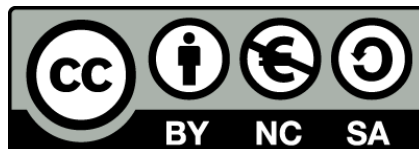




UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

Democracia y propiedad en el republicanismo de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre

Bru Laín Escandell

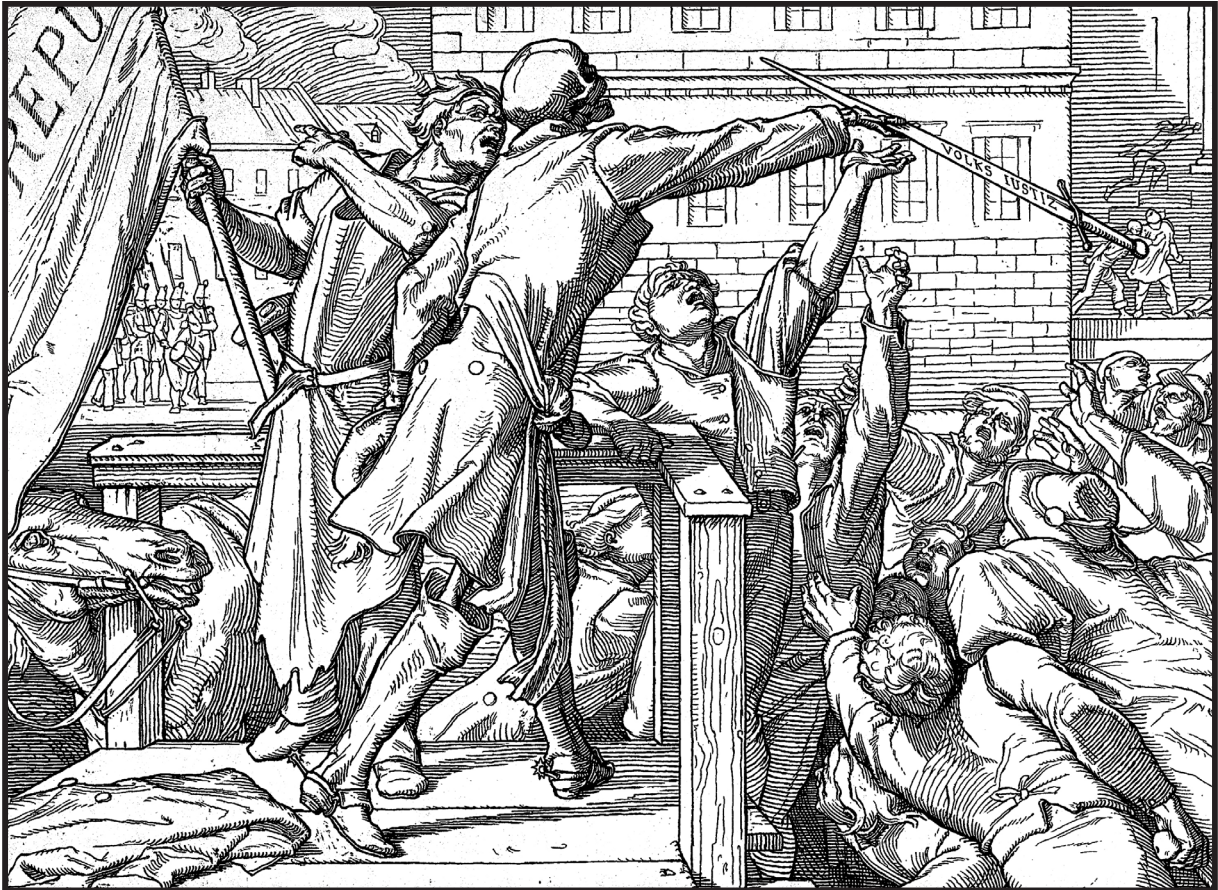


Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència Reconeixement- NoComercial – Compartirlqual 4.0. Espanya de Creative Commons.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia Reconocimiento - NoComercial – Compartirlqual 4.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.

DEMOCRACIA Y PROPIEDAD
EN EL REPUBLICANISMO DE THOMAS JEFFERSON
Y MAXIMILIEN ROBESPIERRE



Bru Laín Escandell

Dirección: Dr. Peter Wagner
Co-Dirección: Dr. David Casassas i Marquès



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Departamento de Sociología. Facultad de Economía y Empresa
Universitat de Barcelona
Programa de Doctorado en Sociología

DEMOCRACIA Y PROPIEDAD EN EL REPUBLICANISMO
DE THOMAS JEFFERSON Y MAXIMILIEN ROBESPIERRE

Bru Laín Escandell

Tesis para optar al título de Doctor en Sociología

Dirección:
Dr. Peter Wagner

Co-Dirección:
Dr. David Casassas i Marquès

Barcelona, Julio 2016

Sumario

Introducción	1 1
Primer capítulo. Republicanismo: una propuesta de objeto de estudio	23
1. Codificación histórica de la tradición republicana.....	23
1.1. República, republicanismos y debates académicos	23
1.2. Republicanismo historiográfico y filosofía política	26
1.2.1. Las raíces republicanas de la historia norteamericana.....	27
1.2.2. Republicanismo historiográfico ante la Revolución francesa	33
1.3. Filosofía política y neo-republicanismo académico	40
1.4. Sociología republicana y filosofía política contemporánea.....	44
1.5. Conclusiones.....	50
2. Libertad, propiedad y tradición republicana	52
2.1. Acerca de la libertad: liberalismo político y tradición republicana	58
2.1.1. Libertad de los antiguos y libertad de los modernos.	
<i>Vita activa</i> y particularismo individualista	58
2.1.2. Métrica formal y sustantivismo sociológico	62
2.1.3. Las condiciones materiales de la libertad	66
2.2. Libertad, democracia y un mundo escindido en clases	74
2.3. Conclusiones.....	80
3. El republicanismo como economía política	83
3.1. Economía política republicana: primeras aproximaciones	83
3.2. La economía política republicana ante la revolución americana y la francesa.....	87
3.2.1. Libertad e igualdad: la economía política republicana norteamericana	90
3.2.2. <i>Excursus</i> : la economía política jeffersoniana ante el esclavismo.....	97
3.2.3. Libertad, igualdad y fraternidad: la economía política popular francesa.....	108
3.3. Conclusiones.....	118

Segundo capítulo. Propiedad republicana, derecho natural y estructuras fiduciarias.....	125
1. Introducción.....	125
1.1. Propiedad y virtud. Pobreza y riqueza.....	130
2. Uso, propiedad y posesión: una aproximación histórica a la propiedad.....	134
2.1. La propiedad en el pensamiento republicano grecolatino.....	134
2.2. Propiedad, feudalización y derecho natural.....	141
2.3. Propiedad, iusnaturalismo y emancipación.....	146
2.4. Republicanismo, iusnaturalismo y modernidad.....	150
2.5. Conclusiones.....	157
3. Los fundamentos económicos de la política: la codificación histórica de la propiedad ante la eclosión del republicanismo revolucionario.....	162
3.1. De las colonias a las <i>Commonwealths</i> : las condiciones materiales de la libertad en las nuevas repúblicas norteamericanas.....	164
3.1.1. Derechos de propiedad y redistribución de tierras: <i>tenantry</i> y <i>freeholders</i>	166
3.1.2. Deuda pública y financiarización: el republicanismo ante el programa federalista.....	169
3.1.3. Conclusiones.....	172
3.2. Del antiguo régimen a la república plebeya francesa: entre el dominio y la propiedad.....	174
3.2.1. La abolición del feudalismo y la nueva distribución de tierra.....	176
3.2.2. Reforma agraria y redistribución de la tierra en la Revolución de 1789.....	181
3.2.3. Conclusiones.....	184
4. Republicanismo y propiedad: una aproximación a la concepción de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre.....	187
4.1. Hacia una república de pequeños propietarios: la concepción de la propiedad en Thomas Jefferson.....	187
4.1.1. Vida, libertad y búsqueda de la felicidad. Propietarismo agrario y virtud republicana...	192
4.1.2. La tierra pertenece a los vivos. Propiedad, derecho natural y derecho positivo.....	198
4.1.3. La propiedad pertenece a todos los hombres en común. Propiedad pública, privada y restricciones fiduciarias.....	208
4.1.4. Los límites del derecho y la propiedad social republicana.....	215
4.1.5. De Virginia a Washington: el programa propietario jeffersoniano.....	219
4.1.5.1. La configuración del programa jeffersoniano: deuda pública, banco central y comercio.....	219
4.1.5.2. Cincuenta acres de tierra para quien las trabaje: propietarismo agrario y dispersión de la propiedad.....	224
4.1.6. Conclusiones.....	229
4.2. El primero de todos es el derecho a la existencia: la propiedad en la teoría de la economía política popular de Maximilien Robespierre.....	236
4.2.1. Derechos humanos y derechos de propiedad en revolución.....	238
4.2.2. Iusnaturalismo y propiedad: hacia la constitución de la sociedad política.....	242
4.2.3. De Mably a Robespierre. Derechos humanos y derecho de propiedad en la antesala revolucionaria.....	246

4.2.4. Tierras, mercancías y derechos humanos universales:	
la prioridad del derecho natural a la existencia en Robespierre	251
4.2.5. De la servidumbre al Maximum: el despliegue de la economía política popular	256
4.2.5.1. Redistribuir las condiciones materiales de la libertad	257
4.2.5.2. Hay que aliarse con el pueblo: la acción del gobierno revolucionario	260
4.2.6. Conclusiones.....	266
Tercer Capítulo. Democracia y autogobierno: el espacio de la libertad republicana	273
1. La economía política republicana como autogobierno.....	276
1.1. Autogobierno y participación política en la experiencia de la democracia clásica	276
1.2. Servidumbre, representación y soberanía: del absolutismo al republicanismo moderno	294
2. Estado, representación y democracia: el autogobierno republicano ante la modernidad	303
2.1. El pueblo como el más seguro depositario del poder:	
una aproximación a la democracia jeffersoniana	306
2.1.1. La democracia jeffersoniana ante las experiencias de Atenas y Roma	308
2.1.2. Clientelización y <i>moneyed faction</i> : los temores clásicos	
en el republicanismo democrático jeffersoniano	312
2.1.3. Lucha de clases, gobierno democrático y sociología republicana	319
2.1.4. Constitucionalismo moderno, soberanía fiduciaria y diseños institucionales:	
de la <i>politeia</i> a la democracia representativa	322
2.1.4.1. De la Declaración de Independencia al constitucionalismo federalista	322
2.1.4.2. Constitucionalismo y diseños institucionales contramayoritarios	333
2.1.4.3. <i>Excursus</i> : Acerca de la República de pequeñas repúblicas	343
2.1.4.4. Gobierno mixto, <i>politeia</i> y democracia representativa:	
el espacio de la democracia jeffersoniana	346
2.1.5. Una reconstrucción de la democracia jeffersoniana.....	358
2.1.6. Conclusiones	362
2.2. Maximilien Robespierre o el despertar de la democracia:	
la irrupción histórica de la democracia plebeya	376
2.2.1. El resurgir del <i>demos</i> : una primera aproximación	376
2.2.2. <i>Excursus</i> : sobre la pretendida “revolución burguesa”	380
2.2.3. Derechos humanos y democracia plebeya:	
una aproximación a la Revolución francesa	382
2.2.4. Una revolución dentro de la Revolución:	
la democracia jacobina y el <i>menu peuple</i> de 1791 a 1793.....	394
2.2.4.1. La autonomía de la ética o la filosofía de los derechos humanos.	
La Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano	
y el programa jacobino-robepierrista	393
2.2.4.2. “Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía”.	
El constitucionalismo democrático jacobino	403

2.2.5. Gobierno democrático o gobierno revolucionario.	
Soberanía fiduciaria y poder legislativo en revolución.....	410
3.2.6. Conclusiones	419
Conclusiones	433
Referencias bibliográficas	447

El fin de la sociedad es la felicidad común.

[ART. Iº DE LA DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO, 1793]

Todos los miembros de la ciudad son iguales y en el momento que dejan de serlo la sociedad ya no existe en razón de que la desigualdad es lo mismo que la fuerza y una sociedad fundada en la fuerza no es nada más que una agregación de salvajes.

[SAINT-JUST, 1792]

Ningún hombre tiene, por derecho natural, una propiedad separada en un acre de tierra. Por ley natural, en efecto, cualquier, cualquier propiedad, mueble o inmueble, pertenece a todos los hombres en común y por igual.

[THOMAS JEFFERSON, 1813]

El hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo ha de ser, de forma necesaria, en cualquier estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo.

Y no podrá trabajar ni, por lo tanto vivir, si no es con su permiso.

[KARL MARX, 1875]

Introducción

“Democracia y Propiedad en el republicanismo de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre” es una investigación que aborda el pensamiento y la acción política de la tradición republicana en los primeros años de la República norteamericana y de la Francia revolucionaria. Lo que en particular se estudia, es la relación que en ambos contextos se dio entre la concepción de la democracia y la de la propiedad, tanto en su dimensión conceptual-normativa, como en su aplicación política-positiva. Para ello nos servimos de la obra intelectual y política de Jefferson y de Robespierre, acaso dos de los representantes más ilustrativos del pensamiento republicano y protagonistas indiscutibles de ambos procesos históricos.

En otras palabras, el objetivo principal de esta investigación no es analizar el pensamiento de nuestros dos activistas por sí mismo. Lo que más bien se persigue es comprender la concepción de la propiedad y la de la democracia, así como su articulación política real, en el seno de dos procesos históricos identificados como los inicios de lo que llamamos el mundo moderno. En esta investigación, pues, el estudio de la obra de Jefferson y la de Robespierre se justifica y se entiende como la estrategia más provechosa para alcanzar este objetivo.

De los casos de estudio

Puede afirmarse que los dos episodios revolucionarios que aquí se estudian fueron responsables, en gran parte, de la disposición política, jurídica e ideológica del mundo contemporáneo.

Esta configuración es deudora de muchas de las medidas políticas que tanto Jefferson como Robespierre presenciaron o impulsaron, entre las cuales cabe destacar la división de poderes, la democracia representativa y la extensión del sufragio, la transformación del derecho de propiedad o la idea del constitucionalismo y los derechos humanos modernos. Sin embargo, las suyas no fueron medidas genuinamente innovadoras, ni la Revolución americana ni la francesa representaron, en esencia, una rotura con el pasado. El mundo moderno que ambos activistas contribuyeron a erigir debe entenderse más bien como la adecuación contemporánea de las preocupaciones e ideas del mundo clásico, entre las cuales siempre destacaron el papel de la propiedad y el del gobierno político de los muchos pobres o la democracia.

Los programas políticos y las propuestas normativas que habrán de “nacer” con Jefferson y con Robespierre a finales del siglo XVIII, fueron pensadas y aplicadas en y desde el seno de la tradición de pensamiento republicano. Esto confiere a su obra intelectual y política una proyección histórica que no sólo los vincula con los autores y los debates que los precedieron dos mil años atrás, sino que también los conecta con el pensamiento progresista, socialista y emancipador que teñirá la historia de los siglos XIX y XX. Para Eric Hobsbawm, el periodo iniciado con la Revolución francesa termina con la publicación del Manifiesto comunista. Ese fue el periodo que vio nacer el sufragio universal, el fin del esclavismo, la emergencia de la mujer en la actividad pública y política, la irrupción del *demos* en la vida civil y el fin de la esclavitud por deudas. Todos estos fueron logros de la Revolución francesa. Aunque fugaces, debido al cortafuego que impuso termidor, lo cierto es que la huella de esas aspiraciones democráticas trascendió el cambio de siglo, hasta el punto que todavía hoy sigue esculpiendo la forma que tenemos de entender políticamente el mundo.

El periodo iniciado con la independencia norteamericana no merece menos atención. Más allá del actual sistema de los *check and balances* y del gobierno mixto —que, dicho sea de paso, nunca fueron invención ni preferencia de la tradición republicana-democrática—, autores como Charles y Mery Beard o William H. Simon han señalado que los axiomas fundamentales del republicanismo ilustrado norteamericano pueden hallarse todavía hoy en gran parte de su cultura literaria y científica, su ordenamiento jurídico y legal o en la configuración de ciertos mercados y determinados derechos de propiedad. Es por ello que, “quíerese o no, es necesario considerar la revolución norteamericana de 1776 como una erupción de significado igual al de la anglo-francesa, o por lo menos, como su más inmediata precursora; quíerese o no, hemos de conceder fundamental importancia a las crisis constitucionales y a los trastornos y agitaciones económicas de 1760-1789” (Hobsbawm, 2002: 9).

De los autores y activistas

Para los dos casos de estudio aquí planteados, la obra intelectual y política de Jefferson y de Robespierre es fundamental. Y lo es no sólo por haber ocupado un lugar central en ambos episodios revolucionarios, sino por haber jugado también un papel de primer orden dentro de la propia tradición de pensamiento republicano. Jefferson puede considerarse como el político de ascendencia más democrática y progresista entre los *founders*, así como el ideólogo de la “república de pequeños propietarios”, uno de los pilares centrales de su programa de gobierno.

Sus cartas y discursos, empezando por el preámbulo de la Declaración de Independencia de 1776, constituyen todavía hoy una fuente inagotable de referencias e inspiración para movimientos y demandas políticas, muchas de las cuales ni tan siquiera él mismo habría alcanzado a imaginar. Contrapóngase, por ejemplo, la lucha por los derechos civiles de la población negra de los años sesenta del siglo pasado, con el hecho de que él mismo fue propietario de centenares de esclavos, y se reparará en el alcance de lo que estamos discutiendo.

Robespierre se antoja igualmente relevante, y lo es fundamentalmente por dos motivos. Primero porque el de Arras fue el máximo exponente de la corriente republicana más democrática que, desde 1789 hasta su muerte en 1794, encarnó los principios y el programa del bloque social plebeyo protagonista indiscutible de la primera República francesa. En segundo lugar, la obra del jacobino es igualmente relevante por su transcendencia histórica y política dentro del pensamiento no sólo republicano, sino del pensamiento progresista y democrático en general. Sin embargo, Robespierre ha sido una de las figuras más denigradas y desprestigiadas por parte de la bibliografía académica, la historiografía y el discurso político dominante, por lo que el análisis de su obra se antoja todavía más apremiante si cabe.

El estudio de la obra intelectual y política de ambos revolucionarios es también sugerente por otro factor, pues a ambos por igual se les imputan filiaciones políticas e ideológicas que poco o nada tienen que ver con la realidad. Para el grueso de la literatura académica y divulgativa en general, y a pesar de su tendencia demócrata, Jefferson no dejaría de ser el pionero del liberalismo económico y político característico de los Estados Unidos. Mientras que el sanguinario, tiránico y déspota Robespierre, no habría sido más que el precursor de una agenda anárquica, utópica y anacrónica respecto de la “revolución burguesa” realmente acaecida en 1789. Describir el carácter ideológico de ambos autores nos ayudará a situar y comprender históricamente no sólo su propia obra, sino el desarrollo de determinados conceptos e instituciones (fundamentalmente, la propiedad y la democracia) que, a partir de ellos y de los procesos que protagonizaron, han venido vertebrado el desarrollo de las sociedades modernas.

Por la transcendencia histórica de los dos casos de estudio y por su influencia que tuvo su concepción de la propiedad y de la democracia en la configuración del mundo moderno, así como también por el confuso tratamiento que nuestros dos autores han recibido por parte de la bibliografía académica y política dominante en los doscientos últimos años, creemos disponer de razones suficientes para justificar la pertinencia de esta investigación.

De esta investigación

Una estrategia de investigación que, como esta, plantee abordar con cierto detalle el pensamiento y la obra intelectual de Thomas Jefferson y de Maximilien Robespierre, requiere necesariamente estudiar las premisas sociológicas, económicas y filosóficas por las que discurre el pensamiento político de ambos activistas, esto es, la tradición de pensamiento republicano. Una investigación que, como esta, pretenda además analizar su obra y su acción política, deberá tener muy presente el contexto político, económico y social en que esta se desarrolló, esto es, el escenario revolucionario y posrevolucionario de los Estados Unidos de Norte América y de Francia de finales de siglo XVIII.

A su vez, esta investigación no sólo trata de realizar una descripción –digamos– estática de la obra político-positiva y filosófico-normativa de ambos autores. Lo que en verdad se propone aquí es más bien hallar los procesos causales que dieron forma a las razones de su filosofía y a la naturaleza de su acción política. De este modo, la presente investigación realizará un constante ejercicio de trazabilidad o de indexación histórica del pensamiento republicano –desde el mundo clásico grecolatino hasta inicios del siglo XIX–, pues lo que se persigue no es tanto describir el pensamiento y la acción política de Jefferson y de Robespierre por sí mismo, sino más bien hallar y discutir sus raíces histórico-causales.

Debido a ello, la investigación requerirá sortear y despojar el análisis de las interpretaciones estándar, superficiales o interesadas que sobre ambos activistas se han realizado hasta la fecha. Las mayores limitaciones a que se enfrenta el grueso de las obras sobre Jefferson y Robespierre, no provienen de su falta de rigor, sino acaso por querer relatar y valorar unos hechos históricos muy particulares desde la perspectiva y la altura de miras que al observador actual confieren doscientos cincuenta años de historia por en medio. Veamos el planteamiento de esta investigación de un modo más sistematizado con los siguientes puntos.

1. Tratar de evitar estas limitaciones requiere situar o contextualizar el pensamiento y acción política de ambos autores. Esto significa no sólo comprender su realidad más inmediata, sino comprender la misma tradición intelectual y política republicana de finales del siglo XVIII. Señalamos igualmente que la proyección de esta tradición de pensamiento viene de lejos y tiene es de largo alcance. Desde Aristóteles hasta Marx, podemos reseguir ciertos postulados normativos y determinadas propuestas positivas que nos permiten identificar esta tradición de pensamiento a lo largo de más de dos mil años de historia. Dicho en otras palabras, nos interesa estudiar la obra de Jefferson y Robespierre en la medida en que nos es útil para descubrir de qué modo cristalizó y de donde precedía la idea de la propiedad y la de la democracia en el republicanismo de finales del siglo XVIII.
2. La obra de Jefferson y de Robespierre es idónea para mostrar el carácter propietario del pensamiento republicano. El republicanismo no es una concepción política que priorice la justicia distributiva como un bien político en sí mismo, sino que la particular distribución de la riqueza y de los recursos sociales es el efecto derivado de una mayor o menor extensión del ideal de la libertad republicana. La obra de ambos también muestra que el republicanismo es algo más que una simple amalgama de medidas, propuestas y preceptos políticos y económicos dirigidos a asegurar la eficiencia o el equilibrio de un supuesto mercado. Por el contrario, la idea republicana de la propiedad y de los derechos a ella asociados, forman parte de un pensamiento económico que, orientado hacia ciertos preceptos éticos y normativos, muestran que el republicanismo es, en sí mismo, una economía política.
3. Algo parecido ocurre con la idea de democracia. La tensión entre el estatus económico y el diseño político e institucional de las sociedades, ha sido una constante a lo largo de la historia. Jefferson y Robespierre no fueron ajenos a ello y, de hecho, los episodios revolucionarios de Norte América y de Francia fueron fruto precisamente de estas tensiones. Es difícil, pues, tratar de hacerse una idea de las discusiones políticas sobre la extensión del sufragio, por ejemplo, o sobre los derechos políticos, los mecanismos de representación política o la

división de poderes, sin atender a los debates y a la realidad económica de entonces. Por ello esta investigación estudia ambos elementos —propiedad y democracia— de forma simultánea, pues abordar el uno sin el otro es un ejercicio intelectual que carece de sentido.

4. La obra de Jefferson y de Robespierre se inscribe también dentro la tradición del derecho natural. Para analizar esta cuestión mostraremos, primero, las diferencias y similitudes entre ambos respecto de esta filosofía, segundo, el alcance de la filosofía iusnaturalista en su pensamiento, y tercero, la innovación que la obra de ambos supuso para esta filosofía. La influencia del pensamiento iusnaturalista supondrá un fuerte impacto no sólo en su conceptualización de la propiedad y de la democracia, sino también en el ulterior desarrollo conceptual y político de ambas instituciones. Según ambos autores no existe un “derecho natural” a la propiedad. Lo que realmente existe es un “derecho a la existencia” o a la “libertad y la felicidad” que debe traducirse positivamente con el derecho civil de la propiedad e ir acompañado de mecanismos políticos y diseños institucionales acorde a tal idea. Esta concepción “utilitarista” del derecho de propiedad y su relación con el régimen político ideado por ambos, entronca con la filosofía iusnaturalista humanista y emancipadora del siglo XVI salmantino y se diferencia explícitamente de la interpretación más conservadora que habría caracterizado la Europa tardo feudal y particularmente la Inglaterra de los siglos XV al XVII.
5. Esta investigación se desarrolla a caballo entre las disciplinas de la teoría social y política y de la sociología histórica. Si bien es cierto que la perspectiva sociológica es la que prevalece, se empleará también el utillaje propio de la filosofía política, la historia económica, la ciencia política y la economía política clásica. Sin embargo, nuestra estrategia no es simplemente la de combinar diferentes disciplinas de análisis acorde a nuestras preferencias intelectuales, sino más bien realizar una integración metodológica de las disciplinas necesarias para abordar las cuestiones sustantivas que aquí abordamos. En otras palabras, la comprensión de los fenómenos socio-históricos requiere necesariamente una aproximación holística e interdisciplinar que esta investigación hace suya.
6. Esta investigación no se mueve en el plano de las teorías ideales más propias de la filosofía política contemporánea. Por tratar cuestiones de carácter filosófico, podría parecer que el nivel de abstracción empleado debiera ser muy alto y que, por ello, descuidáramos su dimensión empírica o su relación con las dinámicas sociológicas de base. Por el contrario, nuestra investigación debatirá las cuestiones de orden normativo o filosófico teniendo siempre en cuenta su realidad empírica contingente compuesta por las normas, las instituciones y los mecanismos políticos y económicos, así como las respuestas que desplegaron los distintos grupos sociales implicados en tales debates.
7. En este sentido, las instituciones que proponemos estudiar (leyes, constituciones, derechos de propiedad, sistemas democráticos, etc.) no se entienden como simples categorías de análisis estancas o preconcebidas, sino que serán estas mismas instituciones políticas, económicas o sociales las que se pondrán bajo observación y crítica constante. ¿Qué grupos o intereses representaban? ¿Cuál es su evolución y dinámica histórica? ¿Qué grado de conflictividad mostraron? ¿Qué grupos o qué intereses operaban en ellas? ¿Qué grado de conflictividad o de coordinación se daba entre ellas?

De la estructura de la investigación

Debido a la complejidad y a la extensión de las cuestiones que nos ocupan, conviene explicar cuál es la lógica que sigue la estructura de esta investigación. Para tratar de amoldar la discusión, se ha dividido el estudio en tres grandes capítulos temáticos.

El primero capítulo discute el republicanismo como un objeto de estudio en sí mismo y se encuentra dividido en tres apartados. El primero es de carácter introductorio y trata de dar cuenta sobre la codificación histórica y académica de la tradición de pensamiento republicano. ¿A qué nos referimos con el término republicanismo? ¿Hace referencia a un régimen de gobierno determinado, a la constitución del cuerpo ciudadano o a la ideología opuesta a la monarquía? En siguiente lugar se tratará el modo en cómo las distintas ciencias sociales han abordado esta tradición política y el lugar que ha ocupado en el seno de la historiografía norteamericana y francesa. Allí se diferenciarán las principales discusiones científicas más relevantes y se identificarán las aportaciones más destacadas para nuestra investigación. A continuación se abordará el tratamiento del republicanismo por parte de la filosofía política actual. Se explica allí la emergencia del llamado neo-republicanismo o republicanismo académico y sus particularidades respecto del pensamiento republicano realmente existente en la historia. En último lugar se tratará de perfilar la sociología inherente al pensamiento republicano y sus diferencias respecto las teorías filosóficas de tipo ideal o meramente formal tan presentes en los ámbitos académicos dominantes.

El segundo apartado se divide en tres secciones para tratar uno de los conceptos que, junto a la propiedad y la democracia, más aparecen en esta investigación: la libertad. Esta idea es central para el republicanismo y para el pensamiento y el programa político de Jefferson y de Robespierre. A pesar de las diferencias entre ellos y para con otras experiencias, lo cierto es que esta tradición de pensamiento siempre estableció un vínculo muy fuerte entre el estatus de la libertad y el de la propiedad. Esta relación es la que se tratará de descubrir aquí. En la primera sección se explicará cómo se entiende la idea de la libertad desde una metodología formalista y desde una perspectiva sociológica más sustantiva. La segunda sección estudiará las diferencias de la libertad republicana de la concepción liberal. Allí se discutirán algunas de las teorías más influyentes en el pensamiento político, cuestionando la aceptada división entre la libertad de los “antiguos” y la de los “modernos”, así como las diferencias entre la libertad entendida desde un punto de vista métrico centrado en las opciones del individuo, y la libertad entendida desde su sustrato sociológico e institucional, de lo que entendimos que son las condiciones materiales de la libertad. La tercera sección se ocupará de la relación filosófica y las implicaciones político-positivas de la libertad republicanamente entendida con el concepto de la democracia, las clases sociales y el poder de negociación con que estas cuentan.

El tercer y último apartado de este capítulo enlaza con esta última idea, proponiendo entender el republicanismo como una economía política en sí misma. En otras palabras, lo que se tratará de hacer es presentar el pensamiento republicano, no como una colección de axiomas políticos y económicos, sino como un programa coherentemente organizado donde determinados principios filosóficos y normativos ordenan la naturaleza y el funcionamiento de unas instituciones y unos mecanismos políticos y económicos determinados. Para ello se describirá primero la situación de la economía política en el escenario prerrevolucionario de ambos países a cuya reconfiguración

contribuyeron decisivamente ambos fenómenos revolucionarios. Con el estallido de 1776 y de 1789, categorías como las clases sociales, las relaciones de dominación o dependencia, o hasta las mismas ideas de economía y de propiedad, se transforman dando cabida también a las aspiraciones de las clases populares. A continuación se descubrirán las principales diferencias entre la economía política republicana francesa y la norteamericana señalando que, mientras que en el caso francés se tomará atajar la situación de dependencia y subordinación política y económica de las clases dependientes y subordinadas incluyéndolas de lleno en la vida civil, en el republicanismo norteamericano más o menos democrático optará más bien por conservar ciertas e importantes formas de subordinación dentro del ámbito privado o doméstico. Como se verá, esto guarda consecuencias muy importantes para la posición de Jefferson y de Robespierre respecto del esclavismo, y que serán determinantes en la distinta configuración del pensamiento republicano de uno y otro lado del Atlántico.

En el segundo capítulo de la investigación se analiza la concepción republicana de la propiedad, y se divide en cuatro grandes apartados. El primero es introductorio y abordará brevemente la relación entre la idea de la propiedad y la virtud republicanas de un modo genérico. El segundo apartado realizará una aproximación al desarrollo histórico del concepto y de la institución de la propiedad. Desde el mundo clásico grecolatino, pasando por el mundo feudal y hasta el periodo revolucionario de finales del siglo XVIII, la idea de la propiedad y de los derechos a ella asociados ha sufrido un sinnúmero de mutaciones. De lo que se ocupará este apartado es de realizar una reconstrucción de las raíces históricas de la concepción jurídica, política y moral de la propiedad que recibe el mundo de Jefferson y de Robespierre. El tercer apartado se divide a su vez en dos, que abordarán la naturaleza y el estatus de la propiedad durante el periodo revolucionario en ambos países. Este apartado tiene un componente descriptivo importante puesto que se dedicará a mostrar el contexto, la distribución, los derechos y los conflictos asociados a la idea y la institución de la propiedad. Este ejercicio resulta necesario para abordar, en el apartado posterior, la obra escrita y política de los dos revolucionarios.

De este modo, en el cuarto apartado se analizará detalladamente la concepción de la propiedad de Jefferson y de Robespierre. Para el caso norteamericano, nos fijaremos primero en la importancia del propietario agrario y su relación con los derechos naturales a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad, así como con la idea de la virtud republicana que Jefferson defendió. En segundo lugar, se abordarán los derechos de propiedad tal como los entendía el de Virginia, desde la herencia recibida del derecho natural hasta su filosofía proveniente de la tradición jurídica romana e inglesa. En el apartado siguiente se estudiará su concepción sobre la propiedad pública, la privada y las restricciones que a sus usos establece la teoría de la propiedad fiduciaria, mientras que para concluir, se analizarán los límites al derecho de propiedad de acuerdo a la idea de la que conoceremos como la propiedad social republicana. Al final de este apartado, dedicaremos un espacio importante para analizar la acción política de gobierno que Jefferson impulsó para tratar de aplicar su concepción de esta propiedad social. Se señalará allí la importancia de su animadversión respecto de elementos como la deuda pública, la actividad comercial, crediticia y financiera y las alternativas que a los mismos propuso, como su política de redistribución y dispersión de la tierra.

La estructura argumentativa para el caso francés y para Robespierre seguirá las mismas pautas que el caso anterior. Primero de todo se verá la importancia fundamental que jugó la filosofía de los derechos humanos en la configuración de la concepción de la propiedad de Robespierre y del grueso del jacobinismo. En el segundo y tercer apartados se mostrará que Robespierre fue un claro heredero de la teoría de los derechos humanos y, concretamente, del derecho natural. De acepción más humanista y emancipadora de esta filosofía que arranca con la escuela española de Salamanca y llega a Francia a través de Mably, Robespierre sistematizará la unión entre el pensamiento revolucionario y iusnaturalista para mostrar que el derecho fundamental no era el de propiedad, sino el derecho a la existencia. Como se verá en el cuarto apartado, para Robespierre lo que caracterizará una sociedad política y verdaderamente civil es el respeto por los derechos naturales imprescriptibles de todos los hombres, y el correcto ordenamiento jurídico de la propiedad no puede más que responder a los mismos.

En el último apartado se analizará la crítica de Robespierre a las dinámicas de mercantilización de la propiedad, esto es, de los bienes y recursos necesarios para garantizar la subsistencia. Tanto las políticas fisiócratas previas a 1789, como las posteriores leyes girondinas y proto-liberales de la libertad ilimitada de comercio de grano, entrarán en contradicción con los derechos humanos universales defendidos por el incorruptible. Como en el caso norteamericano, al final de este capítulo también se reservará un espacio destacado para analizar el despliegue y la puesta en marcha de lo que llamaremos la economía política popular defendida por el movimiento popular y por Robespierre. En este apartado se analizarán con detalle las políticas económicas más importantes impulsadas por Robespierre, desde la redistribución de la tierra promovida por el gobierno revolucionario, pasando por la venta de los bienes nacionales y la defensa de los bienes comunales y hasta la aplicación de la ley del maximum.

El tercer capítulo de esta investigación se ocupará de la cuestión de la democracia. Este capítulo se dividirá también en tres secciones. La primera es una introducción que esbozará es el concepto de democracia empleado en esta investigación, a saber, el gobierno de la mayoría pobre y trabajadora, de los que viven de sus manos. Esta fue la concepción clásica de la democracia desde Aristóteles hasta Marx, así como la de Jefferson y Robespierre. Como caso en el anterior capítulo, la segunda sección tratará de realizar una aproximación histórica a la idea de la democracia y de su transformación desde el mundo antiguo grecolatino, hasta finales del siglo XVIII. Es en la tercera sección donde se analizará en detalle la idea de la democracia de Jefferson y de Robespierre.

En primer lugar se tratará el caso norteamericano a través de seis secciones. La primera, de nuevo, vuelve a ser una breve introducción temática. Son la segunda y la tercera sección las que se encargarán de identificar y analizar la influencia del pensamiento republicano clásico en la concepción de la democracia jeffersoniana. Como hiciera Aristóteles años antes, los republicanos-demócratas de Jefferson coincidirán con el resto de los *founders* en vincular cada régimen político –monarquía, aristocracia y democracia– con diferentes formas de acumulación y distribución de la propiedad. Sin embargo, a pesar de tener la misma influencia clásica, los conventuales más conservadores temerán y tratarán de evitar que se repita la experiencia democrática radical de Atenas, mientras que los republicanos más o menos demócratas,

temieron más bien que en la nueva República se repitiera el proceso de plutocratización y corrupción de la Roma senatorial y tardo republicana. La cuarta sección se ocupará de poner en valor, no sólo la concepción filosófica de la democracia jeffersoniana, sino también su dimensión política y sociológica real, esto es, la lucha de clases entre el pueblo y la *moneyd faction* cuya presencia influenciará inevitablemente su teoría política.

El quinto apartado empleará un enfoque más institucional y se ocupará de tres elementos fundamentales en la democracia jeffersoniana. Los dos primeros tendrán que ver con misma Declaración de Independencia y con los textos constitucionales (tanto el federal como los estatales) como herramientas fundamentales para el desarrollo conceptual y para la aplicación real del ideal de la democracia de Jefferson. El tercer elemento tiene que ver con lo que se entiende propiamente como el diseño institucional propio de la “ciencia política” norteamericana, esto es, la idea del gobierno mixto (la *politeia* antigua) y la separación de poderes, así como los distintos mecanismos de representación y de participación política. En sexto y último lugar, se reservará una sección entera para valorar el verdadero carácter democrático de la democracia jeffersoniana.

Seguidamente se analizará el caso francés, y en él, el ideal de la democracia de Robespierre. En la primera sección se mostrará la experiencia francesa como la primera vez en la modernidad en que florece la democracia en sentido clásico, es decir, como el gobierno de todo el demos y que la influencia que ello supone para el pensamiento político de todo el mundo, como en el caso norteamericano. La segunda sección discutirá la pertinencia o no de comprender la Revolución francesa como una “revolución burguesa”. Esta etiqueta compartida por historiadores y analistas políticos será, a la luz de las discusiones mantenidas en este capítulo, muy difícil de sostener. La tercera sección abordará la relación entre el ideal democrático de Robespierre y la filosofía de los derechos humanos. No en vano se verá que los debates acerca de la definición y el alcance de los derechos naturales fue el centro de las tensiones políticas durante el periodo revolucionario.

El cuarto apartado tratará la praxis de la democracia de Robespierre de 1791 a 1793 coincidiendo con la efervescencia del movimiento popular en lo que llamaremos como la revolución dentro de la Revolución. En esta sección se analizará primero, la transcendencia de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano y, segundo, la de la Constitución de 1793. Ambos textos se contrapondrán a las propuestas de 1789 y 1791 respectivamente. Con ello se descubrirá el carácter universalista, iusnaturalista y emancipador de la democracia jacobina y robespierriana. La quinta sección mostrará las características más relevantes de la teoría del gobierno fiduciario, compartido por el pensamiento radical inglés y por el republicanismo más progresista de ambos lados del Atlántico. Eso implicará abordar cuestiones como la delegación de la soberanía nacional, la relación entre el poder constituido y el constituyente, la supremacía del poder legislativo, o la relación entre la democracia plebeya y el ejercicio del gobierno revolucionario.

Agradecimientos

La investigación que conlleva a estos resultados se ha podido realizar gracias al apoyo recibido del 7º Programa Marco del European Research Council (convenio n. 249438, TRAMOD), del programa APIF del Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía de la Ciencia y Metodología de las Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona, así como del programa FI del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya.

Como cualquier otra tarea de larga duración, esta investigación acumula una interminable lista de agradecimientos y reconocimientos a todas las personas que estuvieron presentes o que, de un modo u otro, participaron en su gestación. En primer lugar, Peter Wagner merece mi más afectuoso y sincero agradecimiento, primero por haberme invitado a formar parte de su/nuestro proyecto, pero también por las largas discusiones y estimulantes debates mantenidos a lo largo de estos últimos cuatro años de los cuales se nutre esta investigación. Junto a él, el resto de amigos y amigas de Tramod merecen mi estima y agradecimiento: Nathalie Karagiannis, Sam Sadian, Gerard Rosich, Lorena Fuster, Sérgio Franco, Beatriz Silva, Rommy Morales, Edgar Manjarin, Jacob Dlamini, José Katito y Aurea Mota. A todos y todas ellas, las que están aquí y los que están allá, muchas gracias.

Esta investigación también se ha nutrido y ha mejorado gracias a las discusiones y críticas recibidas en diferentes foros académicos, como el *Karl Polanyi Institute for Political Economy* de la Concordia University en Montreal. Allí recibí la inestimable colaboración de Marguerite Mendell y de Kari Polanyi Levitt. También debo un especial agradecimiento al profesor Bob Brecher y su equipo del *Centre for Applied Philosophy, Politics and Ethics* de la University of Brighton.

Del mismo modo merecen un muy especial reconocimiento otros compañeros y compañeras del Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía de la Ciencia y Metodología de las Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona. Todos me leyeron y me escucharon; todas, aunque no lo sepan, me ayudaron y me aconsejaron en esta etapa. Me refiero al profesor primero y luego amigo, Marc Pradel. A quien aguantó siempre mis conversaciones de café y me ayudó en mil cuestiones, Victoria Sánchez. Al mejor compañero de despacho, consejero infatigable, y por encima de todo amigo, Matías Zarlenga. Sebastià Riutort no lo sabe, pero lo aprecio y lo admiro desde antes de conocernos. Con Marta Casals y Jordi Alomar no tuvimos tanto tiempo para conocernos, pero durante este corto tiempo han sido muy buenos compañeros. Mención obligatoria también para Renato Marín, amigo de carrera, tan incombustible en el debate como pronto en brindarme su desinteresada ayuda técnica y burocrática.

Esta investigación, sin embargo, no es sólo fruto de estos últimos cuatro años, ni acaso de mi etapa de formación universitaria, pues en verdad se venía gestando desde hacía mucho más tiempo. Por ello no puedo olvidar a quienes verdaderamente fueron los responsables de todo esto y quienes me hicieron ser quien soy. Me refiero a mi familia, a quienes están y a quienes se han ido en el transcurso de este periodo. Mi abuela Adelina, no lo sabe, pero es la mejora conversadora y mi apoyo incondicional desde siempre. Para ella la primera dedicatoria. Mi hermano Roc y su compañera Isa, a Lluna y a Saó, quienes me acompañaron siempre y me hicieron mejor persona.

Pero si alguien merece mi más profundo agradecimiento y mi más sincera dedicatoria, son mi madre, Adelina Escandell, y mi padre, David Laín. Su responsabilidad no se acota en estas

páginas ni cabría en ellas aunque ocuparan el doble. A ambos les debo todo, absolutamente. Si, como sostengo en esta investigación, los seres humanos somos parte una especie necesariamente obstructiva; si el troquelamiento de mi identidad, de mi carácter y de mi existencia separada y autónoma se debe a las mutuas interferencias no arbitrarias entre libres, mis padres son el mejor ejemplo de ello. A ambos les debo pues, ser quien soy y haber llegado hasta aquí. Sin arbitrariedad alguna, agradezco infinitamente sus constantes interferencias en mi libertad personal, pues nuestra casa no fue nunca un *oikos* ni un *domus*, sino una verdadera república de libres e iguales. Una república de pequeñas repúblicas, en verdad, que ha sido la mejor escuela y fuente inagotable de los más apreciados valores republicanos: virtud y moderación contra corrupción y exceso, responsabilidad y autoconstreñimiento frente imposición y tutelaje, economía sustantiva contra la libérrima crematística, amor y afecto sobre imposición y adoctrinamiento. La mirada republicana, humanista, racionalista, historicista, democrática, y en definitiva socialista, que impregna estas páginas, es deudora de esta –mi particular escuela de vida, mi particular república–.

Quien formó parte de mi república durante un largo tiempo, es también responsable de haber inoculado en mi el interés por el estudio y la investigación social. Aunque quizás no lo sepa, ella es la principal y primera instigadora de mi carrera académica. Gracias siempre a la *meva reina mora*, Noura Aharchi. Con ella, aprovecho para mencionar a los compañeros, amigos y amigas que, en las últimas semanas de elaboración de esta tesis, han sido el mejor apoyo con que podía contar. Son muchos, pero no quiero dejar de citar especialmente a Adriana Sabaté, Juan Linares, Arturo Espinosa, Llorens Martí, Roger Bas, Rodrigo Laviña, Xavier Artigas y Sergi Medina.

Más allá del ámbito familiar, debo un especial reconocimiento a mi familia académica e intelectual. Ellos y ellas son los verdaderos responsables del contenido de estas páginas y sin sus artículos, sus aportaciones y su brillante e inagotable trabajo, esta investigación no existiría. Su influencia va más allá de esta tesis doctoral y en verdad se remonta a muchos años atrás durante mis primerizos años de estudiante. Debo pues un sincero reconocimiento a Antoni Domènech, Jordi Mundó, Daniel Raventós, María Julia Bertomeu, Julie Wark, Yannick Bosc, Marc Belissa, Florence Gauthier, Benjamin Coriat, Fabienne Orsi, Lluís Torrens, Jordi Arcarons, Paco Ramos, Sergi Raventós, Rubén Lo Vuolo, Edgar Manjarin, José Luis Rey, Borja Barragué, Joaquín Miras y Joan Tafalla. A todos y todas ellas, por distintos motivos, les debo mucho y quiero traspasarles mi más sincero agradecimiento. Sin embargo, si a alguien de mi familia académica se debe esta investigación, es David Casassas. Con él crecí, de él aprendí y el mejoró de un modo incalculable esta investigación. Los errores que pudieran quedar en ella son mi exclusiva responsabilidad, pero sin duda alguna, lo bueno que pudiera haber en todas y cada una de estas páginas, es fruto de su inagotable colaboración y su valiosa maestría. David es ya parte de mi pequeña república.

A l'Adelina i en David.
Barcelona, Julio de 2016

Primer capítulo

Republicanismo: una propuesta de objeto de estudio

1. Codificación histórica de la tradición republicana

1.1. República, republicanismos y debates académicos

A lo largo de la historia el término “república” se ha empleado para referirse a distintas dimensiones o esferas de la cosa pública, por ejemplo, la forma o régimen político que adopta un Estado, la acción política que desarrolla su gobierno o la existencia de un cuerpo civil de ciudadanos y ciudadanas libres. También suele vincularse a conceptos más abstractos como el bien común, el interés general, o la *res pública*. Sin embargo, dos significados parecen destacar por encima del resto. Por un lado, cuando se emplea el término para designar una ideología política opuesta a la monárquica y, por el otro, cuando se refiere a aquél sistema o régimen político alternativo tanto a la monarquía como a la aristocracia.

En ambas acepciones, el republicanismo quedaría igualmente vinculado con aquél régimen político o sistema de gobierno cuya dirección se encontrara en manos de todos los ciudadanos y no en las de un único soberano –como en las monarquías–, ni acaso en un número reducido de ellos –como en las aristocracias–. Como muestra de estas primeras interpretaciones pueden hallarse innumerables advertencias que trufan los textos clásicos sobre la necesidad de que sean estos mismos ciudadanos

los que ejerzan una “eterna vigilancia” sobre el ejercicio del poder político y particularmente sobre la actividad del ejecutivo y de sus instituciones. Según esta perspectiva clásica, el ciudadano de la República es aquél que gobierna y es gobernado por turnos y por igual. De aquí que el objetivo último de esta vigilancia sea el de embridar y acaso restringir la acción tendencialmente despótica que necesariamente entraña cualquier forma de poder, particularmente el político.

Con el término “república” también se suele hacer referencia a una segunda idea que trasciende la mera ideología antimonárquica o el régimen político opuesto a la monarquía y a la aristocracia. Aunque a menudo de un modo escasamente formalizado, con él también nos referimos a aquél particular entramado institucional que da lugar a la misma condición de la ciudadanía y de la sociedad civil¹. Esto es, el diseño y disposición política, económica y social con que los individuos de una comunidad se dotan a sí mismos y que les posibilita su propia existencia como ciudadanos y ciudadanas libres. Independientemente del énfasis que se ponga en una u otra concepción de la república, se reparará que todas ellas ponen en el centro de atención la idea de la libertad como la condición de que deben disfrutar los ciudadanos, y la idea de la participación que estos deben desempeñar en los asuntos públicos. Añadir esta dimensión sociológica o institucionalista a las dos primeras –la república como ideología antimonárquica y como régimen político–, significa abrir un marco de estudio más amplio y holístico cuyo uso hace suyo esta investigación.

Como se mostrará en el presente capítulo, conceptualizar la república a partir de esta triple aproximación nos dotará del utillaje analítico y conceptual necesario para comprender el papel que en ella juegan las instituciones públicas (y privadas) a la hora de configurar esta misma idea de la libertad. Puesto que esta –la libertad– es una preocupación constante en el pensamiento republicano, parece lógico empezar el análisis con ella. Tanto desde el punto de vista histórico como desde el filosófico, el republicanismo siempre se caracterizó por tratar de sortear las amenazas que pusieran en riesgo el mantenimiento de esa libertad, cuyas fuentes parecía ser básicamente dos: las relaciones de dominación fundadas en los vínculos de dependencia que conforman la vida social y doméstica, y las relaciones de dominación y dependencia que promueve el despotismo con que tienden a actuar las instituciones públicas. Por ello, el empeño filosófico y activista del republicanismo en su lucha contra cualquier forma de *dominium* y de *imperium* parece constituir su verdadera seña de identidad, así como el eje constitutivo de su perspectiva normativa y de su acción política.

Comprender el republicanismo como algo más que una ideología antimonárquica o que un régimen de gobierno particular, haría referencia a la adopción de una determinada ontología social. La tradición republicana, aún con toda su heterogeneidad interna, se ha caracterizado siempre (desde Aristóteles hasta Marx) por comprender la sociedad como algo más que una simple agregación espontánea de psicologías individuales atomizadas a lo liberal. El republicanismo histórico ha conceptualizado siempre la sociedad como aquél entramado de individuos cuya psicología intencional

1 Cabe reparar aquí en la diferencia que para la tradición republicana dista entre esta sociedad civil y lo que es la vida social en general, pues esta última “puede albergar –de hecho, tiende a hacerlo– todo tipo de formas de dominación que hacen de ella un espacio esencialmente bárbaro. Sólo a través de una intervención medida y consentida por parte de unas autoridades públicas legítimas capaces de frenar y atajar las causas de la dominación social, se podrá lograr extender al conjunto de los individuos llamados a ser miembros de la sociedad civil –de la vida social *civilizada*– las condiciones materiales necesarias para que ésta se haga realidad” (Casassas, 2010: 66).

y modo de interacción social sólo toma sentido atendiendo al conjunto de estructuras, instituciones y dinámicas histórico-causales en las que se asientan estas mismas psicologías y relaciones sociales². La constatación de este marco de análisis ha llevado siempre al republicanismo a concebir el mundo civil “atravesado de relaciones de poder y subalteridad, llena de sujetos de grupos y de clases sociales vulnerables a la interferencia arbitraria de otros” (Domènech, 2000: 41). De este modo, la cuestión del poder social, de su distribución y de los conflictos por él generados, juega un papel fundamental en el seno del pensamiento republicano, puesto que estos conflictos no son sólo una expresión coyuntural de dicha sociedad, sino más bien elementos determinantes de la misma.

Desde esta perspectiva, cualquier institución social relevante, como por ejemplo el Estado o los mercados, sería una entidad histórica y sociológicamente indexada resultante de aquellas disposiciones institucionales específicas promovidas por ideologías o concepciones políticas determinadas. Por ello, la República, no puede entenderse como una simple agregación de individuos más o menos regimentados políticamente, sino que con Cicerón, más bien debe entenderse como “lo que pertenece al pueblo”, entendiendo este pueblo como “un conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual”³. Consecuentemente, el pensamiento republicano ha entendido siempre que el carácter de estas mismas instituciones puede diferir, no tanto por la naturaleza orgánica o la función social que puedan desempeñar, sino más bien por la influencia y la centralidad dentro de ellas de un “interés” específico –de una u otra opción político-normativa– en relación con el ideal de la libertad republicana. El republicanismo siempre se caracterizó pues por emplear un marco de comprensión ontológica que identificaba el mundo social como un espacio escindido en clases sociales, cuya pugna de intereses contribuye a troquelar el marco institucional del mismo.

Otra cuestión es si esta perspectiva sociológica republicana entraña o no una cierta antropología filosófica, esto es, una determinada concepción acerca de cómo es el ser humano en sí mismo. En este segundo caso, dentro del republicanismo se hallan distintas y encontradas interpretaciones respecto la naturaleza humana. A grandes rasgos, la antropología filosófica republicana históricamente mayoritaria ha sido siempre claramente elitista y, con distintos grados de radicalidad, se ha caracterizado por justificar las relaciones de dependencia y dominación social al atribuirles una fuente o causa natural. A lo largo de la historia este republicanismo de corte elitista ha erigido distintos proyectos políticos contra-mayoritarios diseñados tanto para legitimar su filosofía elitista más o menos demofóbica, como para justificar sus políticas más o menos excluyentes de las mayorías del ejercicio del gobierno político. Frente a estos programas más o menos aristocráticos teorizados ya por Aristóteles y en la época clásica, la tradición más inclusiva o democrática de Efiltes, Pericles, Aspasia o Protágoras se caracterizó siempre por pretender proyectos políticos con una mayor pretensión universalista que promovieran los intereses de las mayorías.

A pesar de las múltiples y profundas diferencias entre ellos, a esta perspectiva más emancipadora pueden vincularse autores y activistas como Rousseau, Jefferson, Paine, Mably,

2 Para un ilustrativo análisis acerca de la relación entre los condicionantes contextuales e institucionales con las capacidades y las habilidades cognitivas y relacionales de la mente humana, véase: Mundó (2006a) y Fiske (1992).

3 Cicerón, *Sobre la República* (1986, I, 25).

Saint Just, Robespierre y hasta Marx en la época moderna. Frente al primero, este republicanismo de tendencia más democrática optó siempre por tratar de erradicar toda relación de dominación y dependencia que, tanto en la esfera pública como en la doméstica, supusiera una amenaza para la libertad republicana tal como se define un poco más adelante. Sin embargo, lo que sí parecen compartir ambas interpretaciones es una cierta aceptación de que la naturaleza humana –pudiendo estar más o menos inclinada hacia ciertas conductas o predisposiciones mentales–, se halla siempre troquelada por la misma realidad social en la que se asienta y desenvuelve.

En otras palabras, según el republicanismo, la actitud o la mentalidad virtuosa, el proceder de un modo más o menos egoísta o altruista, el hecho de preferir a cooperar a aprovecharse de la comunidad, etc., serían actitudes o predisposiciones mentales intencionales individuales coyunturalmente determinadas por el contexto material, socio-político e institucional en el que opera el individuo. En efecto, el pensamiento republicano, fuera cual fuera su carácter ideológico, “no se ha planteado nunca (a-institucionalmente) la cuestión de la virtud como un problema de mera psicología moral. Desde Aristóteles, las refinadas calas psicológico-morales de la teoría política clásica de la virtud han ido siempre de la mano de consideraciones institucionales sobre la base socio-material de la misma” (Bertomeu y Domènech, 2005: 73). De estas dos discusiones –la ontología social republicana y su antropología filosófica– nos ocuparemos más adelante. Por ahora, nos interesa mostrar el lugar que ha ocupado y sigue ocupando esta preocupación por la “república” –y su ideología asociada, el republicanismo– en el seno de las ciencias sociales en general, y particularmente, en la sociología histórica, la teoría social y la filosofía política.

1.2. Republicanismo historiográfico y filosofía política

De un modo aún incipiente, hacia la primera mitad del siglo pasado el republicanismo empezó a tomar forma como programa de estudio. El resurgir del interés por dicha tradición de pensamiento se concentró inicialmente en los departamentos de historia de las universidades anglosajonas, particularmente las norte americanas. Puede decirse que en aquél primerizo ejercicio historiográfico se encontraba el empeño por revisitar, y acaso rescatar, la ideología política que supuestamente había dado forma al mismo país empezando por “el debate constitucional fundacional” (Epstien, 1988: 1634). Con el tiempo, hacia los últimos treinta años del mismo siglo, el tratamiento del republicanismo por parte de las disciplinas historiográficas empezó a convivir con el auge de una pujante filosofía política anglosajona de carácter analítico llamada a convertirse en uno de los programas de estudio predominantes. No cabe duda, pues, que la teoría política republicana “ha experimentado un renacido interés, primero y más firmemente entre los historiadores, y luego de un modo más limitado, entre los juristas, filósofos, y politólogos” (Goodin, 2003: 55).

Hacia la década de los setenta del siglo pasado ya no se trataba de describir la República desde el punto de vista meramente historiográfico. Como diría el constitucionalista Cass R. Sunstein, “la tarea del moderno republicanismo no es la de *excavar*”, sino problematizar un concepto –república– que, desde el punto de vista normativo, estaba llamado a cosechar una amplia atención por parte de la filosofía política. Más allá del ámbito académico, también cobraría un

notable interés político al convertirse en rival —o por lo menos, en potente interlocutor— del liberalismo político americano de los años sesenta, pues los “hallazgos históricos puedan iluminar de un modo sorprendente la naturaleza del constitucionalismo americano” (Sunstein, 1988: 1589). Mientras el grueso de la historiografía pretendió llamar la atención sobre la continuidad histórica que conectaba la tradición republicana con la propia génesis revolucionaria del país, la posterior filosofía política abogaría por rescatar los principales axiomas y las preocupaciones más distintivas de este republicanismo con el objetivo de rehabilitarlos en la forma de una pretendida ideología republicana. Ésta, conceptualizada ahora de un modo coherente y sistematizado, podría convertirse un objeto formal de estudio con el que problematizar y operacionalizar la discusión con otras corrientes filosóficas, como el liberalismo político y el académico comunitarismo. La primera aproximación la identificamos como el “republicanismo histórico”; a la filosofía política, moral y jurídica que plantea el republicanismo como una ideología más o menos sistémica, la etiquetamos como el “neo-republicanismo académico”⁴.

Hemos realizado aquí una breve introducción de cuál es el lugar que la “ideología republicana” ha ocupado en sí de la ciencias sociales, particularmente en la historia política y social por una parte, y en la teoría social y la filosofía política por la otra. Sin embargo, cabe advertir de que tanto el republicanismo histórico como el neo-republicanismo académico actuales no son cajones estancos ni acaso impermeables. Ambas disciplinas no se han institucionalizado aisladamente sino que, señaladamente en los dos últimos lustros, se han entrecruzado y nutrido mutuamente⁵. Por ello es pertinente tratar con mayor detenimiento cuál es el “estado de la cuestión” del republicanismo en cada una de estas dos disciplinas o ámbitos de estudio.

1.2.1. Las raíces republicanas de la historia norteamericana

Quienes empezaron a disputar la centralidad del hasta entonces hegemónico liberalismo político en la historia norteamericana, fueron los estudios de carácter historiográfico sobre las raíces

4 El término neo-republicanismo se emplea para referirse a las distintas aproximaciones académicas —usualmente en filosofía política, moral y jurídica y la ciencia política— que tratan de pensar la vigencia de esta tradición de pensamiento en las sociedades actuales. No es el objetivo aquí realizar un análisis exhaustivo sobre el acierto, o no, de esta propuesta; valga la siguiente constatación al respecto: “El hecho de si debe ser bienvenido o resistido sigue en discusión, pero no cabe de que hay en marcha un resurgimiento del republicanismo” (Dagger, 2006: 151).

5 En este empeño por aunar ambas disciplinas cabría citar los trabajos seminales de la llamada Escuela de Cambridge, con J. G. A. Pocock (1975) y Quentin Skinner (1998). La historiadora marxista norteamericana, Ellen Meiksins Wood (2008b), realizó una crítica del libro *Hobbes and Republican Liberty* de Skinner (2008), en lo que puede entenderse como una enmienda global a la perspectiva llamada neo-romana de los de Cambridge. A este debate histórico-filosófico contribuyó decisivamente Philip Pettit (1997). A su vez, trabajos tan diferentes como William H. Simon (1991), Stephen Holmes y Cass R. Sunstein (1999), Sunstein (2004), o Bruce Ackerman (1993), avivaron el debate sobre el republicanismo en el ámbito del derecho y el constitucionalismo al conectarlo con su dimensión historiográfica. Más recientemente, el interés por el republicanismo ha alcanzado los ámbitos de las políticas públicas, los diseños institucionales, las teorías sobre la justicia distributiva o la democracia en la producción, donde cabe mencionar las obras de Stuart White (2003, 2011), O’Neill y Williamson (2012), Richard Dagger (2006) o Alex Gourevitch (2011). En lengua castellana hace años que viene trabajándose sobre diferentes aspectos del pensamiento republicano. Antoni Domènech (2004, 2005), Jordi Mundó (2005, 2006b), María Julia Bertomeu (2004, 2005), Daniel Raventós (2007) y David Casassas (2005, 2011), son algunos ejemplos.

ideológicas de la revolución y la independencia. La disputa fundamental giraba alrededor del cuestionamiento de la libertad individual –característica fundamental con la que se identificaría a sí misma la Norte América actual– como valor político predominante en los primeros años de la república. Según esta nueva historiografía, los principios políticos que prevalecieron en el periodo fundacional fueron más bien los de la virtud cívica y los del gobierno mixto o balanceado, un “hallazgo” que pondría en cuestión las bases supuestamente liberales del país. Esta controversia vehiculizó el cambio de paradigma en el sí de la historiografía de mediados de siglo pasado⁶. Desde aquél entonces, el debate se abrió y alcanzó importantes resonancias en otros campos de estudio, como en la filosofía política, así como en la misma interpretación constitucional y el propio sistema político y partidista del país. Así, hasta la emergencia de la nueva historiografía de mediados de los sesenta, la historia oficial norteamericana se habría caracterizado por dibujar una historia de tintes explícita y exclusivamente liberales, cuya génesis estaría protagonizada por la libertad individual como valor político fundamental⁷.

Antes de ese cambio de paradigma, algunas obras ya se habían avanzado en ese debate antes de la primera mitad de siglo. Tal es el caso de *American in Midpassage* de Charles y Mary Beard (1939), así como otros trabajos del primero publicados a principios de siglo⁸. Pocos años después, otras obras de importancia terminarían de asentar el interés académico sobre la tradición republicana. En esta línea destacaron sobre todo la obra magna *The Republic. Conversations on Fundamentals* del mismo Beard (1944), y en segundo plano, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy* de Douglass Adair (2000). Tal como apuntamos anteriormente, ya entrados en la década de los sesenta, el “giro republicano” marcaría un punto de inflexión en la historiografía dominante. Como señala Mark Hulliung (2002), la eclosión definitiva del programa de investigación republicano norteamericano empezó con tres obras clave que, aunque de un modo distinto, contribuyeron a configurar lo que se convertiría en la nueva matriz interpretativa del republicanismo norteamericano.

Por un lado, *The Ideological Origins of the American Revolution* de Bernard Bailyn (1967) que se convirtió en una obra de referencia en este campo de estudio, empleando fuentes secundarias (panfletos, folletos y documentos políticos), consolidando esta metodología dentro del campo de la historiografía. Lo que Bailyn enfatizaba era un hecho que más adelante analizaremos, pero que en los años de publicación de su obra irrumpía de un modo verdaderamente novedoso, a saber, la continuidad histórica entre los movimientos políticos de 1760 y los del periodo pos-revolucionario. El libro de Bailyn fue una fuente de inspiración para posteriores trabajos, como *The Creation of the American Republic* de Gordon S. Wood (1969), y poco después, *The Machiavellian*

6 Para Sunstein (1988: 1548-1563), esos trabajos iniciales de carácter historiográfico giraban alrededor de cinco ideas políticas fundamentales que, en efecto, siguen vehiculizando buena parte del debate acerca del republicanismo. Estas ideas son las de la deliberación, la igualdad política, el universalismo y el *agreement* político como ideal regulativo de la política, la ciudadanía y el constitucionalismo.

7 La mayor defensa de las raíces liberales de la tradición política norteamericana, véase: Hartz (1955). Lynd (1969) ofrece una de las mejores contrarréplicas a esta perspectiva.

8 Por ejemplo, *Contemporary American History* (1914) o *Economic Origins of Jeffersonian Democracy* (1915). En esta investigación también se referencia otra de sus obras, *The Economic Basis of Politics* (1947), publicada originalmente en 1922 que supuso un verdadero desafío a los estándares académicos norteamericanos de entonces.

Moment de J. G. A. Pocock (1975), en el que el autor reclamaba la herencia del humanismo cívico florentino en la tradición republicana atlántica.

Según Pocock, “la Revolución y la Constitución americanas de alguna manera conforman el último acto del Renacimiento cívico”, en que “las ideas de la tradición del humanismo cívico –la mezcla entre el pensamiento aristotélico y el maquiavélico respecto del *zoon politikon*– proveyeron una clave importante a las paradojas de las modernas tensiones entre la auto-conciencia por un lado y las conciencia de la sociedad, de la propiedad y la historia, por el otro” (Pocock, 1975: 462). Para el autor, el republicanismo norteamericano estuvo totalmente influenciado por la filosofía Whig y los revolucionarios ingleses de la *Glorious Revolution* de 1688, cuya influencia les habría llegado principalmente a través de James Harrington y su *A Commonwealth of Oceana* de 1656. Esta filosofía inglesa, destacaba Pocock, había bebido previamente de las fuentes del pensamiento clásico florentino. Sería particularmente Maquiavelo y sus ideas sobre el balance de poderes y la virtud cívica ciudadana, quien tendrían un mayor impacto en el pensamiento de la joven República. Por eso la Revolución americana representaba “el gran momento del Renacimiento” más que el del pensamiento liberal. Para Pocock, la corriente republicana de fondo que nutría la guerra inglesa, llegaría hasta las costas del Nuevo Mundo de la mano de los primeros colonos británicos, cuya conciencia política estaría igualmente impregnada por esta síntesis-tensión entre la virtud cívica republicana y la corrupción engendrada por la riqueza y la floreciente práctica comercial que tanto enfatizó Maquiavelo en sus *Discursos*.

La obra de Pocock puede entenderse también como una enmienda a *The Liberal Tradition in America* publicada por Luis Hartz en 1955, y que fue quizás uno de los mejores exponente de la perspectiva liberal como patrón conceptual a partir del cual interpretar la historia americana. Su obra se sirvió de las emergentes teorías de la modernización, que en los años sesenta y setenta presentaron la historia de los Estados Unidos como la evolución lineal de esta modernización liberal que, a su vez, se entendía como el producto idiosincrático de la trayectoria histórica americana⁹. La mayoría de historiadores en esta línea coincidían en dos puntos clave. Primero, en identificar los Estados Unidos como un país libre de la nobleza feudal propia de la vieja Europa, y segundo, en negar la existencia del masivo y desposeído proletariado del viejo continente. El resultado de esta particular lectura habría sido la ausencia de los valores asociados al conservadurismo y al socialismo más extremos que habrían protagonizado el convulso proceso de modernización europeo cristalizando en distintas organizaciones políticas enfrentadas entre ellas¹⁰. Los Estados Unidos serían así el país donde una pujante clase media se habría erigido como la fuerza hegemónica, creadora y portadora de una *sola* ideología que impregnaría todo el escenario político, a saber, el moderno liberalismo político. En resumen, mientras estas teorías de

9 Algunos nombres asociados con el paradigma de la modernización en la ciencia política norteamericana, son Smelser, Eisenstadt, Levy y Hoselitz. El más ilustrativo es quizás Walt Rostow y su famoso *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (1960), donde identifica cinco estadios en el desarrollo histórico de las sociedades, desde las tradicionales hasta el sistema de producción capitalista de la década de 1960.

10 “No es por accidente”, asegura Hartz, “que en América, donde ha existido una ausencia de tradición feudal, también tiene una ausencia de tradición socialista. Los orígenes velados del socialismo en todo occidente deben hallarse en el *ethos* feudal. El *ancien régime* inspiró tanto a Rousseau como a Marx” (Hartz, 1955: 6).

la modernización tendían a interpretar el pasado en base a las preconcepciones y lugares comunes del presente, la nueva historiografía académica fue más partidaria de regresar a las fuentes y autores originales, reexaminando el vocabulario y el discurso de los padres fundadores.

Como vimos hasta aquí, con las obras seminales de Bailyn, Wood y Pocock, el grueso de la historiografía norteamericana parecía experimentar un cambio de ciclo que empezaba a cuestionar la supuesta trayectoria liberal desde el periodo de la Independencia. Por eso, la mayoría de trabajos de mediados de la década de los setenta incluyen, además del periodo de 1776, la etapa constitucional de 1780 y 1790 y la presidencia de Jefferson hasta 1809. La discusión se cernía entonces en identificar los elementos republicanos clásicos que presentes en el escenario político de esas tres décadas. En lo que parecía coincidir el grueso de la historiografía era en el hecho de que durante ese periodo se hallaron en pugna, por un lado, la práctica de la virtud cívica de ascendencia clásica y, por el otro, el interés particular asociado al floreciente comercio (MacGilvray, 2011: 58-63). Así, el periodo fundacional habría escenificado el choque entre los vestigios del republicanismo clásico con el moderno y pugnaz liberalismo comercial (*Ibid.*: 83 y ss.). Sin embargo, para autores como Wood, Beard o Richard, la influencia de la ideología republicana de herencia clásica podía reseguirse, por lo menos, hasta el primer decenio del siglo XIX. Para estos autores, la discusión no debía cernirse tanto sobre la supuesta inflexión histórica que supuso el paso del republicanismo clásico al moderno liberalismo, sino más bien sobre la sustitución del primero por el moderno republicanismo. La enmienda a los fundamentos liberales de los Estados Unidos, empezaba a trascender el estricto marco de la disciplina histórica y llamaba la atención sobre la “novedad” del carácter republicano de la revolución americana, algo que interpelaba directamente al *mainstream* de las ciencias sociales anglosajonas posteriores a la segunda Guerra Mundial.

Del mismo tenor, digamos melancólico, que atravesaba el trabajo de Pocock –quien creía que América estaría fundada sobre “el miedo a la modernidad” (1972: 122), estaba también impregnada la obra de Hannah Arendt, *On Revolution* publicada en 1963. En su trabajo, la filósofa advertía de que los *founders* fueron más bien partidarios de “rescatar las libertades perdidas”, un carácter más bien conservador que consecuentemente pondría en tela de juicio el propio carácter revolucionario de esos protagonistas. Arendt se anticipaba algunos años a Pocock en identificar una ascendencia florentina y humanística en la obra de los padres fundadores quienes, a su vez, habrían realizado un “esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu de las instituciones de la antigüedad romana” (Arendt, 1988: 38). La autora, sin embargo, no coincidiría con aquél sobre el lugar que ocupó *A Letter Concerning Toleration* (1689) y *Two Treatise of Government* (1690) de John Locke (2003) en el devenir del republicanismo americano. Mientras que para Pocock el pensamiento lockeano había permeado la obra de los *founders*, para Arendt habría sido al revés, pues sería Locke quien se habría imbuido en la ideología republicana de los primeros colonos.

Sea como fuere, la estela del pensamiento lockeano es incuestionable en la obra escrita y política de los revolucionarios norteamericanos, particularmente en su constante referencia al principio de la virtud y de los derechos naturales. La huella de este iusnaturalismo lockeano había sido igualmente visible en la obra del revolucionario Thomas Paine (1737-1809) y sus influyentes *Common Sense* de 1776 y *Agrarian Justice* de 1796, así como en los diferentes movimientos revolucionarios independentistas y anti-esclavistas de la región caribeña y luego latinoamericana.

Para algunos, hallar la huella lockeana en la tradición americana significó un claro indicativo de las raíces auténticamente republicanas clásicas en la obra de los *founders*. Para otros, sin embargo, esta huella lockeana indicaba más bien lo contrario, esto es, la conversión del republicanismo clásico de los revolucionarios americanos al moderno liberalismo comercial y al “individualismo posesivo” que supuestamente caracterizarían la obra de John Locke (Macpherson, 1962)¹¹.

El impacto de las teorías de la modernidad sobre el republicanismo clásico seguiría marcando el debate en la academia americana. Ya fuera porqué los pilares clásicos del republicanismo quedaban cuestionados por el advenimiento de la modernidad, o porque esa modernidad suscitó la emergencia del moderno republicanismo o del liberalismo moderno, el caso es que la historiografía norteamericana centró su atención sobre ese cambio de época. El florecimiento del liberalismo político y el capitalismo económico quedaban así identificados como el principal desafío a las raíces republicanas características del periodo de la independencia. Algunos como los ya citados Beard y Beard (1939) y Wood (1969), defenderían que el nuevo capitalismo de mediados del siglo XIX, en realidad, se vio troquelado por esa misma herencia republicana.

Otros, como Mark Hulliung, serían más partidarios en identificar en el partido republicano-democrático de Jefferson y en el federal de Adams y Hamilton los primeros valores políticos y las prácticas comerciales del moderno capitalismo. Así, mientras Hamilton y Madison representaron una versión más mercantilista, los republicanos de Jefferson habrían defendido a un proto-capitalismo basado en el “libre comercio internacional, el *laissez-faire* doméstico, la agricultura y la guerra de expansión al oeste” (Hulliung, 2002: 8). Por parecidos cauces discurre la obra de Joyce Appleby al defender que “los granjeros, pequeños agricultores, comerciantes urbanos y aspirantes a profesionales entraron al partido de Jefferson tan pronto como éste les alertó del programa de Hamilton”. Frente al programa hamiltoniano, el partido jeffersoniano habrían encarnado ese espíritu productivista y comercial del naciente liberalismo económico que anunciaba el cambio de la mentalidad política clásica a una “atmosfera de moderno liberalismo” (Appleby, 1992: 295).

Más recientemente, hacia finales del siglo XX, otros autores retomaron estas parecidas discusiones que cosecharon un asombroso impacto intelectual. Obras de referencia en ese momento fueron *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) y *Liberty Before Liberalism* (1998) de Quentin Skinner. La obra de Skinner ya mostraba algo que desde entonces ya no haría sino acrecentarse, a saber, una marcada tendencia hacia la convergencia entre las disciplinas de la historia y la filosofía política contemporáneas. En este sentido, pero con menor renombre y difusión, fue la prolífica investigación de *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, publicada por Carl J. Richard en 1995. Richard repasa la obra intelectual de la mayoría de padres fundadores

11 El “individualismo posesivo” se refiere a que el individuo es propietario de “su propia persona y de sus capacidades” y es por ello libre (Macpherson, 1962: 3). Veremos las implicaciones que esta asunción tiene para la teoría del derecho natural en la segunda parte de esta investigación. Por ahora, lo interesante es que para su teoría, el individuo “no puede enajenar toda la propiedad de su propia persona [pero] puede enajenar su capacidad de trabajo” (*Ibid.*: 264). La distinción no es trivial, pues la distinción filosófica y jurídica acerca de la capacidad de enajenación de las “propiedades” (sobre uno mismo, su trabajo, sus derechos básicos, etc.) constituye uno de los ejes centrales de la discusión política republicana, no sólo en la antigüedad clásica, sino sobre todo en el contexto de la revolución industrial y los masivos procesos de proletarización europeos de mediados del siglo XIX.

para revelarnos su verdadero marco de referencia filosófico e ideológico. Para Richard, la revolución y la independencia americanas se caracterizaron por ser una adaptación *ad litteram* de los preceptos republicanos clásicos, aunque destacar también la mediación histórica de los Whigs ingleses y los *commonwealthmen*. Para el autor, sin embargo, éstos últimos se diferenciaron bien poco de sus predecesores greco-latinos, por lo que puede hablarse de una influencia “directa” de los clásicos sobre la obra de los *founders* americanos. La tradición intelectual clásica habría tenido un impacto tan marcado en la política norteamericana del periodo fundacional que no habría sido hasta años después con la ratificación constitucional que se expresaría “la derrota del clasicismo [la revolución e independencia]” a manos del anti-clasicismo [la Constitución]” (Richard, 1995: 233).

Como se mostrará en los dos capítulos siguientes, la cuestión fue más compleja que todo eso, pues el debate que aquí nos ocupa no es meramente escolástico, sino contextual y situado. Lo que tratamos de hacer no es pues comparar, medir y amoldar el pensamiento de los *founders* acorde a un arquetipo de filosofía política o de ideología determinada, sino tratar de comprender su pensamiento político de acuerdo a las cambiantes circunstancias de finales del siglo XVIII. En otras palabras, lo que nos interesa abordar es el modo en cómo las transformaciones de orden político, económico y sociológico impactaron en la filosofía política de los *founders*, y en cómo ésta, a partir de su herencia clásica, supo hallar fórmulas para adaptar sus postulados normativos a esa nueva realidad. Esa nueva realidad básicamente obedecía a dos fenómenos: la aparición de los nuevos y grandes estados monárquicos burocráticamente regimentados, y la primeriza configuración y extensión de mercados de tipo proto-capitalista (sobre todo de la moneda, la fuerza de trabajo y los bienes naturales, pero también del comercio exterior, la industria y la agricultura interiores).

El pensamiento político de Jefferson es especialmente relevante en este cambio de ciclo histórico, y particularmente ilustrativo de las tensiones, contradicciones y aciertos que el pensamiento republicano experimentó a caballo de los siglos XVIII y XIX. Su teoría política estuvo totalmente influenciada por los textos de los clásicos, aunque nunca diferenció entre griegos, romanos e ingleses. Las de Homero y Virgilio fueron sus obras de referencia, a las que sumó Solón, Tucídides, Heródoto, Demóstenes y entre otros¹². De hecho, muchas de las notas en su correspondencia privada en que solía referenciar a muchos de estos escritores estaban escritas en latín y griego (Richard, 2009: 31). Cree, como ellos, en el mismo concepto de libertad republicana. Cree, como los clásicos, en un mundo social escindido en clases en pugna constante entre ellas, donde el diseño político-institucional debe hallar formas de erradicar las fuentes de dominación y dependencia que las someten las unas a las otras. Cree, como los clásicos, en un cierto ideal pastoral, de acuerdo al cual la República debe reposar sobre una economía eminentemente agraria. Pero cree, como los modernos de finales de siglo XVII y XVIII, que ese ideal de libertad debe apuntalarse con nuevos derechos y principios constitucionalistas y iusnaturalistas aportados por el pensamiento salmantino y lockeano. Si bien es cierto que la

12 Muchos en la línea jeffersoniana, empezaron a considerar los discursos del ateniense Demóstenes en contra del Rey macedonio Philip II como modelos retóricos superiores a los de Cicerón, puesto que el carácter directo y conciso del primero se amoldaba mejor a las demandas democráticas de los independentistas. Para una comparación entre el tipo de fuentes clásicas citadas por los *founders*, véase: Richard (2009: 47 y ss.).

filosofía política de Jefferson parte del marco interpretativo y normativo del republicanismo clásico, también es cierto que forma parte de la filosofía de los derechos humanos modernos.

Cree también, como el grueso del republicanismo del siglo XVIII, que debido a las nuevas circunstancias políticas, a la multiplicidad de intereses y facciones en la sociedad y la extensión de los nuevos estados, que el moderno diseño político-institucional republicano debe buscar nuevas respuestas. Toma de los clásicos la idea de la representación política, a la que añade un nuevo sistema de pesos y contrapesos y nuevos mecanismos de representación política. Defiende la configuración de un legislativo bicameral, pero encuadra esta medida pretendidamente aristocrática a la moderna teoría del gobierno fiduciario y la soberanía popular.

Como los modernos, cree también en las virtudes de la libertad de comercio y de la actividad productiva mercantil, y es un férreo detractor de los impuestos y aranceles para el comercio interior. Es, en efecto, un defensor de la institución del mercado, entendido como aquél espacio de concurrencia mercantil conformado por pequeños productores privados asociados –libremente, en cuanto recíprocamente libres–. ¿Lo convierte todo ello en un precursor del primerizo liberalismo económico estadounidense? Creemos que no, más aún cuando su concepción de los derechos de propiedad dista notablemente de aquellos defendidos por el liberalismo doctrinario del siglo XIX, esto es, la propiedad privada entendida como el derecho ilimitado del titular sobre un recurso o bien externo que retiene de un modo exclusivo y excluyente.

Tal como se mostrará en la segunda parte de esta investigación, es difícil amoldar el pensamiento económico y sociológico de Jefferson al del proto-capitalismo y el liberalismo económico decimonónico. Igual como los clásicos republicanos, Jefferson fundaba su economía política en la propiedad inmueble de la tierra y, aunque la emergencia de los nuevos mercados lo llevó a defender también los beneficios del comercio y de la industria, siempre abominó la especulación monetaria y la economía financiera y rentista en general. Como se verá, sus principios de economía política tienen que ver con el axioma republicano clásico del control de los productores libres de los procesos de creación y distribución del producto y la riqueza social. En otras palabras, la economía política jeffersoniana entronca más con la lógica de la economía política clásica y con el republicanismo comercial de Adam Smith, que con los principios económicos del liberalismo doctrinario de Constant, Guizot y Renan del siglo XIX¹³.

1.2.2. Republicanismo historiográfico ante la Revolución francesa

Al otro lado del Atlántico, la historiografía oficial de la III y la IV República francesa siguió otros derroteros, tanto en el ámbito académico, como sobre todo en el discurso y la práctica política reales. En Francia el discurso académico y político nunca cuestionó –por lo menos explícitamente– el inherente carácter republicano de la fundación del país y de su propia historia, como sí lo harían los trabajos Hartz y otros en los Estados Unidos tal como acabamos de ver.

13 Davis Casassas recuerda que “La ontología política subyacente al cuerpo doctrinal que conforma lo que se ha dado en llamar ‘liberalismo doctrinario’ apunta a un mundo radicalmente distinto al que aspiraban los filósofos de la tradición en la que se ubica Adam Smith (Casassas, 2010: 97).

Según Joaquín Miras, la centralidad del carácter republicano de la propia historiografía francesa es algo que “todas las fuerzas políticas se verán, en lo sucesivo, en la necesidad de asumir” (Miras 2005: 63). Lo que sí estuvo en disputa fue el carácter democrático de la revolución, particularmente del periodo jacobino de 1792 y 1794 con Maximilien Robespierre al frente.

Durante las tres últimas décadas, desde las posiciones académica y política más conservadoras, se trató de refutar la historiografía que señalaba el origen de la democracia contemporánea en la Revolución francesa, para de ese modo poderse apoderar de esta palabra (Miras, 2004: 143)¹⁴. Para ello se dio publicidad incluso a autores contrarios a la misma Revolución, como por ejemplo Edmund Burke¹⁵. A esta empresa contribuyó decisivamente el trabajo de François Furet quien, por encargo del presidente socialdemócrata François Mitterrand, se encargaría de diseñar unos festejos del bicentenario de la Revolución donde Robespierre y la experiencia del Gobierno revolucionario habrían desaparecido¹⁶. De este modo, con la publicación de *Penser la Révolution française* de 1978, Furet ya habría iniciado la primera ofensiva del “revisionismo contra la interpretación social de la Revolución francesa” (Belissa y Bosc, 2013: 111).

Inicialmente, los responsables de la historiografía oficial fueron los mismos políticos termidorianos para quienes Robespierre seguía representando un rival político y un desafío al que, incluso estando muerto, había que abatir. Por ello, tal como muestra Yannick Bosc, la imagen del revolucionario y de sus años en el poder, desde su muerte hasta el día de hoy, se ha vestido con una aurea de “leyenda negra”, según la cual Robespierre no habría sido más que un sádico y sediento ambicioso del poder monárquico (Bosc, 2013a; Belissa y Bosc, 2013: 102-114, 237-238; Gauthier, 1992: 112-126). Quizás la muestra más ilustrativa de esta lectura termidoriana –iniciada incluso antes de su muerte–, puede hallarse en el girondino Jean-Baptiste Louvet (1760-1797) y su *Accusation contra Maximilien Robespierre (1792)*¹⁷, donde le acusa de pretender erigirse en dictador, no de una revolución burguesa –como comúnmente se identifica hoy la revolución francesa–, sino de una auténtica tiranía, la de los jacobinos y la del terror. Esta tiranía habría estado capitaneada por “la facción disruptiva, escolta del terror y siempre precedida de sangre humana”. Para el autor, estos conspiradores “comenzaron su reinado rápidamente, avanzando hacia su objetivo sobre los escombros de toda autoridad y de toda reputación”. Del mismo modo habría procedido Robespierre “a quien el poder dictatorial devoró de sed” (Louvet, 1792: 13).

Por su lado, el Diputado Courtois, el miembro de la convención que más empeño puso en extender esta “leyenda”, fue el mismo encargado de dirigir la comisión que debía estudiar los

14 Para analizar el debate sobre la Revolución a raíz de los festejos del bicentenario, véase el número 91 de la revista *Raison Présente*, publicada el segundo semestre de 1989, así como Belissa y Bosc (2013: 231-253).

15 Con la publicación de *Reflections on the French Revolution* de 1790, Burke (1951) habría escrito uno de los primeros trabajos anti-jacobinos de la historia. Burke sabía que en Francia se daban las condiciones para que la revolución tuviera un resultado muy distinto al americano y se adelantó, por ello, al discurso anti-democrático del liberalismo doctrinario decimonónico.

16 Para abordar con más precisión la estrategia revisionista de Furet, véase: Sledziewski (1989).

17 Es revelador el hecho de que la misma imprenta de la Convención Nacional imprimiera la sorprendente cifra de 15.000 ejemplares de dicha acusación, más aun en un momento en que Robespierre y el partido Jacobino eran todavía una fuerza minoritaria en la Asamblea.

documentos de Robespierre a fin de condenarlo por traición. El informe de Courtois se publicará de nuevo en 1828, convirtiéndose así en uno de los textos más influyentes de la “literatura” sobre Robespierre que seguiría hegemonizando la historiografía oficial hasta bien entrado el siglo XX. Para Courtois, “Robespierre echó la primera semilla de esta doctrina terrible [el terror], que fue recogida con demasiado entusiasmo por numerosos sectarios” y “quería llevar a los hombres a la tiranía, por lo que hizo su libertad odiosa” (Courtois, 1828: 2-4).

La idea central del relato termidoriano estaba clara: la Constitución jacobina de 1793 era, por definición, la homologación jurídica de un sistema anarquista en el que Robespierre se pudiera auto-proclamar rey o emperador. De este modo, mientras el discurso termidoriano potenciaba la idea de un Robespierre tiránico y una revolución anárquica, la concepción de la revolución francesa como una o la primera “revolución burguesa” se demoraría todavía unos cuantos años más en llegar. Y es que, hasta principios del siglo XX, esta imagen del “monstruo sanguinario” todavía impregnaba buena parte del relato oficial. Esta lectura tiránica de la revolución fue de la mano del profesor, historiador y escritor Hippolyte Taine (1828-1893), y más tarde, del historiador católico Augustin Cochin (1876-1916) y del igualmente historiador, Pierre Gaxotte (1895-1982), quienes defenderán esta visión contra-revolucionaria y monárquica de la revolución. En verdad, esta visión se remonta a años antes donde merece especial atención Boissy d’Anglès (1756-1826), acaso el mayor exponente de la derecha termidoriana, y uno de los mayores difamadores de la Constitución de 1793, la cual no sería más que la “tiranía de la anarquía”.

Declaramos todos unánimemente que esta constitución no es más que la organización de la anarquía, y esperamos de vuestra sabiduría, de vuestro patriotismo y de vuestro coraje que en lugar de dejarse engañar con palabras vanas sabrá, después de haber inmolado a sus tiranos, sepultar su odiosa obra en la misma tumba que les devoró¹⁸.

En la difusión de esta reconstrucción termidoriana, cabe también mencionar el empeño de Edmond Louis Alexis Dubois-Crancé (1747-1814), para quien Robespierre había sido “el villano más peligroso para la libertad de toda la coalición de déspotas”¹⁹. Sin embargo, en la Francia de mediados del primer tercio del siglo XIX, toman el relevo a los termidorianos autores tan influyentes como Benjamin Constant (1767-1830), acaso uno de los mayores responsables de conceptualizar el moderno liberalismo doctrinario decimonónico asentado sobre las bases anti-robespierristas y anti-jacobinas establecidas por termidor. Al definir la libertad en términos liberales –donde la igualdad ante la ley equivaldría a la supuesta igual libertad de todos–, se excluía así la experiencia y la filosofía del ala más revolucionaria y su concepción de la libertad republicana *iusnatural*.

El pretexto de tal exclusión habría sido el supuesto intento por parte de esta ala revolucionaria de oponerse a ese ideal de libertad atacando la misma idea de propiedad privada preconizada por Constant y otros, verdadero eje alrededor del cual se asentó buena parte de los presupuestos de ese

18 *Projet de Constitution* que Boissy d’Anglès propuso a la Comisión termidoriana, en: Anglès (1795: 19).

19 Citado por Bosc (2013a: 96).

liberalismo doctrinario decimonónico²⁰. En este sentido, jugaron un papel determinante autores como Jean-Baptiste Say (1767-1832), probablemente el mayor precursor del liberalismo económico francés, así como su amigo, el utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832). Ambos coincidieron en identificar en los principios en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1793 la encarnación jurídica de ese terror y la institucionalización de la misma anarquía. Bentham rompía así con la tradición emancipadora y iusnatural en que se inscribía la filosofía de los derechos humanos. Apenas unas semanas después de discutirse la nueva Constitución termidoriana de 1795, Bentham que entonces residía en Francia, publica sus *Nonsense upon stilts*, donde contraponía los artículos de la Constitución de 1795 con los de la jacobina de 1793.

No saben de lo que hablan en nombre del derecho natural y sin embargo quieren que sean imprescriptibles: impermeables al poder de las leyes, sopesando la ocasión para apelar a los miembros de la comunidad a resistir a dichas leyes. ¿Cuál era pues su propósito en declarar la existencia de los derechos imprescriptibles, sin especificar la señal que nos indique cuál es su terreno? Este y ningún otro: ejercitar y entretener un espíritu de resistencia contra todas las leyes, un espíritu de insurrección contra todos los gobiernos²¹.

Resaltan aquí las coincidencias de Bentham con la posición de Burke de 1790, puesto que ambos tratan de construir una imagen de la democracia como la anarquía y la tiranía con el cual poder justificar normativamente aristocracias europeas del primer tercio del siglo XIX donde sólo los propietarios disponían de todos los derechos políticos reservados a los “ciudadanos activos”. La lectura tiránica y anárquica de la Revolución impregnaría el primer tercio del siglo XIX, cuando los revolucionarios republicanos y las primeras corrientes socialistas toman el relevo en la reconstrucción historiográfica de la revolución francesa.

En general, puede decirse que socialistas, comunistas y republicanos de la década de 1830 asumen un discurso abiertamente partidario de la revolución y de la figura de Robespierre. Sin embargo, proponen una lectura descontextualizada del mismo que, en cierto sentido, lo deshumaniza e idealiza a punto de perder su verdadero carácter histórico. En esta línea argumentativa encontraremos también a Philippe Buonarroti (1761-1837) quien inaugura la primera revisión positiva de la imagen del revolucionario francés y su partido jacobino. Buonarroti publica en 1828 su famosa *Conspiración de los iguales* (también conocida como la *Conspiración de Babeuf*) que vincularía directamente y por vez primera de un modo explícito, la revolución francesa y el derecho natural de la existencia propios de Robespierre, con el ulterior socialismo. Esto es,

20 El grueso de la crítica conservadora al ala más radical de la Revolución francesa no sólo fue dirigida a Robespierre. Mably ya habría sido objeto de duros ataques por parte de uno de los ilustres liberales de raíz termidoriana, Benjamin Constant, cuando este lo relacionaba con el incorruptible, al sentenciar que “la obra de Mably sobre la legislación o los principios del derecho, es el código del despotismo más completo que uno pueda imaginar. Combina tres principios, 1. La autoridad legislativa es ilimitada, se extiende sobre todo y todo se inclina delante de ella, 2. La libertad individual es una maldición, si usted no puede destruirla, límitela lo máximo posible, 2. La propiedad es un mal: si usted no puede destruirla, debilite su influencia de todos modos: en esta combinación tendréis la Constitución de Constantinopla y la de Robespierre”. (Citado por Bosc, 2013a: 100).

21 Citado por Bosc (2013b: 161).

Buonarroti será el primero en defender la raíz robespierrista en el proyecto proto-socialista de Babeuf. Como veremos en el tercer apartado de esta investigación, para Buonarroti, Robespierre y Babeuf defienden el mismo proyecto social encarnado en la exigencia del derecho natural –a la existencia– y llamado democracia plebeya.

La lectura de los militantes revolucionarios de la década de los treinta retoma la defensa de la filosofía de los derechos humanos, y rescata del proyecto jacobino su empeño por extenderlos a las capas desposeídas del proletariado urbano. Para buena parte de ellos, Robespierre habría sido el máximo representante de la revolución, reivindicado por su rectitud moral y política y por su obra en la difusión del “evangelio” democrático. La imagen de un demócrata radical defendiendo la causa de los pobres y excluidos, sería un retrato que casaría bien con la imagen idealizada que se habría formado del *incorruptible*. En esta representación coincidieron autores como Étienne Cabet (1788-1856), Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865) y Pierre-Henri Leroux (1797-1871). Por su parte, el republicano y socialista defensor de Robespierre, Albert Dulin de Laponneraye (1808-1849). Louis Blanc (1811-1882) también se sumaría a esta idea de un Robespierre “cristianizado” o idealizado. En resumen, si en el periodo realista y termidoriano se había difundido la “leyenda negra” de Robespierre, los militantes socialistas y republicanos de los años treinta habrían construido, por contraste, la “leyenda dorada” del revolucionario Belissa y Bosc, 2013a: 137-155).

Los socialismos de mediados del siglo XIX no tomarán esta perspectiva, puesto que la “leyenda dorada” entraría en confrontación con la interpretación “burguesa” de la revolución que debería permear en buena parte del socialismo de después de la segunda Guerra mundial. A Robespierre se le identificaría entonces como el instigador de la “revolución burguesa”, rechazando la visión proto-comunista sugerida por Babeuf. Según la nueva perspectiva, Robespierre habría fallado “confundiendo 1789 con la antigüedad”, puesto que “a fin de cuentas, habría dirigido una revolución burguesa” (Labica, 2005: 19). Mientras que para los seguidores de Babeuf, los comunistas y socialistas de 1830, la virtud republicana y la abnegación a la causa revolucionaria de Robespierre serían las señas de la devoción a la causa de la humanidad, para los socialismos a partir de 1850 esta interpretación cristianizada quedaría eclipsada por un fuerte sentimiento anti-religioso y anti-clerical. En esta línea trabajó Jules Michelet en su *Histoire de la Révolution française* (1847-1853), quien fue el primer republicano en criticar abiertamente al jacobino. Partiendo de la crítica termidoriana, Michelet reconstruye una imagen totalmente inquisitorial del revolucionario. Al respecto, Albert Mathiez se preguntará estupefacto cómo podía ser que en 1830 la conexión entre los revolucionarios jacobinos y el nuevo socialismo fuera tan clara, y que por el contrario, hacia finales de siglo esto fuera imposible de defender²².

De esta lectura anti-robespierrista del socialismo utópico de 1850, destaca Louis Auguste Blanqui (1805-1881). Su la *Histoire des Girondins* redactado durante su cautiverio, rápidamente recibe la amplia aprobación de las filas socialista. Blanqui hace una lectura anti-robespierrista donde este aparece como un “moderado” defensor, en última instancia, del orden burgués contrario al

22 Esta reflexión proviene del discurso *¿Por qué somos robespierristas?* que Albert Mathiez pronuncia el 14 de enero de 1920 en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, donde critica duramente la degeneración en que ha caído que el tardo-republicanismo francés tras la primera gran guerra (Mathiez, 1958).

movimiento popular. Los verdaderos revolucionarios no habrían sido los jacobinos robespierristas, sino los heberistas “descristianizadores” de la Comuna, los “verdaderos” ateos revolucionarios (Belissa y Bosc, 2013: 163). Según esta visión, el “catolicismo” robespierrista habría pretendido instaurar su dictadura a través de la restauración del pasado. Esta lectura convirtió a Danton en héroe revolucionario, quien habría encarnado la verdadera “patria en armas”. La figura de Danton se plegaría a las demandas de estos autores y sus necesidades interpretativas, puesto que él mismo habría sido víctima del Terror.

En esta línea trabajó también Jean Jaurès (1856-1914), uno de los historiadores franceses de la revolución más influyentes. Para Jaurès (1968), la oposición entre la Gironda y la Montaña habría sido meramente táctica, pues, en el fondo, la revolución no habría representado un verdadero enfrentamiento de clases. Según Jaurès, la de Robespierre fue una pretensión democratizadora, pero incapaz de aplicar un programa económico verdaderamente socialista moderno. De este modo, Jaurès abre la puerta a la primera interpretación de la revolución francesa como una revolución burguesa; una categoría de análisis que Albert Mathiez habría de refutar con ahínco en su prolífico trabajo, *La révolution française*, publicado originalmente en 1922. Serían los militantes y teóricos pro-soviéticos de inicios del XX, sin embargo, quienes alimentarían definitivamente esta tercera “leyenda” según la cual Robespierre habría sido el dirigente de una “revolución burguesa”, en efecto, de aquella que habría de preceder la *verdadera primera* revolución proletaria de 1917²³.

Dentro de esta órbita, el dirigente soviético luego repudiado por Lenin²⁴, Karl Kautsky y su *Revolución Social* de 1902 aparece como uno de los máximos influyentes en esta interpretación burguesa, según la cual, “el gran trastorno que se inició en Francia en 1789 se ha convertido en el tipo clásico de revolución” (Kautsky, 1916: 8). Su interpretación se transformaría en un verdadero lugar común para el pensamiento de la órbita soviética. Sin embargo, la gran dirigente socialista Rosa Luxemburgo, habría optado por una lectura sensiblemente distinta al identificar dentro del movimiento jacobino el embrión del ulterior partido socialista proletario de ascendencia revolucionaria. La historiografía de tradición marxista dominante durante las décadas de 1950 y 1960 recibe esta herencia intelectual a la vez que va adoptando una visión determinista en la que la historia de las sociedades se desarrollaría a través de una concatenación de estadios históricos, dentro de los cuales, la revolución “burguesa” francesa habría antecedido la revolución

23 Pues bien, la interpretación “burguesa” de cuño soviético, no estaba infundada, ya que habían sido ni más ni menos que Marx y Engels, quienes habrían establecido las bases para tal credo en *La Sagrada Familia*, al afirmar que: “Robespierre, Saint Just y sus partidarios sucumbieron porque confundían al Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa”. Además, añadirán Marx y Engels, no es sólo que la francesa sea una revolución burguesa igual como sus máximos dirigentes –Saint Just y Robespierre–, sino que los mismo postulados filosóficos de aquellos estaban fundados en la antigüedad, de tal modo que aparecían como desfasados u anacrónicos para el momento que debían afrontar los revolucionarios franceses: “Robespierre y Saint Just hablan expresamente de la libertad, de la justicia y de la virtud antiguas, cualidades del pueblo en sí. Los espartanos, los atenienses, los romanos, en el tiempo de sus grandezas, son pueblos libres, justos, virtuosos [...] habla de la virtud pública que ha hecho tan grandes maravillas en Grecia y en Roma”. Marx y Engels (1971: 142-3).

24 Véase la demoleadora crítica que de Kautsky realiza Lenin (1975).

“proletaria” soviética²⁵. Esta es, en gran parte, la argumentación de Georges Lefebvre, para quien el Comité de Salud Pública habría sido la vanguardia revolucionaria de la “pequeña burguesía” –en su lucha contra la nobleza y el feudalismo– y no del proletariado que debería precederle. Lefebvre “parece ignorar”, escribe Mathiez que el discurso sobre la subsistencia del 2 de diciembre de 1792, “es una crítica muy fuerte al liberalismo económico y una justificación de la regulación, cuya restauración exigía Robespierre. Entre otras cosas exigió la identificar el grano requerido para abastecer al mercado y penas severas para los especuladores”²⁶.

La profunda influencia en la década de los sesenta y setenta de la *Historia de la Revolución francesa* de Albert Soboul nutrió igualmente esta misma visión. Según Soboul, Robespierre habría lidiado política y tácticamente entre los *sans-culottes*, sin los cuales no podía hacer avanzar su revolución, y la naciente burguesía liberal, cuyos intereses fueron los preponderantes. No en vano, “el año II presenció el esquema de un régimen democrático social basado en un compromiso entre conceptos burgueses y aspiraciones populares” (Soboul, 1975: 11). Por ello, también parece compartir esta lectura de que los jacobinos se habrían convertido en la avanzadilla revolucionaria de la burguesía que debería lidiar con las exigencias y los intereses tendencialmente despóticos de los *sans-culottes* más radicales. Albert Mathiez, como anteriormente indicamos, no hace parte de esta lectura. Para el historiador francés, la supuesta dictadura ejercida por el Comité de Salud Pública no habría sido tal puesto que éste habría sido elegido y controlado por la misma Convención. La revolución no habría sido, pues, la dictadura de un ejecutivo burgués contra el pueblo llano, sino la *dictadura* del gobierno del legislativo (Mathiez, 1922, Libro III, cap.VI). Mathiez fue también el primero en rescatar la relación que Buonarroti estableció entre Robespierre y Babeuf, cargando tintas contra la ortodoxia marxista de las revoluciones burguesas y los estadios históricos revolucionarios (Mathiez, 1922, Libro I, p. 28, 356-7).

Del mismo modo como lo hizo el Directorio termidoriano y los gobiernos de la III República, también los pensadores del mundo soviético de inicios del siglo XX emplearon una muy particular lectura de la Revolución francesa que legitimara la teoría de los estadios históricos acumulativos para explicar la revolución proletaria. En resumen, a inicios de 1870 la Revolución francesa aparecía en el imaginario oficial como aquél experimento anárquico y tiránico que –como la Comuna de París de 1871– debía evitarse a toda costa. A su vez, la historiografía vinculada al mundo soviético y al socialismo ortodoxo desde el primer tercio del siglo XX tuvo también una responsabilidad importante en la reconstrucción de la figura de Robespierre y en la interpretación de la Revolución francesa en clave “burguesa”. Ambas visiones, la de la “leyenda negra” termidoriana y la de la “revolución burguesa”, se habrían sobrepuesto y retroalimentado hasta el punto de converger en la idea que actualmente acostumbramos a asociar a ese fenómeno y a ese dirigente revolucionario²⁷.

25 Para un análisis de los vínculos entre el jacobinismo y el bolchevismo, véase: Mathiez (1920) y Tamara (1989).

26 Citado por Bosc (2013a: 110)

27 Para un ilustrativo ejemplo de esta retroalimentación entre las dos “leyendas” de Robespierre, véase: Furet (1978). El antaño militante comunista, y pasado a las filas de liberales, bebió también de la “revolución burguesa” que luego transformaría en una “revolución de las élites” liberales. A su vez, habría defendido que la etapa jacobina de la revolución constituía la “matriz de todos los totalitarismos del siglo XX”. Citado por Gauthier (2013a: 402).

1.3. Filosofía política y neo-republicanismo académico

Tal como hemos visto, el programa de estudio republicano se inició como una discusión de carácter eminentemente historiográfico, ya fuera en los Estados Unidos o en Francia. No obstante, durante los últimos lustros se ha extendido hacia otras disciplinas, como la teoría social y la filosofía política. Como apuntamos, durante la década de los setenta del siglo pasado, el pensamiento republicano parecía disponer de todos los recursos necesarios para constituir un marco normativo destinado interpelar o contraponerse al liberalismo político de entonces. Tal como indicamos, Pocock (1972, 1975) habría preparado el terreno en esta dirección, y luego sería Skinner (1978, 1981, 1998) quien se encargaría de aunar los campos de la historia con los de la filosofía política y normativa, abriendo un amplio campo de investigación.

Es a caballo entre la historia de la ideas y la filosofía política y moral, que se han ido conformando las distintas aproximaciones al pensamiento republicano. Y es también en esta doble aproximación historiográfica y filosófica donde ha emergido uno de los debates más fecundos en el pensamiento político actual, esto es, la discusión acerca de la idea de la libertad. La obra del mismo Skinner es importante en este debate al defender un tercer concepto de libertad –de aquí el título *A Third Concept of Liberty* (2002)–, que habría antecedido la hegemonía del liberalismo moderno y que interpelaría la aceptada dicotomía berliniana de la libertad positiva (o de los antiguos) y la negativa (de los modernos). Otros engrosaron y siguen engrosando el debate acerca de esta naturaleza “negativa” o “positiva”, de los atributos de la libertad republicana, o de su contraposición a la libertad de tipo liberal²⁸. Por ahora, baste señalar el influyente impacto que tales estudios han supuesto para el desarrollo de la filosofía política y normativa actuales. Dejamos para el siguiente apartado la discusión acerca de la concepción republicana de la libertad.

Como señalamos al inicio de este apartado, la conceptualización que se ha realizado de la “ideología republicana” por parte del neo-republicanismo académico actual, se ha caracterizado por pretender una cierta formalización de dicha tradición de pensamiento. El objetivo fue conseguir un objeto de estudio –el republicanismo– que pudiera ser operacionalizable a fin de sistematizar el debate político-filosófico de carácter analítico de la academia anglosajona. Este empeño por operacionalizar, formalizar y modelar conceptualmente la tradición republicana, ha hecho pertinente para el neo-republicanismo su confrontación con una perspectiva liberal igualmente formalizada y operacionalizable. No es fácil hallar bibliografía actual sobre la filosofía republicana perteneciente al ámbito académico más hegemónico que no dedique una parte sustancial a explorar los argumentos, razones y diferencias del republicanismo respecto del liberalismo político. Algunos trabajos discuten el valor de la virtud cívica en el seno de las democracias liberales actuales; otros problematizan el concepto de la ciudadanía cosmopolita en un mundo complejo e interconectado²⁹. Conceptos tales como la virtud, la libertad, la ciudadanía

28 Por citar sólo algunos ejemplos del debate acerca de las distintas concepciones de la libertad, véase: Arneson (1985); Christman (2005); Dagger (2006); Epstein (1988); List (2006); MacCallum (1967); Nelson (2005); Pettit, (1996, 2002, 2003, 2006); Sunstein (1988); y Van Parijs (1995), entre otros.

29 Para una interesante descripción de este nuevo republicanismo, véase: Epstein (1988). Para un tratamiento

o la participación política, se erigen ahora como suculentos conceptos formalizables que, a menudo de modo des-historizado, se prestan al uso analítico de este neo-republicanismo.

De este modo, el campo de trabajo del neo-republicanismo académico se ha ido extendiendo, suscitado la reflexión de diferentes autores y autoras que, de un modo más o menos directo, se han ido pronunciando sobre los diferentes aspectos que ocupan al programa de estudio neo-republicano y su relación con el programa del liberalismo académico y político. Por citar sólo algunos de los ejemplos, encontramos plumas como las de la filósofa Hannah Arendt (1958) que enfatizan las particularidades de la democracia indirecta, la participación política y los principios de la autorrealización. Autores de corte más comunitarista, como Michael Sandel (1998), se interesan por el concepto de la democracia, la neutralidad del estado, las libertades positivas, las cuestiones acerca del patriotismo y el nacionalismo. Otros, como el liberal-igualitarista Will Kymlicka (1998, 2000) o el comunitarista Michael Walzer (1990), se centran más en aspectos como la pluralidad, la neutralidad, y los valores del pluralismo y la diversidad cultural. Por su parte, J. G. A. Pocock (1981), se fija más bien en los mecanismos de protección –los derechos– en el ejercicio de las libertades, la cuestión de la virtud y los deberes cívicos³⁰. Para el constitucionalista Cass R. Sunstein (2001), no sólo los derechos, sino también la negociación de éstos, es factor determinante en el proceder democrático, el sistema constitucional y los equilibrios deliberativos. Otros autores, como el mencionado Philip Pettit (1997, 2006), reavivarían el debate sobre la interpretación de la libertad negativa republicana en las sociedades de mercado y se consolidarán como obras de referencia en el campo de estudio del neo-republicanismo contemporáneo.

De todos modos, al tratar específicamente sobre filosofía política, la obra de John Rawls (1971, 2001) es de obligada referencia. Su trascendencia intelectual para la filosofía política en general, y para el neo-republicanismo en particular, es tan indiscutible que hasta Ronald Dworkin afirmó de ella que “hoy en día, los que hacen filosofía política deben trabajar según la teoría de Rawls o bien explicar por qué no lo hacen” (Dworkin, 1988: 183). Más allá del estricto marco de estudio del republicanismo, la teoría política académica *mainstream* de los últimos treinta años ha estado moldeada por lo que Norman Daniels ha llamado ‘rawlsismo metodológico’ (Pateman, 2002: 21). El primerizo utilitarismo del primer tercio del siglo XIX había puesto las bases para desvincular la reflexión filosófica normativa del marco conceptual de los derechos y de la sociología institucional propia de la economía política y del pensamiento político de raíz clásica. La evolución de este utilitarismo a inicios del siglo XX habría borrado definitivamente ese marco conceptual clásico, abriendo así la puerta al despliegue de a filosofía política inherente a la revolución marginalista y la consecuente teoría económica neo-clásica.

específico sobre el llamado neo-republicanismo, véase: Dagger (2006). Para una defensa del mismo como programa político propio, véase: Gaus (2003), Rivero (2005) o Velasco (2006), entre otros.

30 Según él mismo, “el vocabulario republicano [...] articula la concepción positiva de la libertad [...] Es la libertad *de* hablar, *de* asociarse, *de* entrar en relaciones con otros iguales, *de* tomar decisiones, *de* afirmar lo que su ciudad y uno mismo deben ser, *de* ser –en síntesis– el ser político que dicese sobre uno, y del que debe ser, por naturaleza. Es menos una libertad para hacer que de ser, menos una aseveración de derecho que un ejercicio de virtud. En efecto, la “libertad positiva” en el sentido del “humanismo cívico” de Pocock, se encuentra más relacionada con las múltiples posibilidades que ofrece la vida civil “que con las cerradas estructuras de la ley natural” (Pocock, 2006: 43-4).

En ese contexto, la obra de Rawls debe reconocerse como un aporte muy significativo en la recuperación de la teoría política normativa, la ética y la filosófica política institucional, marcando así un punto de inflexión en el programa utilitarista que permeaba el escenario de la filosofía y la teoría económica neoclásica de la década de los sesenta. Digámoslo de otro modo, la importancia de su obra seminal, *A Theory of Justice* de 1971, “no sólo prometía romper a su vez con todo eso, sino que, aparentemente, apuntaba a una consciente reanudación de la manera *clásica* –pre utilitarista, pre neoclásica– de hacer filosofía política: derechos, contratos, clases sociales y entramados institucionales –no sólo utilidades maximizadas por individuos atomísticamente y a-institucionalmente concebidos– volvían al núcleo de una filosofía política que se presentaba como ‘neo-contractualista’” (Bertomeu y Domènech, 2005: 52-3). Son incontables los estudios realizados hasta la fecha sobre la obra y el pensamiento de Rawls³¹.

El llamado “rawlsismo metodológico” llegó a influenciar no sólo las teorías de la justicia más próximas al neo-republicanismo académico y al liberalismo igualitarista, sino también a perspectivas harto alejadas de su teoría de la justicia como equidad, como el libertarianismo de derechas, e incluso, el liberalismo económico de raíz neoclásica³². Sin embargo, según la citada crítica de Bertomeu y Domènech (2005: 53), Rawls “no consiguió desprenderse de ciertos elementos neoclásicos” en su teoría, la influencia de la cual “dejó (y sigue dejando) una gran influencia en la filosofía política actual”. Según esta misma investigación, los cuatro postulados metodológicos básicos sobre los que se despliega el rawlsismo metodológica y que han terminado por impregnar el grueso de la filosofía política moderna –y de un modo singular también el neo-republicanismo académico– se pueden resumir como sigue. En primer lugar el nivel de abstracción elegido, esto es, plantear la investigación desde un plano ideal de la justicia distributiva. En segundo lugar, por el ámbito de los problemas normativos de los cuales se ocupa. Y es que mientras las investigaciones en esta línea metodológica suelen centrarse sobre cuestiones normativas estrictamente vinculadas con los diferentes aspectos de la justicia distributiva, otras cuestiones de innegable carácter normativo para el republicanismo –la buena vida, la auto-realización y el auto-respeto, el contenido de la democracia, la virtud, etc.– entran dentro este programa de estudio de forma derivada o tangencial.

En tercer lugar, el rawlsismo metodológico también se define por las “circunstancias de la justicia” en el cual opera. Para esta corriente, tales circunstancias aparecen a-histórica y a-institucionalmente configuradas. Gerald Cohen lo ilustra perfectamente, pues “mi concepción de la filosofía moral y política era, y es, del tipo académico corriente: se trata de disciplinas a-históricas que se sirven de la reflexión filosófica abstracta para estudiar la naturaleza y la

31 Sólo en el ámbito castellanohablante, cabe destacar el intento por abordar el “problema de Rawls con la virtud” (Ovejero, 2005); la interpretación republicana del último Rawls (de Francisco, 2006) –para quien su idea de “justicia como equidad es perfectamente consistente con el republicanismo clásico” (Rawls, 2001: 142); y desde el punto de vista metodológico, la ya citada crítica al “rawlsismo metodológico” (Bertomeu y Domènech, 2005).

32 Los filósofos que en la línea de Rawls que han trabajado en este “libertarianismo igualitarista” han señalado “la necesidad de trabajar en base a esquemas éticos y políticos que superasen las limitaciones de los viejos cuerpos jurídicos del paradigma liberal doctrinario que, comprometidos exclusivamente con garantía de la isonomía, de la igualdad ante la ley, se habían desentendido de la suerte de los individuos gobernados por dicha ley” (Casassas, 2010: 150).

verdad de los juicios normativos”³³. Por su carácter eminentemente formal y sus auto-impuestos requisitos analítico-metodológicos, el estilo de la mayoría de investigaciones forjadas en esta perspectiva presuponen siempre unos postulados sociológicos o psicológicos básicos –moralidad mínima del agente, escasez moderada de recursos, una determinada distribución de recursos pre establecida, una cierta observación de las normas sociales por parte de los agentes, etc.– con los que articular sus teorías de la justicia. Este tercer postulado es de gran interés para nuestra investigación, por lo que volveremos sobre él un poco más adelante.

Queda todavía una cuarta característica del rawlsismo metodológico, quizás de las que más repercusión ha tenido en el quehacer de las corrientes filosóficas inspiradas en dicho paradigma. Esta tiene que ver con el empleo de utillaje conceptual proveniente de la perspectiva económica neoclásica estándar, cuyas diferencias con las teorías de ascendencia clásica aristotélica son notables. Por ejemplo, en el primer caso, la distribución del ingreso social, la creación de precios relativos o, en general, el “resultado” de la justicia distributiva, son fenómenos constituidos dentro del funcionamiento de los mercados, esto es, son factores endógenamente motivados por los mismos. En cambio, para las teorías de ascendencia clásica o aristotélica, dichos resultados son también el efecto derivado de la acción de instituciones no estrictamente mercantiles. Para las teorías de inspiración clásica (desde Aristóteles, Smith, Ricardo, Stuart Mill o Marx) los resultados de los mercados (distribución, precios, salarios, etc.) y de la actividad económica en general, queda siempre troquelado por instancias políticas exógenas a estos mismos mercados (funciones económicas del estado, políticas fiscales y de precios, presión de instituciones “políticas” como sindicatos o patronales, la existencia de unos particulares derechos políticos, la distribución de la propiedad, la correlación de fuerzas políticas, etc.).

Para los clásicos, para Jefferson y Robespierre también, era precisamente la particular disposición de esas instituciones sociales de carácter no estrictamente mercantil, la que configuraba el verdadero campo de acción de su economía política, pues eran estas mismas las que, en última instancia, configuraban “políticamente” la forma y la función de aquello a lo que llamamos mercados y actividad económica. Luego, es en los resultados de esa actividad económica dónde un Rousseau muy republicano señalaba que debía hallarse el “origen de la desigualdad entre los hombres” entendida ésta como la fuente de dominación y dependencia entre ellos.

En definitiva, el resurgir del republicanismo como objeto de estudio fue iniciado por la historiografía de la Revolución y la Independencia americana. Hacia finales del siglo pasado, el programa republicano llamó la atención de otros campos de estudio, cuando disciplinas como la filosofía moral y normativa, y la teoría y la ciencia política, tomaron el testigo. La difusión del neo-republicanismo académico desde entonces se debe en gran parte a la influencia de la obra de Philip Pettit y su *Republicanism* (1997). A la vez, su despliegue se asienta sobre un rawlsismo metodológico como corriente de fondo y de largo alcance que ha sido dominante en la filosofía política académica de las tres últimas décadas y que, como vimos anteriormente, es todavía deudora en algunos casos del utillaje conceptual propio de la teoría económica neoclásica estándar.

Por lo tanto por ahora simplemente cabe señalar que los planteamientos metodológicos y conceptuales

33 Citado por Bertomeu y Domènech (2005: 54).

que esta investigación hace suyos, quedan sólo parcialmente recogidos por este marco de análisis neo-republicano. Lo particular en buena parte de este neo-republicanismo es que en su conceptualización de ideas como la virtud o la libertad, suele priorizar una perspectiva psicologista o meramente moral, que acaba velando o descuidando la cuestión de las causas materiales por las que unos individuos se hallan subordinados a otros perdiendo así su libertad. A diferencia de este enfoque, “el republicanismo histórico ha trazado una férrea ligazón entre la virtud ciudadana y las condiciones materiales de una existencial social y políticamente garantizada, o, lo que es lo mismo, entre la virtud, la libertad y la organización institucional de la propiedad” (Bertomeu, 2005: 86).

Es cierto que el trabajo de Pettit significa un gran aporte al estudio del republicanismo y que con él se ha avanzado decididamente hacia la discusión sobre la idea de la no-dominación y de la necesidad de hallar en los diseños institucionales republicanos el principal mecanismo para su erradicación. Sin embargo, tal como señala David Casassas, el grueso de este neo-republicanismo pettitiano “carece de algo que su propia naturaleza exige a todas luces, a saber: un estudio sistemático de las causas sociales e históricas que, con mayor frecuencia, explican la aparición de las relaciones de dominación” (Casassas, 2010: 167).

1.4. Sociología republicana y filosofía política contemporánea

Como hemos apuntado hasta aquí, buena parte de este enfoque neo-republicano en la filosofía política moderna parece emplear una refinada perspectiva formalista que a menudo lo aleja del estudio de las fuentes sociales y materiales que históricamente configuran los fenómenos sociales. También apuntamos que este enfoque suele apostar por una extrema formalización o modelización del estudio sobre los principales conceptos políticos, como era el caso de la virtud o de la libertad republicana. Con razón podrían llegarse a proponer entonces estudios comparativos entre distintas tradiciones políticas como una suerte de “tipos ideales” –el republicanismo y el liberalismo– entendidas como concepciones formalmente operacionalizables para el debate filosófico.

A pesar del exquisito formalismo metodológico que ostentan muchas de las actuales investigaciones filosóficas, el republicanismo histórico *realmente existente* nunca fue una teoría formalmente compacta, tal como gustarían sus exigencias metodológicas y analíticas. Ni mucho menos fue el republicanismo una teoría política normativa de tipo ideal. Los debates fundamentales de esta tradición –la virtud, la participación política o el sistema de gobierno, por poner sólo algunos ejemplos– no aparecen en el mundo cual “categorías de análisis”. Al contrario, estas supuestas categorías de la filosofía republicana emergen en la realidad como conceptos históricamente forjados por unas circunstancias particulares y en forma de unas determinadas respuestas políticas –a menudo contradictorias, parciales o limitadas–, que contextualmente cristalizan en programas políticos concretos y articulados por diferentes fuerzas sociales. Esta última idea –la del republicanismo como una teoría no-ideal– merece una mayor aclaración.

Hemos defendido que el republicanismo es una tradición de pensamiento, una concepción política particular, en el sentido que de ella podemos reseguir la continuidad histórica de su articulación filosófica y política-positiva, desde Aristóteles hasta nuestros días. En este sentido,

sería difícil tratar de contradecir a aquellos autores y autoras que mostraron la relación entre el pensamiento de los republicanos clásicos y los contemporáneos. Trabajos tan distintos como los de Beard, Tully, Wood, Richard, pasando por Gauthier, Belissa, Bertomeu, Bosc, Domènech, Mundó, Casassas o Raventós entre muchos otros, señalaron esta tradición histórica que representa el pensamiento republicano en la obra política intelectual y positiva de los últimos 2500 años de historia. Sin embargo, la existencia de esta continuidad conceptual no hace del republicanismo una teoría filosófica de tipo ideal. Si a algo llamamos “tradición republicana” no es tanto a una particular forma de concebir la sociedad y el sujeto que en ella se desenvuelve desde una perspectiva abstracta o formal, sino más bien la particular combinación de una sociología del conflicto y de un análisis institucional históricamente situado.

La diferencia entre la llamada teoría ideal y la sociología inherente a la tradición republicana *realmente existente* se descubre en el hecho de que esta última nunca se planteó desde un punto de vista a-institucional la cuestión de la virtud, esto es, como un problema de meras psicologías o disposiciones morales individuales. Ni acaso planteó nunca el debate sobre la justicia distributiva en una sociedad dada sin previamente atender al grado de dispersión o de concentración que experimentan sus activos productivos³⁴. Para el republicanismo, tanto las cuestiones de orden psicológico y moral, como las de virtud o de justicia distributiva, siempre van aparejadas a consideraciones de tipo institucional, esto es, a una concepción comprensiva que tenga en cuenta las bases o el contexto socio-material en el que se discuten estas cuestiones. Un esclarecedor ejemplo sobre esta dimensión institucional de la sociología republicana puede hallarse en la discusión acerca de las teorías justicia distributiva³⁵.

Para el republicanismo clásico del mediterráneo antiguo, igual que para el republicanismo revolucionario francés y el americano de finales del siglo XVIII, la justicia distributiva se entendía básicamente como el modelo político-institucional de distribución de la propiedad, ya fuera distribuida entre aquellos que *eran* libres –*sui iuris*–, o entre los que *debían* ser libres –*alieni iuris*–. La primera característica de esta sociología republicana es el hecho de que todos sus representantes parecen coincidir en una misma concepción (institucional) sobre la libertad. Como tendremos ocasión de ver con más detenimiento en el siguiente sub apartado, para el republicanismo el sujeto libre es aquél que conforma la sociedad civil, esto es, aquél individuo que se encuentra en una situación de para igualdad respecto de sus pares, posibilitada, entre otros factores, por disponer de la existencia material garantizada para, de este modo, no encontrarse en una relación de dependencia respecto de otro u otros que, de este modo, tuvieran la capacidad real-material de condicionarle, dictaminarle o imponerle su libre arbitrio de un modo arbitrario. En otras palabras, para la tradición republicana, sea del signo que sea, el sujeto libre será el que disponga de su existencia material autónoma políticamente garantizada por una determinada distribución de la propiedad (Bertomeu, 2005: 87-8).

34 Marx expresaba esta idea de un modo muy republicana: “[...] es equivocado, en general, tomar como esencial la llamada *distribución* y hacer hincapié en ella, como si fuera lo más importante. La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y ésta es una característica del modo mismo de producción” (Marx, 1971: 24-5).

35 Un ejemplo de este debate puede verse en O’Neill y Williamson (2012) donde se compilan algunos trabajos que, en esta línea rawlsiana, vienen investigando sobre la pertinencia de los modelos institucionales pre y pos-distributivos.

Por ahora simplemente queremos destacar como primera característica de esta sociología republicana su explícita observación de las “circunstancias” de la libertad, esto es, de las condiciones político-materiales que deben regimentarla sustancialmente más allá de anunciarla o describirla formalmente. Se nos advertirá, con razón, que muchos de los republicanismos históricamente existentes, como el de la Atenas clásica, no se definieron precisamente por extender estas “condiciones de libertad” a todos sus habitantes. Ciertamente es que el grueso de mujeres, extranjeros, desposeídos o trabajadores pobres caían fuera de la sociedad civil como se ha descrito anteriormente. Pero el hecho de que prescriptivamente nos parezca más deseable que estos colectivos estuvieran incluidos en la ciudadanía libre, es algo que cae fuera del estricto ámbito de la sociología republicana. La discusión no se centra tanto en el “qué” (qué es ser libre), sino en el “quien” (quien debe serlo y quien no, quien debe formar parte de la ciudadanía y del cuerpo del soberano y quien no). Esta segunda cuestión sobre el “quien” pertenece al ámbito de la ideología republicana y no tanto a su sociología. En el plano ideológico, las experiencias históricas de tipo aristocrático, como la Roma senatorial y la América federalista, defendieron siempre la exclusión de los pobres y asalariados. Las experiencias más democráticas, como las de la ática antigua y las de la Francia jacobina, buscaron siempre la emancipación de todos estos colectivos dependientes y su inclusión al colectivo de ciudadanos libres. Las diferencias entre ambas concepciones se analizarán con más detalle en el tercer apartado de esta investigación.

La segunda característica de esta sociología republicana constituye además otra de las diferencias para con una teoría filosófica de tipo ideal. Como dijimos, la cuestión acerca de lo extensiva o inclusiva que deba ser la condición de la ciudadanía es una cuestión que formalmente cae fuera del estricto ámbito de la sociología –sea o no de tipo republicano–. La discusión político-normativa sobre quién debe ser libre y quien no es el debate al que atienden las diferentes experiencias históricas cristalizadas ideológicamente en los distintos programas políticos de cuño republicano. Lo que está claro para el caso de la sociología republicana que aquí tratamos es que los no propietarios, las clases subalternas y domésticas que no gozan de derecho propio sino que dependen de otros para su existencia material –y por ello– civil, los *alieni iuris*, se hallan por ello excluidos del ámbito político-institucional de la justicia distributiva.

Por poner sólo algunos ejemplos. Para los *founders* americanos, las distintas tribus indias originarias no fueron “políticamente esclavizadas”. En el derecho y en la jurisprudencia americana heredera de la *common law* inglesa, igual que en la antigua Roma republicana, el ciudadano libre no podía ser esclavizado sino era por derecho consuetudinario. El libre que era convertido en esclavo, lo era exclusivamente en la medida en que caía dentro del ámbito del derecho de guerra (*ius gentium*), no del derecho civil que, éste sí, contemplaba la esclavización para aquellos capturados en batalla³⁶. Por ello, las tribus indias fueron reconocidas, en primera instancia, como naciones extranjeras a las cuales se les debía aplicar la jurisprudencia de guerra, gracias a la cual, conquistar y saquear sus tierras legalmente.

36 Repárese en que “el derecho de conquista, no siendo un derecho, no ha podido servir de fundamento a otro alguno, pues el conquistador y los pueblos sometidos permanecían siempre en estado de guerra, a menos que la nación, recobrada su plena libertad, no escogiera voluntariamente a su vencedor [...] no puede haber en esta hipótesis, ni verdadera sociedad, ni cuerpo político, ni otra ley que la del más fuerte” (Rousseau, 1923: 81).

Por esta misma razón Thomas Jefferson no pareció tener muchos reparos en poseer él mismo decenas de esclavos. Por más escritos que realizara en contra la esclavitud, por más que tratara de incluir una cláusula en la Declaración de Independencia sobre la abolición de la esclavitud, finalmente lo único que legisló en este sentido fue el comercio de esclavos y no la posesión en sí misma³⁷. Para él, igual que para muchos otros de los padres fundadores, los excluidos de la ciudadanía no entraban en consideración respecto la justicia, la ciudadanía y la república. Sencillamente, los “extranjeros”, los “bárbaros” o los esclavos por derecho de gentes tenían un impacto limitado en sus preocupaciones políticas puesto que jurídicamente no eran considerados ciudadanos, sino “*rebeldes, enemigos y traidores*”, tal como estipulaba un edicto del Parlamento de Massachusetts del 3 de noviembre de 1755 (Zinn, 2005: 74).

En Francia esto funcionó sensiblemente diferente. Los jacobinos, al proclamar un programa cosmopolita basado en el derecho natural a la existencia, tuvieron siempre presente que aquellos excluidos de la ciudadanía, aquellos que no eran libres en un sentido civil republicano no lo eran por el derecho de gentes, ni acaso por ser extranjeros, sino porque habían sido desposeídos material y civilmente de sus condiciones de vida autónoma y civil. Por ello, su se dirigía a “restaurar” y proteger ese derecho natural de existencia que, de modo antinatural y artificial, les había sido arrebatado. Otra cosa, aunque estrechamente vinculada a este “espacio de la justicia”, es el hecho de si esa justicia –definida procedimentalmente por su exclusión de los muchos– podía ser “justa” en un sentido sustantivo fuerte. Para algunos republicanos, el hecho de que un sistema excluyera a determinados sectores de la población era algo que no tenía por qué contradecir el hecho de que ese sistema fuera justo (encontramos aquí al ala más aristocrática de la tradición republicana en nombres como Cromwell o Cicerón). Para otros (particularmente para Robespierre y, Jefferson en cierta medida), era más bien lo contrario: el hecho de que un sistema distributivo fuera justo dependía expresamente de su inclusividad. Aquí radica una de las mayores contradicciones en la llamada democracia jeffersoniana puesto que, hasta cierto punto, se quería compatible con el esclavismo. Volveremos sobre ello en el segundo bloque de esta investigación.

En síntesis, la sociología de corte republicano que hemos tratado de esbozar hasta aquí se ha caracterizado siempre por ser un enfoque explícitamente situado institucional e históricamente. A diferencia de buena parte de la filosofía política moderna, en la matriz interpretativa republicana encontramos como elementos vertebradores cuestiones tales como la distribución de los recursos, los derechos de propiedad, la división del trabajo, las clases sociales, o los conflictos y las revueltas sociales entre otros factores contextuales.

Vamos a concluir este primer apartado tratando de recapitular brevemente sobre los principales elementos discutidos hasta aquí. En primer lugar dejamos dicho que el término “república” o

37 “Jefferson había escrito un párrafo de la Declaración acusando al rey de transportar esclavos de África a las colonias y de ‘suprimir todo intento legislativo de prohibir o restringir este comercio execrable’. Esto parecía expresar una reprobación de la esclavitud y del comercio de esclavos (su actitud hay que contrastarla con el hecho de que tuvo centenares de esclavos hasta que murió). Pero tras esta actitud existía el temor cada vez más agudo entre los virginianos y otros sureños por la creciente cantidad de esclavos negros que había en las colonias (el 20% de la población total) y la amenaza de revueltas de esclavos a medida que crecía su número” (Zinn, 2005: 74)

republicanismo tiende a adoptar un significado algo confuso al usarse de un modo coloquial. Dejamos dicho también que, en este sentido generalista, solemos usar el concepto de república para referirnos a aquella ideología opuesta a la monárquica y como régimen o sistema político alternativo tanto a la monarquía como a la aristocracia. Sin embargo, este concepto encierra un tercer significado más comprehensivo que trasciende el estricto ámbito de una ideología y de un sistema o régimen político determinado, abarcando cuestiones de un mayor calado filosófico como es la idea de la ciudadanía. Según el republicanismo, esta condición –la de ciudadanía– sólo puede entenderse y acaso materializarse bajo unas determinadas condiciones materiales e institucionales, esto es, aquél contexto político-material que permite a los individuos convertirse en ciudadanos libres, en sujetos material y cívicamente independientes, en su mutua relación.

Advertimos también que para adentrarnos en este debate de tipo conceptual y filosófico, y para hacer de esta una investigación más parsimoniosa y esclarecedora, sería preciso tratar de esbozar brevemente cuál es nuestro particular “estado de la cuestión”. Esto es, lo que realizamos en este apartado fue un repaso a cómo el republicanismo como teoría o marco conceptual ha ganado centralidad como “objeto” o “programa de estudio” dentro las ciencias sociales contemporáneas, y particularmente, en la historia y en la teoría social y la filosofía política contemporáneas. Primero repasamos los que considerar los inicios de la historiografía estadounidense relativa a la tradición del republicanismo. A mediados de siglo pasado, la irrupción de este programa de estudio supuso un desafío para la hegemónica concepción liberal de la historia norteamericana y comportó importantes consecuencias en la academia anglosajona

En segundo lugar, mostramos el tratamiento que la historiografía francesa ha dedicado a su propia historia y, particularmente, a su revolución y a su máximo dirigente, Maximilien Robespierre. El “estado de la cuestión” del republicanismo francés es particularmente relevante para la investigación que aquí nos ocupa. La interpretación que el primer directorio termidoriano realizó de la Revolución y que luego desarrollarían los gobiernos de la III República, dan cuenta de ello. Las “leyendas” sobre la figura de Robespierre ilustran la particular relación entre el desarrollo de la investigación científica-historiográfica y los caprichosos usos que de ella se han hecho y se siguen haciendo por parte de los estamentos políticos.

En tercer lugar, dibujamos un breve estado del republicanismo respecto al campo de la filosofía política y de la teoría social contemporánea. El estudio de carácter historiográfico de mediados del siglo pasado, progresivamente fue dejando paso a la filosofía política que terminó por configurar un marco conceptual al que llamamos el neo-republicanismo académico. Así mismo, destacamos algunas de sus características (formalismo, perspectiva analítica, des-contextualización histórica, etc.) y las contrapusimos a la perspectiva sociológica propia de la tradición republicana.

¿Desde qué perspectiva, pues, nos proponemos abordar aquí la cuestión del republicanismo? ¿En qué sentido lo entendemos y lo analizamos? Es más, ¿qué podemos aportar a un tema del que se ha escrito y trabajado tanto y desde tantas disciplinas académicas? Respecto de la primera pregunta –la perspectiva empleada–, ya dejamos en claro algunas cosas en los dos apartados anteriores. Para sintetizarlo muy esquemáticamente, allí dijimos que el nuestro es un enfoque alineado con la sociología de la tradición republicana que gira alrededor de tres postulados metodológicos básicos.

En primer lugar, alrededor de una concepción institucional de la libertad. Partimos de que este es un concepto disposicional en el sentido de que la libertad republicana es institucional y materialmente contingente, de acuerdo con la aceptación republicana-normativa de la libertad como no-dominación. En otras palabras, sólo aquellos individuos que son materialmente autónomos –esto es, quienes no dependen de otro para subsistir– son considerados ciudadanos y, por ello, miembros de pleno derecho de la sociedad civil. En esto coinciden todos los republicanismos.

En segundo lugar, advertimos de que esto entraña una más que justificada advertencia ético-normativa: ¿quiénes deben ser estos libres y quiénes no? De todos modos, añadimos que este debate pertenece más bien al ámbito ideológico del republicanismo y al debate acerca de cómo éste se ha encarnado en un movimiento político real determinado. Por ello, no responderían igual a la pregunta aquí planteada autores tan distintos ideológicamente como Aristóteles, Thomas Jefferson o no digamos, Maximilien Robespierre. Lo que comparten todos ellos es una misma concepción del “espacio de la justicia distributiva”; quien quede excluido de este ámbito es otra cuestión. Lo que los une no es tanto una pretendidamente homogénea “ideología republicana”, sino más bien el modo en cómo analizan la sociedad y el empleo de una muy similar interpretación sociológica del mundo.

La tercera característica de esta sociología republicana, y por ello una de las mayores diferencias para con el proceder metodológico más propio del neo-republicanismo académico y de las teorías filosóficas ideales, es su empleo de unos “criterios institucional e históricamente contingentes” de la justicia.

Para abordar esta característica, es útil reparar primero en algunas de las diferencias que señalamos respecto una teoría ideal³⁸. Y es que para lograr una cierta parsimonia metodológica y sustantiva, el grueso de las teorías ideales (como el caso del neo-republicanismo) suelen requerir el empleo de ciertos postulados o preconcepciones de partida, por ejemplo, una determinada distribución social de la propiedad o de la renta, una cierta distribución de la información, un individuo relativamente racional (que muestre una mínima coherencia interna entre sus preferencias y su conducta), una relativa observancia de las normas sociales por parte de ese individuo, etc. El empleo de estas precondiciones es un ejercicio conceptual que sólo puede realizarse en base a dos métodos: primero, de un modo no arbitrario, en cuyo caso el investigador debe aportar pruebas empíricas que sostengan o validen su teoría inicial; y segundo, de un modo arbitrario, el cual sólo puede conducir a la auto-anulación o auto-refutación metodológica, o peor aún, a la simple charlatanería.

Pues bien, la tercera característica de esta sociología republicana que aquí resumimos se refiere a que los criterios filosófico-normativos que empleamos para determinar (el valor de) la justicia, siguen siendo políticamente válidos y filosóficamente consistentes cuando estas “preconcepciones de partida” no se ajustan a la “teoría ideal” o incluso sean contradictorios con los criterios de justicia dominantes o hegemónicos. En otras palabras, la justicia no es un concepto ideal o

38 Las controversias aquí planteadas entre el republicanismo historiográfico y el neo-republicanismo y la filosofía académica, no son exclusivas de este campo de estudio. En la filosofía anglosajona de la última década está emergiendo un debate que llama a conectar las asunciones de las teorías filosóficas ideales con las circunstancias reales o “no ideales” en las que éstas se fundan. No disponemos aquí del espacio necesario para tratar la llamada *ideal theory in non-ideal circumstances*. Para abordar este debate, véase: Robeyns (2008) y Swift (2008).

formalmente delimitable, sino que atiende a las circunstancias o condiciones políticas y materiales en que opera. En este sentido, dejamos dicho que tanto el caso de la Revolución e Independencia americanas como el de la Revolución francesa, son excelentes acontecimientos históricos en que constatar ese hecho. Son momentos en los que la concepción de la justicia distributiva propia de la tradición republicana clásica entra en abierta contradicción con sus condiciones históricas contingentes. Es además en el seno de estas confrontaciones (señaladamente en Norte América y en Francia) donde encontrar las mayores y más interesantes innovaciones del republicanismo, tanto en lo que se refiere a su dimensión teórico-filosófica, como a la político-positiva.

Estas tres características del republicanismo dejan claro que el concepto de justicia que arranca en el mundo antiguo se halla intrínsecamente asociado con el de la distribución de la riqueza y la propiedad. Así, la “justicia” es –en primera instancia– “distributiva”; razón por la cual, para el republicanismo clásico igual que para el moderno, pero a diferencia de buena parte del neo-republicanismo académico actual, la cuestión de la propiedad siempre jugó un papel fundamental. Para el mundo clásico, la distribución de la propiedad era determinante, principalmente porque cumplía la función de delimitar “institucionalmente” el espacio de la justicia, esto es, quien quedaba dentro de ella y quien fuera. Por ello, el debate sobre la propiedad, los derechos de posesión y de uso, y la distribución de la riqueza social, es una cuestión eminentemente política y no simplemente circunscrita al ámbito doméstico-privado. Para el republicanismo clásico, este ámbito público –la política–, no podrá ser entendido de otro modo que no fuera como un espacio trufado de relaciones de poder asimétrico con clara connotación política, el resultado de las cuales toma cuerpo a través de conflictos, contradicciones y pugnas entre clases que contribuyen a configurar institucionalmente una particular distribución de los recursos y de la riqueza social.

La vida social que describe el republicanismo plantea unos fundamentos ontológicos anclados en una sociología del conflicto, donde la interacción social y el equilibrio de poderes se encuentran histórica e institucionalmente incardinados. De este enfoque sociológico se desprende la importancia que para la tradición republicana ha tenido siempre el entramado o el diseño institucional de acuerdo al cual se conforma la misma sociedad civil. Al partir desde una opción político-ideológica (excluir o incluir más individuos en la sociedad civil), el republicanismo siempre se interesó por erigir aquellos regímenes institucionales cuya disposición y acción positiva tuvieran la capacidad de restringir las asimetrías de poder que permean las relaciones entre individuos –libres– y que fomentan el carácter tendencialmente despótico o arbitrario de estas mismas relaciones.

1.5. Conclusiones

En este apartado hemos visto los elementos básicos constitutivos de la llamada sociología clásica propia de la tradición republicana. Acabamos de ver ahora lo que podemos identificar como el núcleo de su cuerpo político-normativo sobre el cual se construye el marco de interpretación de la economía política clásica que, desde mediados de siglo XVIII hasta inicios del XIX, tendrá una innegable expansión e impacto en la configuración política del mundo moderno. Los procesos constituyentes de cuño republicano que aquí se abordan (el americano y el francés), deben

ser entendidos en esta línea, esto es, como la cristalización de una particular economía política cuyo objetivo primordial fue pensar y erigir diseños o configuraciones socio-institucionales que materializaran y extendieran la libertad republicana entendida como no dominación.

Apuntamos pero, que el programa de estudio del republicanismo –si es que así puede llamarse– que ha dominado la academia en las últimas décadas, ha tendido a omitir o soslayar esta perspectiva. En efecto, el interés por el republicanismo como tradición de pensamiento arranca en Estados Unidos y en Francia de la mano de la historiografía académica que, como hemos visto, no ha estado exenta de su utilización más o menos partidista o interesada por parte de estamentos no académicos. Sin embargo, en el último tercio del siglo pasado el republicanismo empezó a cosechar el interés de otros campos de estudio, particularmente, de la filosofía política y moral. La expansión de este campo de investigación, dijimos, ha sido muy notable y ha emplazado a autores y autoras que inicialmente, o en apariencia, poco tenían que ver con el pensamiento republicano. De este modo, la filosofía política y moral actual, permeadas por lo que entendimos como el “rawlsismo metodológico”, han propiciado la conformación de una suerte de “neo-republicanismo académico” ciertamente particular.

A su vez hemos subrayado lo que más bien entendimos como la “sociología republicana”. Mediante la exploración de algunas de sus rasgos metodológicos y sustantivos más destacados, hemos mostrado el distinto enfoque que esta perspectiva ofrece respecto del neo-republicanismo académico y de las teorías filosóficas de tipo ideal predominantes en el ámbito académico actual. Descubrimos así tres características fundamentales de la concepción republicana clásica que, además, serán las que se emplearán en esta misma investigación.

Vimos en primer lugar que, al definir la idea de la libertad, el republicanismo siempre empleó una perspectiva institucional, pues entiende que la libertad no es un concepto ideal sino que sólo toma forma (republicana) en función de la particular disposición del contexto económico, político y social en el cual se piensa esta libertad. En segundo lugar, más allá de este enfoque metodológico, el republicanismo se caracterizó también por realizar una apuesta filosófico-normativa respecto de esta idea de la libertad. Esto es, las preferencias ideológicas de cada una de las interpretaciones que el republicanismo ha tenido a lo largo de la historia, han llevado a este a definir la libertad de un modo más universalista o más elitista, más inclusivo o más restrictivo.

En tercer y último lugar, explicamos que *todos los republicanismos* siempre se identificaron por emplear criterios institucional e históricamente contingentes para valorar normativamente lo que definimos como el espacio institucional de la justicia. Para explicar este punto, trazamos una breve comparación con las teorías filosóficas de tipo ideal, señalando que éstas suelen operar a partir de ciertas preconcepciones (de orden moral, cognitivo, económico, social, etc.) sobre las que fundan sus propuestas filosóficas acerca de la justicia. Con ello descubrimos que, para el pensamiento republicano, los criterios para dirimir sobre esta justicia pueden seguir siendo válidos aun cuando no se ajustan a los postulados de partida de la teoría ideal. En este sentido, mencionamos que el caso norteamericano y el francés son particularmente interesantes, pues representan dos momentos históricos en que los criterios de la justicia distributiva republicana clásica entran en contradicción con sus condiciones históricas contingentes.

En síntesis mostramos que la concepción de la justicia distributiva republicana guarda una

estrecha relación con la cuestión de la propiedad, pues es esta la que “delimita institucionalmente” el espacio de esta justicia, esto es, la que institucionalmente establece quién está dentro y quien está excluido de ella. Como anunciamos también en este apartado, esta cuestión fue fundamental en el republicanismo, pues sin reparar en la concepción de este “espacio de la justicia” material e institucionalmente regimentado, no podría entenderse ni la teoría de la democracia de Jefferson ni la de Robespierre. Por último, añadimos que el pensamiento republicano emplea una suerte de sociología del conflicto que identifica que la pugna de intereses entre las facciones y clases sociales que componen el cuerpo ciudadano tiene un fuerte impacto sobre el modo en cómo se distribuye la propiedad y la riqueza social, y es por ello fundamental en la determinación del mismo espacio de la justicia distributiva republicana.

2. Libertad, propiedad y tradición republicana

De acuerdo con la descripción de la sociología republicana que acabamos de ver, es lógico inferir que algunos de los conceptos político-normativos que aquí manejamos (ciudadanía, libertad, virtud, democracia, etc.) se abordan desde una perspectiva sensiblemente distinta a la de las teorías filosóficas de tipo ideal. Particularmente, la perspectiva republicana que aquí empleamos difiere de otras concepciones políticas y morales que, aun buscando enmendar la visión propia del ordenamiento político-jurídico del liberalismo doctrinario decimonónico, no consiguen desprenderse de su perspectiva metodológica y sustantiva eminentemente formalista.

En los últimos años, desde la filosofía política académica de raíz rawlsiana se ha ido desarrollando una suerte de liberalismo igualitarista como un intento de vestir nuevas propuestas políticas y normativas que rebasaran aquel caduco liberalismo doctrinario que, encerrado en la exclusiva defensa de la garantía de la *isonomía* —esto es, de la estricta igualdad ante la ley—, habría desatendido por completo la vida y las relaciones realmente existentes de los individuos sujetos a dicha ley (Casassas, 2008: 150). En esta nueva perspectiva del liberalismo igualitarista destaca el trabajo del influyente filósofo belga, Philippe Van Parijs, y particularmente su *Real Freedom for All* (1995) que debe entenderse como un rico aporte a este intento por superar el enfoque exclusivamente formalista³⁹. Sin embargo, parece que el grueso de la tradición liberal igualitarista iniciada por Rawls, aun supuestamente romper con de los límites metodológicos y conceptuales de ese liberalismo político doctrinario decimonónico, parece estar igualmente destinada a manejar una

39 Según Van Parijs, una sociedad es justa en la medida en que las instituciones políticas garantizan un cierto grado de seguridad y de auto-propiedad. Además, el autor incluye el principio de la oportunidad, pues la libertad no sería nunca “real” si el sujeto no se hallara capacitado para “hacer X cuando el deseo de hacer X esté asistido por la posibilidad real de hacer X” (Casassas, 2005: 237). La libertad se entendería así de un modo condicional, esto es, requeriría siempre del cumplimiento de ciertas condiciones exógenas para poder devenir real.

muy endeble perspectiva sociológica del mundo del que se ocupa.

Aunque hacia finales del siglo pasado el liberalismo igualitarista parecía despertar su interés por conceptos y discusiones más asociadas a la tradición republicana (virtud, auto-respeto, dominación, etc.), lo cierto es que todavía hoy prevalecen notables desavenencias entre esta perspectiva republicana de carácter sustantivo, y la heredera del ordenamiento político-jurídico nacido del pensamiento liberal (sea este del decimonónico-doctrinario, o del igualitarista actual) de fuerte visión formalista y sesgadamente a-institucional. ¿Hasta qué punto difieren tanto ambas perspectivas? Para hacernos una mejor idea de cuáles son estas divergencias metodológicas y normativas, vamos a focalizar el estudio sobre el concepto de la libertad, acaso uno de los más destacados en el seno del pensamiento político.

Casi con toda probabilidad, una de las frases más repetidas y aceptadas en torno a la libertad es la que reza como sigue: “mi libertad termina donde empieza la de los demás”. Sin embargo, por coloquial que pudiera parecer esta expresión, no debería pasarnos por alto la verdadera carga normativa y profundidad conceptual que dicha definición encierra. Consecuentemente, el hecho de sostener esta definición, debería obligarnos a desarrollarla lógico-formalmente en los siguientes términos: “contra más reducida sea la libertad de los demás, mayor será la mía”. La conclusión de ambas premisas sería que, en efecto, “uno sería la única persona totalmente libre si el resto de gente perdiera por completo tal privilegio”. Esta coloquial acepción de la libertad parte de un supuesto verdaderamente negativo sobre la misma, en lo que podríamos entender como un juego de suma cero entre sujetos. La libertad pasa a ser entendida aquí como aquella condición de que disfruta el individuo cuando sus acciones, decisiones o actos se hallan libres de cualquier tipo de interferencias por parte de otro u otros.

Esta acepción negativa de la libertad parece ser actualmente la más extendida y aceptada. Una de las razones podría deberse a que el marco conceptual de las sociedades actuales es, en cierta medida, heredero de un programa intelectual –el del liberalismo económico doctrinario del siglo XIX– empeñado en suplantar o desbancar la concepción clásica republicana de la libertad. En el troquelamiento del actual *common sense* también influyen las distintas interpretaciones del moderno liberalismo igualitarista de corte rawlsiano. Aunque existan múltiples y profundas diferencias entre estas dos tradiciones de pensamiento, lo cierto es que ambas alientan de un modo parecido esta concepción negativa de la libertad.

Independientemente de todo ello, cabe señalar que desde el punto de vista político-positivo, esta definición de cuño liberal implicaría, entre otras cosas, el concurso de unas instituciones políticas que tuvieran como único objetivo el asistir al individuo en *su* libertad, y más específicamente, que se ocuparan de proteger los límites o márgenes de *esa* libertad. Márgenes, huelga decirlo, que negativamente delimitarían los límites o márgenes que circunscriben las libertades de los otros. La libertad entendida de este modo quedaría así asociada al derecho negativo que posee el individuo a desarrollarse y actuar *en libertad* de acuerdo a esos límites, esto es, los que socialmente colindan con los de los demás. Desde esta perspectiva, se entiende que hablamos de libertad cuando hay ausencia de interferencias. Por el contrario, la definición que manejamos en esta investigación se asocia más a la libertad entendida como la ausencia de relaciones de dominación, esto es, de interferencias arbitrarias. De hecho, afirma Pettit, “pensar en la política en términos de la libertad como no

dominación nos ofrece una completa y muy persuasiva imagen de lo que es razonable esperar de un estado y una sociedad civil decentes”. La idea de dominación que Pettit maneja, se entiende como

[...] tener que vivir a merced de otro, tener que vivir de un modo que te haga vulnerable a cualquier mal que otro esté en una posición de imponerte. [...] Es la injusticia expresada por una esposa que se encuentra en una posición en que su marido puede agredirla a voluntad [...] por el empleado que no se atreve a quejarse a su patrón [...] por el deudor que debe depender de la gracia del prestamista [...] por el dependiente del estado de bienestar vulnerable al capricho de un oficinista de si sus hijos recibirán o no los vales de comida (Pettit, 1997: 5).

Como mencionamos, la concepción de *cuño liberal* parte de una muy endeble perspectiva sociológica, cuya matriz interpretativa puede ordenarse a partir de su defensa del principio de maximización de esta libertad negativa, esto es, la no interferencia. Dicho de otro modo, el individuo X será libre en hacer Y en caso de que nadie le impida –o interfiera en– hacer Y. En consecuencia, una sociedad merecería el apelativo de libre sólo en la medida en que fuera capaz de minimizar las interferencias en el ámbito particular de cada uno sus ciudadanos quienes sólo serían responsables de aquellos compromisos que libremente hubieran establecido contractualmente con los demás. Se habrá reparado en que la vida social que aquí se dibuja aparece como un espacio de libre concurrencia en el que los individuos, asistidos en su libertad negativa, podrían interactuar en base a acuerdos libremente contraídos con otros iguales. Las estructuras sociales basadas en el intercambio (instituciones como los mercados), así como las pautas de interacción social basadas en relaciones de proporcionalidad (*tanto tienes, tanto vales*), aparecen como el mejor lubricante para el eficiente desarrollo de estas relaciones contractuales que únicamente implicarían la recíproca observancia por parte de los firmantes de dicho acuerdo. Desde este punto de vista, la opresión –la *i-libertad*, si se prefiere la expresión– aparecería en el momento en que las decisiones o acuerdos suscritos por otro u otros particulares interfirieran en el ámbito de la libertad particular de un tercero.

Cuando afirmamos que esta concepción de la libertad de *cuño liberal* (en cualquiera de sus hibridaciones) muestra una muy endeble perspectiva sociológica, nos referimos a que mientras esta tradición pone el énfasis en la salvaguarda de unos derechos políticos iguales para todos (principalmente, el de no ser interferido), olvida o no toma en consideración las condiciones socioeconómicas e institucionales en las cuales se ejercen positivamente esos derechos. En otras palabras, en la tradición de pensamiento liberal destaca su visión isonómica y eminentemente formalista de la libertad. Sin embargo, no presta la misma atención respecto al grado o las posibilidades reales de que disponen los individuos para ejercer esos derechos. Por contra, la interpretación de la libertad que ha venido manejando la tradición republicana en los últimos 2.500 años es sensiblemente distinta. Como apuntamos anteriormente, si con algo debemos etiquetar la concepción republicana de la libertad, y diferenciarla de la de *cuño liberal*, es por su carácter claramente sustantivista. Y es que, sea cual sea la defensa ideológica de la libertad republicana, ésta siempre se basa en una anterior evaluación de las condiciones materiales y socio-institucionales en las cuales cabe pensar y articular *esa* libertad.

La ontología social alrededor de la cual siempre ha operado conceptual y políticamente el republicanismo, parte de la concepción de una vida social organizada (y por ello, operacionalizable

analíticamente) en dos grandes dimensiones; una civil de carácter público, que constituye la vida de la *polis*; y una de carácter privado o doméstico⁴⁰. Esta segunda se encuentra simultáneamente dividida, por un lado, en actividades, instituciones y espacios vinculados a lo productivo (o mercantil), y por el otro, actividades, instituciones y espacios más asociados a lo reproductivo (o doméstico). Ambas constituyen la economía del *oikos*⁴¹. La tradición republicana en su conjunto siempre identificó e hizo explícito el hecho que, desde el punto de vista histórico, tanto la esfera pública-civil como la privada doméstica o productiva, han tendido a configurarse en base a unas desiguales condiciones de justicia (distributiva), esto es, en base a una distribución asimétrica de los recursos materiales y productivos que “dan lugar a distintas suertes de interdependencias institucionales” (Casassas, 2005: 238).

De este modo, la dominación ejercida en la esfera pública convierte a ésta en una amenaza de *imperium*, mientras que la dominación ejercida en la esfera privada, hace de ella la amenaza del *dominium*. Otro asunto distinto es si esta desigual distribución debe considerarse justa o injusta desde el punto de vista normativo o moral. Esta yuxtaposición en la práctica de la igualdad cívica y la desigualdad natural ha sido siempre fuente de tensiones en la teoría política de la mayoría de los autores clásicos y, especialmente, en la teoría política de los republicanos (Wood, 2008a: 54). Así, por ejemplo, sería el anti-demócrata Aristóteles quien defendería que “la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales” (*Pol.*, 1280a).

Para el republicanismo de ascendencia más aristocrático o anti-democrático (desde Platón hasta los conventuales americanos), no existiría necesariamente dilema moral en la afirmación del estagirita, puesto que se consideraba que la desigualdad era *justa* y se justificaba en términos naturales (del talento o las virtudes naturales). En cambio, para el republicanismo más democrático e inclusivo (desde Solón, Pericles y Aspasia, pasando por Robespierre y también un cierto Jefferson), una desigual distribución de la riqueza y los recursos sociales, suponía necesariamente un régimen distributivo injusto. No obstante, independientemente de que esta justicia fuera más o menos “justa”, el hecho es que los distintos republicanismos siempre coincidieron en identificar esta distribución asimétrica de los recursos sociales, como la principal fuente de dominación entre los individuos, tanto en la esfera pública, como en la privada.

La dominación se entiende así como el modo de relación que se establece entre dos o más sujetos cuando por lo menos uno de ellos dispone de la capacidad real –la ejerza o no– de interferir arbitrariamente en los planes de vida del otro u otros. En otras palabras, habría dominación cuando un sujeto estuviera dotado de aquellos recursos que le habilitaran para interferir libérrimamente en las decisiones, en los planes o en los proyectos de vida de los demás. Para decirlo con Pettit, la dominación se da cuando “un agente domina a otro si y sólo si dispone de algún poder sobre ese otro, en particular, un poder de interferencia arbitrario” (Pettit, 1997: 52).

40 Para constatar las raíces clásicas de esta distinción institucional, moral y económica entre ambos espacios, véase el Libro I, *La ciudad y sus elementos*, de *La Política* de Aristóteles.

41 El republicanismo “distingue la esfera privada de la pública (él inventó la institucionalización de esa distinción y forjó los primeros instrumentos jurídicos para defenderla y promoverla), pero no admite que la esfera privada esté libre de política. Ni siquiera la más íntima y privada de las esferas: la del autogobierno psíquico” (Domènech, 2000: 32).

Son estas, las interferencias arbitrarias que no pueden ser “careables” ni jurídica, ni política, ni materialmente y no cualquier tipo de interferencias, las que el republicanismo siempre identificó como la mayor amenaza a la libertad. De este modo, el grueso de la tradición republicana entendió siempre la libertad como la ausencia de dominación y no simplemente como la ausencia de interferencias, puesto que, deben diferenciarse las relaciones de dominación o interferencias arbitrarias, de las interferencias no arbitrarias. Antoni Domènech (2000: 30) se refiere a dicha apreciación defendiendo que

Es libre quien no puede ser arbitrariamente interferido por otros. No es libre en este sentido republicano tradicional quien, pudiendo ser interferido por otros, no se ve interferido de hecho (por pura casualidad, o por tener un amo poco riguroso, etc.). Ni está menguado en su libertad en esa misma acepción de la palabra, quien se ve interferido por otros de maneras que *no* son arbitrarias. La libertad republicana, a diferencia de la libertad liberal, puramente negativa, es un concepto disposicional: soy libre cuando no estoy bajo la mano o la potestad de nadie, cuando nadie podría –hágallo de hecho, o no– interferir a su arbitrio en mis planes de vida. Y no carezco de libertad, sino al contrario, se promueve mi libertad, cuando otros libres pueden interferir en mi vida de maneras no arbitrarias. El troquelamiento de mi carácter, la formación de mi identidad individual a lo largo del tiempo, la constitución de mi existencia separada y autónoma, acontece por la vía de la mutua interferencia no-arbitraria entre libres, y por lo mismo, presupone mi libertad.

Pues bien, tal como hemos señalado, si la desigual distribución de recursos que conlleva una asimétrica distribución de poder, hace caer a unos en una situación de dependencia material y civil respecto de aquellos, entonces la garantía de independencia material de que puedan disfrutar los primeros se convierte en la condición necesaria para salvaguardar su libertad entendida como no-dominación. Es por ello que la concepción de la libertad republicana se encuentra estrechamente vinculada con un ejercicio particular de la política distributiva y, en concreto, con la regulación de los derechos de propiedad. En otras palabras, el compromiso normativo de la libertad republicana siempre mantuvo un fuerte carácter propietario, y por ello, el republicanismo histórico tendió siempre a erigir mecanismos político-institucionales que garantizaran la independencia material de los ciudadanos (Casassas y Raventós, 2007).

Lo particular del republicanismo democrático fue su empeño por universalizar esa condición de ciudadano. En su caso, el compromiso normativo con el ideal de libertad, exigía tratar de erradicar cualquier forma de dominación, tanto en la esfera pública-civil (*imperium*), como en la privada-doméstica (*dominium*). Esto es, la emancipación de cualquier forma de servitud o subalteridad que, fruto de las relaciones de dependencia socio-económica y material que esculpen la vida social, hacen de ella un mundo escindido en clases o estamentos sociales con intereses enfrentados⁴².

Es aquí donde aparece una segunda diferencia respecto la perspectiva liberal. En este sentido,

42 A este respecto –a una ciudad escindida en clases– se refería Aristóteles cuando afirmaba que “es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres [*pénesthai*] y ricos [*plouteîn*]. Por eso éstas parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos [*eúporoi*] y los pobres [*áporoi*]. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad se muestran pugnazmente enfrentadas [*enantía*], de modo que la preponderancia de una o de otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía” (*Pol.*, 1291b).

la exigencia que implica sostener su precepto normativo de libertad, obliga al republicanismo a evaluar los fundamentos o las condiciones materiales e institucionales en las cuales debe desplegarse y extenderse esa libertad, entendida –desde el republicanismo democrático– como la erradicación de cualquier forma de dependencia o servitud. El republicanismo constituye, en este sentido, “una tradición de pensamiento altamente exigente” (Casassas, 2010: 156). Al contrario, la implicación normativa de la libertad propia del liberalismo doctrinario que luego retoma el libertarismo igualitarista es, desde este punto de vista sociológico e institucional, mucho menos exigente que la concepción republicana y que la basada en el derecho natural, pues lo fundamental para ella es erigir una estructura de Estado mínima que se limite a garantizar el principio de la isonomía –de la igualdad ante la ley– como condición necesaria para el despliegue de la libertad entendida como no-interferencia⁴³.

Como puntualiza Stuart White, el problema es que estamos familiarizados “con la idea de que una persona es libre en la medida en que es capaz de actuar del modo que desee sin hallarse sujeta a las interferencias de otras personas. Muchas personas afirman que la libertad en este sentido no se ve reducida por la pobreza, por un dominio limitado de recursos. Pero esto es erróneo. No existe acción alguna que pueda realizarse sin hacer uso de algún recurso” (White, 2005: 62). De este modo, omitiendo las bases sociológicas, institucionales y materiales inherentes a la tradición republicana, el liberalismo doctrinario decimonónico y el grueso del libertarismo contemporáneo, se caracterizan por su compromiso, no con la aplicación positiva de aquellos mecanismos institucionales destinados a erradicar las fuentes de dominación social, sino con “la libertad individual de elección, una libertad entendida de forma característica: como libertad *de* interferencia externa para la toma de decisiones sobre la base de cualesquiera preferencias dadas” (de Francisco, 2000: 95).

De este modo, el compromiso normativo del ideal de libertad propio de estas perspectivas, casa bien con la idea de un espacio institucional –el mercado– como un espacio aséptico o extraño a los conflictos y los intereses encontrados que (en efecto) pueblan nuestras sociedades. Los individuos de dichas sociedades podrían entonces interactuar entre ellos firmando libremente contratos o acuerdos recíprocamente vinculantes de carácter privado de acuerdo al particular ordenamiento de sus preferencias. Desde esta perspectiva, los individuos no deben encontrar obstáculo o constreñimientos al libre ejercicio de sus creencias y preferencias (Sunstein, 2001: 164). Los veremos con más detalle en el siguiente apartado. Por ahora nos limitaremos a apuntar que una de las mayores limitaciones de esta perspectiva es que parece preocuparse poco o muy poco por las condiciones reales y materiales en las cuales se supone que se forman estas preferencias; es poco informativa a la hora de dar cuentas de las condiciones en las que los particulares firman esos contratos, así como de las causas que les llevan a firmar *esos* contratos y no otros, por ejemplo.

Por ahora simplemente hemos tratado de señalar algunos de los rasgos de la concepción formalista-isonómica de la libertad de la tradición liberal y simplemente hemos apuntado a algunas de las diferencias que separan del carácter sustantivo-sociológico de la libertad de tipo

43 Para una demoledora crítica a esa asunción del Estado mínimo liberal, véase: Holmes y Sunstein (1999).

republicano. Puesto que dijimos que esta –la republicana– es una aproximación harto más “exigente”, valdrá la pena analizar con algo más de detenimiento la profundidad sustantiva el concepto republicano de la libertad.

2.1. Acerca de la libertad: liberalismo político y tradición republicana

2.1.1. Libertad de los antiguos y libertad de los modernos. *Vita activa* y particularismo individualista

Hemos visto hasta aquí un primer esbozo sobre las dos grandes concepciones de la libertad, empezando con la de tipo liberal y luego con la de tipo republicano. También vimos cuáles eran las principales características y diferencias en cuanto a su concepción de la libertad. Concluimos argumentando que la libertad republicana hunde sus raíces normativas en la constatación positiva de un mundo particular –esto es, una determinada ontología social– que hace de ella una perspectiva con una mayor profundidad sustantiva de la que suele manejar la tradición liberal. Igualmente dejamos dicho que la concepción republicana de la libertad guarda una estrecha relación con el concepto de la propiedad y la independencia material de los individuos.

Sin embargo, todavía no hemos tratado la relación que existe entre esta libertad republicana y la idea de la democracia. Por ello, mientras que el presente apartado tratará de mostrar con mayor detenimiento las particularidades de la concepción republicana de la libertad, el siguiente buscará perfilar cuál es la relación entre ésta y la idea de la democracia, particularmente, en el seno del republicanismo revolucionario americano y francés. Para abordar la primera cuestión pues, vale la pena empezar refiriéndonos a una de las más extendidas y a-críticamente aceptadas concepciones de la libertad en el seno del pensamiento social y político académico contemporáneo. Nos referimos a la diferenciación entre dos supuestos tipos de libertad; la de los antiguos y la de los modernos, que tanto popularizó el liberal Benjamin Constant hacia 1819. Y es que, según dejó dicho (Constant, 1988: 76-7), en la actualidad no podemos disfrutar de aquella libertad antigua,

la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada. La parte que en la antigüedad tomaba cada uno en la soberanía nacional no era, como entre nosotros, una suposición abstracta: la voluntad de cada uno tenía una influencia real; y el ejercicio de esta misma voluntad era un placer vivo y repetido: por consecuencia, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios por la conservación de sus derechos políticos [...]. [Actualmente] El ejercicio de los derechos políticos no nos ofrece, pues, sino una parte de los goces que los antiguos encontraban [...]. De aquí se sigue que nosotros debemos ser más adictos que los antiguos a nuestra independencia individual; porque las naciones, cuando sacrificaban ésta a los derechos políticos, daban menos por obtener más, mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, nos desprenderíamos de más por lograr menos.

Más allá de un marcado sesgo histórico-determinista, el fragmento de Constant habla por sí mismo. El tránsito desde el ámbito público-civil antiguo –la abnegación absoluta y el “sacrificio”

a la participación política activa— hacia el mundo moderno —el triunfo del “goce pacífico” y la “independencia privada”— habría sido vehiculizado por el advenimiento de la moderna sociedad comercial, donde el nuevo mercado canalizaría y coordinaría la libre concurrencia de los deseos y preferencias de esta nueva individualidad. Cabe reparar, sin embargo, que al sostener esta definición, Constant debía estar presuponiendo, o bien que los antiguos habrían desconocido completamente los asuntos, los negocios o la vida privada por su entrega a lo público; o bien que la naturaleza de los quehaceres y preocupaciones de la vida moderna y comercial impedían al individuo moderno su participación política activa. Lo particular de esta visión es que se convirtió en lugar común por igual tanto para el liberalismo doctrinario decimonónico y el liberalismo moderno de Isaiah Berlin, como para los nostálgicos de la *vita activa* de la antigüedad, como Hannah Arendt (1998). Berlin (1958) rápidamente popularizó esta visión con su definición de los dos conceptos de libertad, la negativa —la de los antiguos de Constant—, y la positiva —la de los modernos—. Así, mientras la libertad negativa se referiría al derecho a no ser interferido, la positiva se entendería como el derecho que asiste positivamente al individuo a realizar algo.

Esta interpretación berliniana goza todavía hoy de una gran aceptación en el mundo académico, aunque sea difícil sostenerla en términos empíricos. Hannah Arendt es también deudora de esta misma interpretación, para quien “la emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano” (Arendt, 1958: 38). Para el grueso de los defensores de la modernidad liberal, el auge del “sentido de lo privado” en la era del mercado se encontraría “por lo menos tan opuesto a la esfera social [...] como a la política” (*Ibid.*: 39).

Las limitaciones de esta perspectiva no son sólo por su escasa constatación histórico-empírica, sino también por su lectura des-historizada a la hora de identificar las causas de la i-libertad. Consecuentemente, ésta perspectiva se vuelve incapaz de comprender las dinámicas histórico-causales que verdaderamente entretujan el conjunto de la vida social. Esto no sólo mostraría las limitaciones en identificar las fuentes de poder y dominación —así como las subsiguientes pugnas entre clases o estratos sociales— que florecen en la esfera pública y la privada (en el *imperium* y el *dominium*), sino sobre todo la incapacidad por comprender las dinámicas causales que sustentan y dan forma a estas relaciones de dominación y dependencia entre ambas esferas o, mejor dicho, de una hacia la otra y viceversa. El resultado de dicha interpretación a-histórica, huelga decirlo, sería

una completa ceguera para ver que en las iniciativas políticas de diseño institucional del mundo antiguo, no menos que en las del mundo moderno y contemporáneo, el intento de confinar al adversario a la vida privada, a sus asuntos particulares, haciéndole difícil o aun imposible algún tipo de participación en la vida pública, es parte esencial del juego político. Y se puede conjeturar que la raíz última de ese modo de ver las cosas es la comprensión de la comunidad política como una mera colección de psicologías intencionales que sólo pueden tener dos disposiciones motivacionales, puramente psicológicas en tanto que independientes de la ubicación de sus portadores en la urdimbre institucional de la división social y técnica del trabajo: o egoísmo particularista o abnegación pública (Domènech, 2004: 53).

Con la advertencia de esta “ceguera”, subrayamos dos grandes problemas que inherentemente entraña tanto la visión “modernizadora” como “romántica” de la libertad. En primer lugar, su interpretación queda metodológicamente limitada por el hecho de que está obliga a aportar pruebas empíricas que corroboren sus presupuestos de partida, a saber, que los antiguos desconocieron las preocupaciones propias del mundo privado y moderno debido a su *vita activa* y su absoluta entregada a lo social. A nuestro modo de ver, es difícil sostener la validez empírica de esta afirmación. El segundo problema al que se enfrenta esta concepción es de orden sustantivo. Esta dicotomía (analítica y sustantiva) entre una esfera pública y una esfera privada, entre la libertad asociada a la una y la libertad asociada a la otra, ensombrece el estudio sociológico del papel o del impacto que las instituciones y la acción positiva del poder político ejercen sobre el desarrollo de la esfera privada y viceversa, esto es, el papel que juegan las instituciones y los actores privados en el troquelamiento de la vida cívico-pública.

La diferenciación entre la libertad de los antiguos y de los modernos queda así enmarcada en un programa de estudio eminentemente psicologista y hasta atomista, donde la interacción entre sujetos se entiende básicamente como la coordinación espontánea de sus preferencias y deseos en un mundo del cual, dicho sea de paso, nos explica más bien poco. En otras palabras, de acuerdo a esta visión, la sociedad sería aquél espacio social articulado por meras psicologías incardinadas en dos únicas disposiciones motivacionales (egoísmo y particularismo individualista, y abnegación y entrega total a lo público) sin conexión real alguna con las condiciones en las que se encuentran sus portadores⁴⁴.

De este modo, el empeño analítico de carácter formalista entraría en conflicto con una perspectiva socio histórica que, esta sí, buscaría identificar los factores o dinámicas histórico-causales que determinan las relaciones de poder y dominación, primero, dentro de cada una de las dos esferas y, segundo, en la relación entre ellas dos mismas. A resultas de esta falta de perspectiva histórica e institucional de las fuentes de dominación, las visiones dominantes (à la Constant, à la Berlin, o à la Arendt) fueron siempre reacias a sancionar positivamente, o acaso respaldar, aquella acción positiva de las instituciones públicas (del Estado) que, en efecto, siempre interviene en la particular disposición de (las fuentes de dominación y dependencia de) la vida pública, no menos que de la privada. Lo que se desprende del grueso de esta tradición liberal, en resumen, es que cualquier intromisión –o mejor dicho, cualquier interferencia– por parte de las instituciones públicas en la vida privada-particular, siempre debe entenderse como en fuente de dominación, esto es, en una amenaza despótica a la libertad negativa individual que, inevitablemente, siembra los “orígenes del totalitarismo”⁴⁵. En efecto, para la libertad propia de la tradición liberal,

sean los principio que sean los términos en los que se dibuja el área de no-interferencia, si debe ser por ley o por derecho natural, o por la utilidad o por el pronunciamiento de un imperativo categórico, o por la santidad del contrato social, o por cualquier otro concepto por el cual los hombres deben clarificar y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa libertad

44 Para una más detallada aproximación a las “predisposiciones motivacionales” de los agentes y su relación con los distintos ámbitos institucionales, véase: Domènech (2004: 52-53; 2002: 70 y ss.)

45 De aquí el título, *The origins of the totalitarianism* (1998), de la famosa obra de Hannah Arendt.

de ausencia de interferencias. La única ‘libertad que merece este nombre, es la de la búsqueda de nuestro propio bien en nuestros propios términos’,

sostenía Berlín parafraseando a su mentor, Benjamin Constant Berlin (1958: 5). Aunque, como hemos visto, no todo el pensamiento liberal contemporáneo utiliza este mismo razonamiento, sí es cierto que suele partir de una concepción jurídica y sociológica particular, puesto que en ella el poder (de interferir en la libertad de otros, se entiende aquí) es una relación primordialmente asociada al ámbito público. La esfera privada, por el contrario, se conceptualiza de un modo abstracto donde las relaciones de dependencia, poder y dominación quedan relegadas a un segundo plano. Por eso se puede conceptualizar formalmente al sujeto como un ciudadano libre cuando se encuentra asistido por los mismos derechos que los demás ante la ley (*isonomía*) mientras interactúa voluntariamente con los demás extraño a toda constricción socio-material. Tal como mencionamos, el republicanismo cree más bien que la vida social se rige por una distribución asimétrica de los recursos y de la riqueza social (y de las posiciones de poder que ello proporciona)⁴⁶. Esta es la razón por la cual el republicanismo siempre quiso atajar esa asimetría de poder. Y es que sólo su ausencia permitiría el florecimiento de una sociedad civil de ciudadanos verdaderamente libres.

Pues bien, la estela de razonamiento liberal de Constant y Berlin no hizo caso de este marco conceptual republicano que le precedió, y se fue articulando de un modo igualmente harto limitado sustantivamente, y confuso desde el punto de vista histórico. Este es el caso del trabajo de Hannah Arendt (1958: 50) según la cual, “no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad [antigua] siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés”. Sólo para nuestra autora, pues –y no para los pensadores republicanos del siglo XVIII–, sería imaginable que “la tiranía”, el sistema de gobierno que desojaba de la felicidad pública a las repúblicas, fuera una forma de gobierno que no “necesariamente despojaba [a sus ciudadanos] del bienestar privado” (Arendt, 1988: 130).

A ningún autor inscrito en la tradición republicana (desde Aristóteles, Pericles y Cicerón hasta los jacobinos franceses y *founders* americanos, pasando antes por Maquiavelo, Montesquieu, Harrington, Smith o Rousseau) se le hubiera ocurrido emplear esta perspectiva a-histórica y a-institucional. Para ellos, la vida social se halla hinchada de pugnas sociales motivadas por enfrentados intereses materiales históricamente regimentados e institucionalmente encarnados por diferentes clases o grupos y, por ello, cristalizados en distintas propuestas normativas y positivas de carácter ideológico y partidista. Lo interesante de esta sociología republicana es que es tan válida para la esfera público-civil, como para la privada-particular.

De acuerdo a dicha visión, es evidente que la acción positiva del Estado –más allá de significar una mera imposición en la vida privada o en la libertad negativa de los individuos– guarda siempre una enorme responsabilidad para con el mantenimiento o la supresión de las fuentes y los lazos de dependencia y dominación que entretejen y troquelan la vida privada, no menos que

46 Para un interesante muestra de cómo actualmente la acumulación de recursos y riquezas se traduce fácilmente en un aumento del poder político, véase: Winters y Page (2009).

la civil. Así, para el grueso del republicanismo democrático (desde Pericles y Aspasia, hasta el partido jacobino y el democrático-jeffersoniano) era un hecho incuestionable que las relaciones de dependencia que operaban en el ámbito privado-productivo, no menos que en el doméstico-familiar, guardaban una estrecha relación causal con el modo en cómo se articulaba el mundo político-civil y, viceversa. En otras palabras, que el modo en cómo estuviera políticamente regimentado el mundo público-civil, jugaba igualmente un rol determinante en la particular configuración de las vidas privadas domésticas y productivas y de las formas de dominación y dependencia que en ellas se hallan⁴⁷.

2.1.2. Métrica formal y sustantivismo sociológico

Recapitulando sobre este punto cabe apuntar que para el republicanismo históricamente existente la idea de la libertad siempre arrancó de su empeño por amoldar diseños político-institucionales que garantizaran la existencia material de todos aquellos considerados ciudadanos, condición esta —la de ciudadanía— considerada necesaria para, justamente, el ejercicio de la libertad. Es por ello que los proyectos políticos de cariz republicano, como el de Thomas Jefferson o de Maximilien Robespierre, siempre subrayaron la importancia de aquellos arreglos político-institucionales cuya disponibilidad pudiera conducir a la garantía de la independencia material de los individuos.

Por ejemplo, la tradición republicana detecta que “ofrecer cierta suma de dinero a un individuo puede proporcionarle cierto número de opciones, pero, al mismo tiempo, no garantizar su existencia material” (Casassas, 2010: 153). Lo mismo sucede con el paradigmático ejemplo del dueño bondadoso de un esclavo. De un modo intuitivo, podemos inferir que el hecho de que el primero sea bondadoso y generoso hará aumentar las opciones de las cuales disponga el segundo. Y en efecto, desde el punto de vista estrictamente métrico-formal, así parece ser: existe una diferencia de grado nada desdeñable entre estar sometido a un dueño que te conceda una relativa libertad de acción y movimiento, y estar sometido a un dueño que te mantenga totalmente a raya, o que ni siquiera te permita una mínima autonomía personal. Sin embargo, lo cierto es que en ambos casos el dueño sigue siendo el dueño de *su* esclavo y, por ello, está políticamente habilitado a “libremente” hacer con él lo que le venga en gana, lo haga en efecto, o no. Desde un punto de vista meramente analítico, disponemos de una cierta métrica que nos permite calcular “cuánto más libre” será un esclavo en función de entre cuantas opciones disponga, esto es, cuántas opciones le conceda escoger su dueño.

Sin embargo, desde el punto de vista sustantivo, el problema es mucho menos complejo desde el punto de vista analítico: independientemente del número de opciones de las que disponga, el esclavo sigue siendo el esclavo y, por ello, se halla sujeto a la caprichosa voluntad de su dueño.

47 La constatación de este hecho no es propiedad exclusiva de la tradición republicano-democrática, pues han sido las aportaciones del pensamiento feminista moderno las que han contribuido más decisivamente a explicitar esta realidad. Valga el ejemplo de Carole Pateman cuando sostiene que: “Con demasiada facilidad da la impresión de que el contrato sexual y el social son dos contratos separados, si bien relacionados, y que el contrato sexual concierne a la esfera privada. El patriarcado, entonces, parece no tener relevancia en la esfera pública. Por el contrario, el derecho patriarcal se extiende a la sociedad” (Pateman, 1995: 12).

Aquí, igual que en cualquier otro tipo de interacción social, las disposiciones psicológicas del dueño, no menos que las del esclavo, no alteran ni modifican en sustancia la naturaleza política y material de su relación. Por esta razón, ofrecer limosna, ayuda puntual o caridad a un subalterno o un carente, aunque pueda suponer una relativa mejora “métrico-sustantiva” en sus condiciones inmediatas de vida, así como un loable acto de generosidad, no tiene la capacidad de alterar sustancialmente las dinámicas histórico-causales que conducen a la condición política y material de subalteridad y dependencia de aquél. En resumen, la libertad de tipo republicano se caracteriza por su preocupación por lograr garantizar aquellas condiciones institucionales y materiales que aseguren aquellas opciones bajo las cuales el individuo pueda ser considerado un sujeto (o elector) libre.

Como expusimos un poco más arriba, fue Philippe Van Parijs quien, desde la óptica del liberalismo igualitarista, se refirió a este debate tratando de superar las viejas formas doctrinales del liberalismo político de naturaleza meramente formalista. Según Van Parijs (1995: 21-4), más allá de disfrutar de una cierta “seguridad” y una cierta “auto-propiedad”, para hablar de la libertad “real”, por oposición a la libertad “formal”, se debe contar además con la “oportunidad”⁴⁸. De este modo, la libertad real se definiría como la capacidad de hacer X cuando el deseo de hacer X implicara la posibilidad real o la oportunidad de hacer X⁴⁹.

Sin embargo, cuando antes nos referimos a las “opciones” que el republicanismo siempre identificó como fundamentales en la consecución de la libertad, nos referimos a aquellas opciones que con más ahínco y capacidad real posibilitaran al individuo librarse de cualquier forma de dominación y de dependencia. Esto es, que garantizaran su independencia material fuente de protección ante cualquier interferencia de tipo despótico realizada por un interés particular caprichoso y materialmente habilitado para ello. Para el republicanismo, una vez estas opciones se hallan garantizadas por el régimen político-jurídico adecuado, el resto de opciones del que el individuo pudiera disponer y que, efectivamente, maximizaran cardinalmente sus posibilidades reales de hacer X, quedarían relegadas a un segundo plano de atención desde el punto de vista moral y político. Por ello el republicanismo no puede ser considerada como una teoría igualitarista; su preocupación fundamental no es lograr una justicia distributiva realmente equitativa, sino que tal como afirman Bertomeu y Domènech (2005: 66),

la justa distribución del producto social sería un resultado derivado de su atención principal a los problemas de la extensión social (mayor o menor) de la libertad republicana a individuos socialmente regimentados, es decir, institucionalmente repartidos, de uno u otro modo, entre las distintas clases sociales que componen una sociedad civil.

48 Para un esclarecedor análisis sobre el concepto de la auto-propiedad y de las distintas interpretaciones a las que se le ha sometido por parte de distintas y hasta enfrentadas perspectivas ideológicas, véase: Mundó (2005).

49 Si mis opciones se reducen a “morir de inanición o aceptar un pésimo empleo, no soy realmente libre de rechazar lo segundo”, sentencia Van Parijs. Es el mismo filósofo quien nos descubre el carácter cuantitativista o métrico de esta libertad puesto que “la oportunidad, y por ello la libertad real, de hacer lo que se desee hacer sólo es una cuestión de grado. El ideal de una sociedad libre debe ser expresado por tanto como una sociedad cuyos miembros son máximamente libres [...] más que simplemente libres” (Van Parijs, 1995: 22-3).

En otras palabras, la estricta igualdad distributiva no es el objetivo del republicanismo, puesto que existe un cierto margen de desigualdad que aun no siendo moralmente deseable, sí puede ser admisible políticamente. Para decirlo con David Casassas, “el republicanismo nunca ha apuntado a un igualitarismo estricto de recursos, sino que los individuos son libres en la medida en que todos –de ahí que se hable de ‘igualdad’– gocen de una libertad entendida como ausencia de dominación”. A su vez, esta libertad como no dominación es inconcebible “sin el goce de grados relevantes de propiedad, esto es, de independencia material que, aunque no conduzca a la igualdad estricta de recursos, otorgue grados relevantes de seguridad socioeconómica” (Casassas, 2010: 299). Existe pues un “conjunto de oportunidades” fundamentales en la consecución de una vida social libre exenta de relaciones de dependencia material y de relaciones de dominación. Lo particular del republicanismo, y su diferencia con una teoría liberal igualitarista como la de Van Parijs por ejemplo, es que este conjunto de oportunidades no es cualquier conjunto de oportunidades, “sino el particular conjunto de oportunidades, institucionalmente configurado, compuesto por aquellos títulos de propiedad que habilitan a X para una existencia social autónoma, no civilmente subalterna como la del *pelathes* griego o la del *cliens* romano, ni menos esclava” (Bertomeu, 2005: 86).

Para la libertad republicana sólo son políticamente relevantes aquellos conjuntos de oportunidades que, en primera instancia, garanticen la independencia socio-material de los individuos y, por ello, su dispongan las bases para su autogobierno. Con Carole Pateman (2007: 2) puede afirmarse que “tradicionalmente, el republicanismo ha enfatizado el auto-gobierno, no la igualdad de oportunidades”. Así, las teorías de cuño liberal suelen invertir la formulación republicana clásica al priorizar las opciones. Mientras el liberalismo entiende la independencia material como la condición para habilitar y proteger la vida privada, la concepción republicana comprende la independencia material privada como la base para articular una vida pública verdaderamente civilizada, puesto que “en las relaciones entre los hombres, lo peor que puede sucederle a uno es verse a discreción de otro” (Rousseau, 1923: 82). A results de todo ello, la libertad real de Van Parijs parece adoptar un cariz sesgadamente cuantitativista al centrarse primordialmente en la maximización de oportunidades de las que los individuos puedan disponer para hacer real o efectiva su libertad.

La diferencia aquí con la tradición republicana es harto evidente. Y es que su concepción normativa de la libertad, más que llamar la atención sobre la cuantía de las opciones de que se pueda disponer –esto es, de las cantidad de decisiones que se puedan tomar–, se interesa más específicamente por aquellas opciones resultantes de un régimen político-institucional conformado por individuos materialmente independientes, donde su libertad (entendida como no dominación) estuviera salvaguardada políticamente de posibles interferencias realizadas arbitrariamente por caprichosos poderes privados socialmente desembridados, y por ello tendencialmente despóticos, ejercidos por terceros. Por ello, el interés primordial del republicanismo no se encuentra tanto en el empeño por maximizar las opciones formales de que pueda disponer el individuo. Su interés es más bien por fundar diseños político-institucionales que garanticen que las opciones sustantivas entre las que pueda escoger el individuo, fueran resultado de, y ejecutadas en, condiciones de plena libertad, esto es, en condiciones de autonomía material y política del individuo que debe

decidir. De aquí que Carole Pateman afirme que el análisis “focalizado sobre el individuos no implica [necesariamente] recurrir al individualismo de la economía neoclásica”. La cosa funciona más bien al revés: los sujetos interactúan insertos en un entorno socio-institucional determinado, donde la cuestión del autogobierno y de su plena condición como ciudadanos sólo se vuelve visible cuando esos individuos se conceptualizan dentro el contexto de las relaciones sociales e institucionales” en el cual operan (Pateman, 2006: 115).

En este sentido, la influyente obra de Pettit es ilustrativa de esta última discusión. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (1997) es quizás la que cuenta con mayor repercusión intelectual en el campo del republicanismo y representa un muy poderoso cuestionamiento de la concepción libertad al defender una idea de libertad entendida como no dominación o interferencias arbitrarias de unos respecto de otros. Según varios autores, esta libertad podría llegarse a definir como una libertad de tipo negativo “pero mucho más refinada que la de Berlin” (Bertomeu, 2005: 86), esto es, como la capacidad de X para no ser interferido arbitrariamente por nadie. Según el mismo Pettit (1997: 5), no ser libre no consiste en no estar restringido o interferido por nadie, sino

al contrario, la restricción de un sistema jurídico justo —un régimen no arbitrario— no nos priva de libertad. No ser libre consiste, más bien, en estar sujeto a un tira y afloja arbitrario: estar sujeto al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio potencialmente idiosincrático del otro. La libertad entraña emancipación de cualquier subordinación de este tipo, liberación de cualquier dependencia de esta clase. Exige la capacidad para sostener la mirada a nuestros conciudadanos, con la común asunción de que ninguno de nosotros disfruta de un poder de interferencia arbitraria sobre el otro.

Tal como anteriormente dejamos dicho, según Pettit (1997, 2003, 2006), el pensamiento republicano entendió siempre que la idea de la libertad no se encuentra tan fundamentada en la naturaleza, ni acaso en el número de elecciones, tal como lo enfocaría la concepción de cuño liberal, sino más bien en la consecución de una comunidad de electores verdaderamente libres. Esto es, es aquella condición de que disfruta un individuo cuando no se encuentra “sujeto al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio potencialmente idiosincrático del otro”. Por definición, pues, el opuesto al *liber* o la persona libre en la antigua Roma republicana, era

el *servus* o el esclavo. Mientras que el esclavo vivía a plena disposición del dueño, la persona libre disfrutaba de un estatus en el extremo opuesto. El individuo libre era más que un *servus sine domino*, un esclavo sin dueño, que pudiera ser escogido por cualquiera; el *liber* era, necesariamente, un *civis* o ciudadano, con todo lo que ello implicaba en su protección contra las interferencias (Pettit, 1997: 32).

Hombre libre y esclavo son considerados por la tradición republicana clásica como dos posiciones sociales antagónicas u opuestas entre sí. Lo interesante es descubrir que dicha oposición no es sólo de orden disposicional. Es decir, el *liber* es libre, no porque no se encuentre esclavizado, sino porque no puede estarlo, porqué institucionalmente está afianzado en su posición de existencia social autónoma como un ciudadano libre. Es libre, en otras palabras, porqué se sabe poseedor de una libertad que sólo es posible en la reciprocidad en la que ni él ni ninguno de sus conciudadanos “disfruta de un poder de interferencia arbitraria sobre el otro”, por

decirlo con Pettit. El esclavo o *servus* se define justamente por lo contrario, esto es, porque ocupa una posición social en que institucionalmente puede ser interferido o *dominado* arbitrariamente. Respecto a las interferencias no arbitrarias, ya lo vimos hace unas líneas, no es que solamente deban estar permitidas, sino que en verdad son connaturales a la propia vida social. Lo particular en la estrategia argumentativa de Pettit, es que debe dar cuentas precisamente del ámbito en el que el individuo es *pertinentemente* interferible. En la tradición republicana, afirman Bertomeu y Domènech (2005: 69),

el ámbito pertinente de interferencia está caracterizado *institucionalmente* (no sólo psicológicamente), y tiene que ver con las bases materiales y morales en que se asientan tanto la existencia social autónoma de X como con las bases materiales y morales en que se asientan sus posibles dominadores: una interferencia arbitraria de Z sobre el conjunto de oportunidades de X, que no toquen en nada a las bases de su existencia social autónoma, puede ser estéticamente lamentable, o moralmente reprobable, pero es *políticamente* irrelevante. [...] No es irrelevante que Z pueda disponer a su antojo, ya sea por unas horas al día, de X, porque X está *institucionalmente* obligado a prestarse a eso para poder subsistir, porque X, esto es, carece de medios propios de existencia que le aseguren una vida social separada y autónoma, no crucialmente dependiente de otros particulares.

De acuerdo a nuestros autores, el ámbito de interferibilidad de X se encuentra institucionalmente caracterizado, y es esta particular disposición institucional la que podría hacer que X se viera obligado a “prestarse para poder subsistir”. Luego, este ámbito –el institucional– es el que dispone las condiciones en las cuales X puede, o no, ser interferible. No en vano hemos subrayado ya que existen ciertas condiciones necesarias (aunque no suficientes) que deben observarse para poder hablar de la libertad republicana en un sentido fuerte, y la primera de ellas, es disponer de los propios medios de existencia para no verse “obligado a prestarse para subsistir”. Por ello vale la pena detenerse y examinar con más detenimiento estas “condiciones materiales” sobre las que se asienta la libertad republicana.

2.1.3. Las condiciones materiales de la libertad

Los orígenes de *liber* republicano radican en la capacidad para ejercer su *civitas*, para ejercer su igual libertad que le brinda la particular disposición institucional para no tenerse que ver sujeto a la influencia corrupta o despótica de un poder arbitrario. Esta es quizás la razón por la cual en los textos de los clásicos el término libertad suele encontrarse más asociada a la ciudad que no al individuo; justamente porque es la particular organización económica y político-institucional en que se organiza la ciudad la que posibilita *de facto* la libertad de los individuos. “Qué es, pues, una ciudad, sino una sociedad de derecho de los ciudadanos?”⁵⁰.

De este modo, para el republicanismo no tiene sentido conceptualizar el ciudadano libre como una idea abstracta, como un ideal político desincrustado de su entorno material e institucional, pues de acuerdo con Aristóteles, “si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de

50 Cicerón, *Sobre la República* (1986, I, 32).

ciudadanos en un régimen, si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma” (*Pol.*, 1276b). Por ello, la libertad de los griegos (*eleutheria*) y su posterior acepción latina más restrictiva (*libertas*), abarcaba tanto a los ciudadanos como a las propias ciudades-estado, la *polis* o la República, a la que éstos pertenecen. El concepto de la libertad es pues un concepto de compleja definición, disputado por las distintas interpretaciones del republicanismo histórico. Aun así, existe un cierto consenso y algunos rasgos distintivos entre todos ellos a la hora de entender este concepto.

Como se apuntó antes, el núcleo conceptual de la idea de libertad republicana gira alrededor de su oposición a la condición de esclavo o de siervo. Así razonaba el historiador y filósofo griego, Heródoto (484-425 anE) en *Las Guerras Persas*, al valorar la derrota ateniense. Creía el filósofo que cuando los atenienses vivían bajo la ocupación y la opresión tiránica persa “dejaban golpearse *hasta trabajar por un dueño*”⁵¹. Una cosa es ser libre; la otra muy distinta es ser un siervo que “trabaja por un dueño”. El crecimiento de la esclavitud, no hizo más que acentuar esa dicotomía conceptual. Hacia mediados de siglo II anE, las *Intituciones* de Gayo, recogidos luego en los *Digestum* de Justiniano del 533, apuntaban en la misma dirección, esto es, que “la primera división en la ley de gentes [*ius gentium*] es *entre hombres y esclavos*”⁵². La diferencia entre la libertad de Atenas y de Roma fue que la primera apenas conoció formas sociales de dependencia civil de los pobres libres respecto de los ricos. Roma sí las experimentó (Domènech, 2004, Wood, 2008).

A partir de la oligarquización de la República, la recomposición política de los sectores latifundistas había erosionado el inicial carácter plebeyo de la República mediante la institucionalización de varias formas del patronazgo y clientelismo. Por eso, “la idea que quien depende civilmente de otro, de que quien necesita del permiso de otro para vivir y navegar por la vida civil está realmente falto de libertad y no puede participar en vida política, es una idea que florece entre los escritores republicanos romanos, pero está más apagada en escritores griegos cuyo punto referencia básico fue la democracia ateniense” (Domènech, 2004: 59). Fue en el republicanismo romano donde arrancó la idea de que, del hombre libre, se esperaba ante todo que fuera autosuficiente, es decir, que pudiera regirse por sí mismo y que, por ello, no se encontrara bajo la *potestas* de otros⁵³.

51 Heródoto (1947, V, 78). Cursivas añadidas.

52 Gayo (1905, I, III, 9). Cursivas añadidas.

53 Vale la pena clarificar el concepto de auto-suficiencia que venimos empleando aquí y que debe servirnos para el resto de esta investigación. Respecto a ello, Casassas (2013: 4) señala dos elementos importantes. Primero, el pensamiento republicano nunca concibió esta autonomía o independencia material como medio para transitar hacia un mundo social cual agregación de individuos atomizados o “independizados” los unos de los otros entre los cuales no mediase lazo de unión o de *interdependencia* alguna. Al contrario, la independencia material se entendió como la condición posibilitaría el florecimiento de lazos de interdependencia que respetaran la autonomía y los cursos de vida particulares. Aunque el republicanismo enfatizó siempre la necesidad de erradicar las relaciones de dependencia y del control ajeno de unos respecto de otros, no por ello menospreció ni olvidó los lazos interpersonales que efectivamente entraña la vida social y que positivamente intervienen en el diseño de nuestros propios planes de vida y hasta de nuestra propia personalidad. En segundo lugar, también cabe subrayar que esta independencia socio-económica representa una condición necesaria pero no suficiente, para la consecución de la libertad republicana. Sin duda, existen múltiples factores de orden cultural, político, de género, etc., que siendo igualmente relevantes intervienen en la articulación del ideal

La independencia o auto-suficiencia que se esperaba del libre se entendía plena, pues incluso “aceptar un favor es vender la propia libertad”, según Publio Sirio⁵⁴. Para Marco Tulio Cicerón en sus *Deberes*, “aquellos que piensan que son ricos, honorables y bendecidos no quieren ni siquiera encontrarse bajo la obligación de un servicio o favor amigable”, ya que “aceptar el patrocinio o ser considerado como cliente es equivalente a la muerte” (1989, II, 69). Para ser libre no sólo era necesario no plegarse eventualmente a los dictámenes de otros, sino más específicamente, hallarse libre de tal necesidad. Depender de otro, fuera tirano extranjero o déspota interior, patrón estricto o dueño benefactor, equivale a no ser libre en el sentido republicano clásico. Esta concepción romana de la libertad como oposición a la dependencia –al esclavismo y sobre todo al servilismo– fue fundamental para el posterior pensamiento republicano, particularmente para el radicalismo inglés del siglo XVII.

Un ejemplo de ello fue el influyente *The Commonwealth of Oceana* que James Harrington publicaría en 1656, donde sostenía que “el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo; pero el que vive por su cuenta puede ser un hombre libre” (Harrington, 1992: 269). Su principio no hacía más que reafirmar los preceptos aristotélicos y ciceronianos clásicos, esta vez pero, frente los desafíos que para el republicanismo representa el nuevo gobierno aristocrático de Cromwell⁵⁵. En resumen, la *libertas* se concibe siempre como el antónimo de la esclavitud o, en otras palabras, como la garantía política de autogobierno de que disfruta el ciudadano. Por eso el derecho romano consideraba al libre como *sui iuris* que, por oposición al *alieni iuris*, es el sujeto de derecho propio⁵⁶. Pues bien, el dominio de uno implica la pérdida de la libertad cuando el otro se encuentra sometido a las interferencias arbitrarias del el otro (Pettit, 1997: 107). De este modo, como ya vimos, la idea de la libertad republicana es harto exigente, puesto que requiere que aquellos que pudiendo interferir de modo arbitrario en la vida de los demás, se vean impedidos de hacerlo por hallarse constreñidos por los distintos mecanismos institucionales habilitados a tales efectos.

de la libertad republicana. Así mismo, podemos decir con Philippe Pettit, que “si nos sentimos atraídos por potenciar la no-dominación, entonces una de las primeras cosas que debe reconocerse es que el tipo de política requerida para esta empresa no puede ser un proyecto atomista; [sino que] debe articularse al nivel de las demandas y las afirmaciones colectivas, así como al nivel del individuo como tal” (Pettit, 1997: 124).

54 Citado por MacGilvray (2011: 28).

55 Esta definición del libre como el que vive por “sí mismo” no es propiedad exclusiva del republicanismo clásico ni del moderno. En las *Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán* de la *Crítica al Programa de Gotha* de 1875, Marx emplea esta misma perspectiva republicana al defender que “el hombre que no disponga de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social, y de civilización, esclavo de otros hombres de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso” (Marx, 1971: 13). A su vez, esta concepción ni termina en la tradición republicana, ni en el socialismo de Marx, puesto que incluso el monárquico Hobbes –aunque en un sentido muy distinto– razonaba de un modo parecido: “la diferencia entre un ciudadano libre y un esclavo”, sentenciaba, “es que el hombre libre sirve sólo a la república [*commonwealth*], mientras que el esclavo sirve también a sus ciudadanos” (Hobbes, 1998: 111-12).

56 Vemos aquí como la diferenciación entre el *sui iuris* y el *alieni iuris* del derecho civil romano descansa sobre una sólida base aristotélica. Según el filósofo “el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza *no pertenece a sí mismo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente*” (Pol., 1254a). *Cursivas añadidas.*

Por ello dijimos que la libertad republicana se encuentra siempre comprometida con el establecimiento y la extensión de las condiciones materiales e institucionales bajo las cuales el individuo pueda ser considerado un elector verdaderamente libre en terminología pettitiana. Sólo en el momento en que el elector alcance una posición social autónoma libre de dominación, sólo cuando sea verdaderamente libre, tenderán entonces sus decisiones a serlo también. Según esta perspectiva, “una elección no será verdaderamente libre si su portador no está protegido de las posibles obstrucciones sociales” (Pettit, 2006: 133-4). La libertad debe entenderse entonces como la libertad del portador o elector (*agency-based freedom*) más que como la libertad de las propias opciones (*option-based freedom*) (Pettit, 2003).

De ello se desprende que, para el republicanismo pettitiano, la entidad que debe ser libre es, en primera instancia, el elector, y no su elección en abstracto. Mientras que el pensamiento liberal ofrece una atención muy secundaria a la dominación ejercida en el ámbito privado, reparando mayormente en las opciones que el “contrato” ofrece en el mundo público, para el republicanismo estas relaciones de dependencia y de dominación sólo se vuelven inteligibles al hacer referencia explícita y precisa a las posiciones sociales que ocupan los firmantes de ese contrato. Dicho en los términos de Stuart White, de lo que se trata es de descubrir que “lo que hace a un sujeto perder su libertad, no es simplemente la interferencia [arbitraria] que *verdaderamente* sufre [...] sino también su absoluta *vulnerabilidad* a dichas interferencias” (White, 2003: 82). Expresado de un modo más sintético, podemos concluir que “la Libertad tiene poco valor si los que la poseen, no disponen de los medios para hacer los derechos efectivo” (Holmes y Sunstein, 1999: 20).

Lo que realmente preocupa a la filosofía republicana pues, no es tanto el contenido o la cuantía en sí misma de las preferencias que los electores puedan tener, sino el contexto en el cual los individuos conforman sus deseos y preferencias, es decir, las condiciones socio-materiales en que se estos deseos y preferencias toman cuerpo. La perspectiva republicana identifica que este proceso tiene lugar en el seno de una interacción social caprichosamente troquelada por diversas dinámicas históricas e institucionales. Por eso la atención del republicanismo se dirigió siempre a descubrir la “posición social” que ocupa el individuo, más que al contenido sustantivo de las elecciones que éste pudiera tomar. De este modo, el objetivo normativo de la libertad republicana requiere que los sujetos se hallen protegidos en su posición social autónoma, de modo que las preferencias que tengan y las decisiones que en consecuencia tomen, se hayan podido formar en unas condiciones de igualdad respecto a las de los demás, estos es, un entorno social, político y económico exento de relaciones de dominación y de dependencia, en una verdadera sociedad civil(izada).

Esta distinción entre el plano de análisis formal-disposicional de la tradición liberal y el sociológico-institucional de la republicana fue señalada por otros autores que, como Sunstein, advirtieron de que “es probable que pensemos que la libertad consista en la satisfacción de las preferencias privadas, en la ausencia de restricciones a las decisiones individuales. Pero es completamente desacertado. La libertad no sólo consiste en satisfacer las preferencias, sino también en la oportunidad de tener preferencias y creencias formadas en condiciones decentes” (Sunstein, 2007: 45)⁵⁷. Para que preferencias y deseos pudieran conformarse libremente, el

57 Se señaló que el pensamiento republicano, a diferencia del liberal, tiende a desarrollar diseños institucionales

republicanismo siempre se fijó en proteger institucionalmente la posición social autónoma del elector libre, esto es, sus condiciones materiales de libertad. Y para materializar eso –para garantizar la posición social autónoma de todo ciudadano–, la República debe atajar positivamente las amenazas que suponen los grandes poderes privados para la vida pública y civil (a su vez, el republicanismo democrático optaría también por atajar las relaciones de dominación en los ámbitos privados-domésticos). En otras palabras, “si un estado republicano está comprometido con el avance de la causa de la libertad como no dominación entre sus ciudadanos, entonces debe adoptar una política que promueva la independencia socioeconómica” (Pettit, 1997: 158-9). La República, con el afán de preservar y proteger la libertad, debe erigir verdaderos “cortafuegos” para la civilización –republicana– de la sociedad (Casassas, 2010: 123 y ss.).

Por ello, la preocupación positiva del republicanismo siempre estuvo fijada en disponer aquellas condiciones institucionalmente que garantizaran la independencia material como la condición de la libertad como no dominación. No en vano, en latín clásico *dominium* tiene dos acepciones, tanto el derecho de propiedad sobre un bien o recurso particular (incluyendo esclavos), como la licencia para hacer uso libre del mismo. El hecho de no tener en consideración esta doble acepción del término *dominio* como la titularidad jurídica sobre un bien y como el uso real-positivo ejercido sobre el mismo (en que intervienen factores políticos, económicos, sociales, etc., más allá del jurídico), puede conducir a análisis que soslayan o desdibujan las bases materiales y socio-institucionales en que se asienta el concepto clásico-republicano de la libertad.

En este sentido, la concepción pettitiana no escapa de un cierto estilo académico en el que sigue prevaleciendo el enfoque formalista y a-institucional. Para nuestro autor, la libertad es un concepto que a menudo desatiende las fuentes histórico-causales que promueven las relaciones de dependencia y dominación que verdaderamente atraviesan el mundo civil, no menos que el privado. De este modo, el concepto pettitiano de la libertad no se acaba de desvincular de un marco conceptual que enfrenta una supuesta libertad republicana, entendida como no dominación, con una supuesta libertad liberal, entendida como no interferencia. En resumen, aunque la perspectiva pettitiana es muy fructífera y tiene un innegable potencial, sólo aborda tangencialmente la cuestión de las causas y las dinámicas socio-históricas que generan y modulan las estructuras de dependencia y dominación social (clase, género, esclavitud, producción, etc.). Para decirlo con Domènech y Raventós (2007), parece que Pettit “reconstruye la libertad republicana como un concepto disposicional (en contraste con la libertad negativa de la tradición liberal como la no interferencia), mostrando la libertad republicana como la ausencia de dominación e interferencias arbitrarias por parte de otros (o del Estado). No obstante, para el republicanismo histórico la primera fuente de vulnerabilidad y de interferencias arbitrarias es la ausencia de independencia material”⁵⁸.

que actúen *ex-ante*. De acuerdo con Sunstein, para el republicanismo las preferencias de los agentes se configuran endógenamente al mismo proceso de deliberación, esto es, dentro de la interacción social. Las preferencias o deseos de los agentes privados no se encuentran determinados de antemano de modo a-histórico o a-institucional. Luego, si lo que se quiere son ciudadanos libres que tiendan a tomar decisiones verdaderamente libres, deben erigirse diseños institucionales que les habiliten de entrada, y no como remedio posterior, a tomar estas decisiones.

58 No en vano, prosiguen los autores, “el término ‘dominación’ proviene de *dominium*, que en latín clásico significa

Como vimos, la falta de libertad no puede entenderse simplemente como la obstrucción o las interferencias de unos sobre los otros, puesto que “los individuos somos parte de una agencia social obstructiva” (Pettit, 2006: 135-6). Lo que hace particular la libertad republicana (a diferencia de la liberal) es que sólo toma lógica conceptual después hacer un explícito reconocimiento de la existencia “natural” de dichas interferencias e incorporándolas a la lógica de sus postulados normativos y positivos de la libertad. Por eso el republicanismo siempre se fijó en aquellas condiciones materiales e institucionales que restringieran el rango de la arbitrariedad de esas interferencias. Para ello trató de identificar aquellos mecanismos que permitieran asegurar, no sólo la posición de in-interferibilidad de unos, sino que también aseguraran la incapacidad de los otros de interferir arbitrariamente. Esta es la lógica de lo que identificamos como la economía política republicana que abordaremos en el tercer subapartado de este capítulo.

Lo que cabe señalar ahora es que para los proyectos republicanos históricamente existentes, estos mecanismos siempre se asociaron con la distribución de la propiedad, y específicamente, con los derechos de propiedad de la tierra así como los de herencia y de transmisión patrimonial. La extensión del estatus de ciudadanía republicana exige el control efectivo sobre el propio conjunto de oportunidades de que dispone este ciudadano, esto es, sobre los recursos sociales e individuales que deban permitirle la existencia material autónoma (Bertomeu, 2005). Por eso –dijimos–, el republicanismo siempre priorizó la cuestión de la propiedad como medio para asegurar la independencia material que dota a los individuos de la capacidad o el poder de negociación que, en el seno de una sociedad escindida en clases e intereses contrapuestos, les capacite para entablar relaciones civiles (más) igualitarias y para poder firmar contratos privados civilmente vinculantes que no fueran fruto de imposición u obligación arbitraria por ninguna de las partes.

De este modo, para proteger y conservar esta libertad, la República debe hallarse capacitada para evitar una demasiada desigual distribución de los recursos y de la riqueza y del poder que ello confiere. La República debe entonces interferir en la posición social autónoma de uno (o varios) ciudadano cuando éste se encuentre materialmente habilitado para imponer a otro ciudadano sus preferencias o deseos, o hasta para disputar a la República su derecho a dirimir sobre el interés o el bien público. Por ello, el objetivo fue siempre lograr un gobierno regimentado de tal modo que todos los ciudadanos libres pudieran participar en pie de para igualdad junto los demás. Esto es, que los ciudadanos fueran libres en tanto que igualmente (o recíprocamente) libres para con los demás⁵⁹. En este sentido, defender la libertad civil de la República es lo mismo que asegurar la libertad de cada uno de sus miembros. O dicho al revés: “hay opresión contra el cuerpo social

tanto ‘propiedad’ (incluyendo esclavos), como la facultad para hacer un uso libre de esa propiedad. Si se omite esta raíz institucional del ‘dominar’, entonces la ‘dominación’ se desnaturaliza y se desinstitucionaliza hasta el punto que llega a alcanzar aspectos de las relaciones humanas que el republicanismo histórico nunca habría considerado políticamente relevantes. Para poner sólo un ejemplo, una mentira piadosa podría ser considerada fuente de dominación porque la persona que la pronuncia puede interferir arbitrariamente en la vida de la persona engañada” (*Ibid.*).

59 La libertad como reciprocidad, indica Florence Gauthier, es el principio según el cual se es libre “en la medida que no se está sometido al poder de otro y no se somete a otro al poder propio. La reciprocidad en la libertad es lo que la filosofía del derecho natural llamará la igualdad” (Gauthier, 1992: 15).

cuando uno de sus miembros es oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el cuerpo social es oprimido” (Robespierre, 2005: 17).

Llegados a este punto, es pertinente tratar de sintetizar los principales elementos que hemos expuesto a la hora de definir la idea de la libertad republicana. Para ello, nos será útil la síntesis propuesta por Bertomeu y Domènech (2005: 68-9). Para resumir los elementos fundamentales de la libertad republicana, puede decirse que X es libre republicanamente, si

- a. no depende de otro particular para vivir, es decir, si tiene una existencia social autónoma garantizada, si tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros;
- b. nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de la existencia social autónoma de X (en su propiedad);
- c. la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre que X esté en relación política de par igualdad con todos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado;
- d. cualquier interferencia (de un particular o del conjunto de la república) en el ámbito de existencia social privada de X que dañe ese ámbito hasta hacerle perder a X su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita⁶⁰;
- e. la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público.
- f. X está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro –más o menos grande– de derechos *constitutivos* (no puramente instrumentales) que nadie puede arrebatarse ni él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre⁶¹.

Los primeros puntos ya han sido tratados anteriormente, fijémonos ahora en el quinto. Repárese en que para garantizar el derecho de X a no ser interferido arbitrariamente, la República debe interferir “positivamente”, tanto en el conjunto de oportunidades de los otros individuos para que no puedan interferir arbitrariamente a X, como en el mismo conjunto de oportunidades de X. En otras palabras, la República no tolerará que X aliene (regale, alquile o venda), por ejemplo, su ciudadanía o su derecho a sufragio –a saber, sus derechos constitutivos como ciudadano libre–⁶². Si como dejamos

60 Como se verá en el siguiente capítulo, y del mismo modo como apuntan Bertomeu y Domènech en el mismo texto, “esta cláusula sólo la cumplieron en la antigüedad las *póleis* democráticas griegas (como la Atenas post-solónica), no las oligárquicas, ni tampoco la República de Roma. Pues en estas últimas, la esclavitud por deudas (auténtica espada de Damocles sobre las poblaciones pobres libres) era legal”.

61 En la segunda y tercera parte de esta investigación, nos ocupamos con más detalle de esta “inalienabilidad de los derechos constitutivos”, así como de la relación entre la inalienabilidad de la libertad y la de la propiedad.

62 Repárese en la relevancia de estos derechos constitutivos. “¿Seríamos ‘ciudadanos’, si la ley nos permitiera enajenar nuestro derecho de sufragio? No; no seríamos ciudadanos, en ningún sentido serio de la palabra. Como tampoco lo seríamos si el derecho consintiera la enajenación de nuestra libertad, si, pongamos por caso, reconociera validez pública a un contrato civil privado, ‘libremente’ suscrito *-coocu volunt-*, por el que una parte se vendiera a la otra en calidad de esclava, participando del precio. Hay derechos de todo punto inalienables, como estos dos, el derecho de sufragio y el derecho a no ser propiedad de otro. Y son inalienables, porque no son derechos puramente instrumentales, sino derechos constitutivos del individuo mismo como ámbito de voluntad soberana; derechos que habilitan públicamente

dicho, el ciudadano es libre porque así lo es su ciudad, entonces cabe preguntarse, como haría Hugo Grotio en su *De Jure Belli ac Pacis* de 1625, que si puede ser “legítimo para un hombre entregarse como esclavo a quien le plazca [...] ¿porque no debe ser entonces legítimo para un pueblo [...] entregarse a sí mismo a cualquier otra persona y transferir el derecho de gobernarse?”⁶³.

Tal como reza el sexto punto, la posibilidad de enajenación o alienación de estos derechos constitutivos de la misma condición de ciudadano libre es, para el republicanismo, un sinsentido jurídico y político. Si un ciudadano es libre para enajenar ciertos bienes, recursos o propiedades, es justamente porque, como ciudadano libre que es, se encuentra facultado política y jurídicamente para ello. El acto de enajenar la propia condición de *liber* es pues una contradicción en sí mismo. El libre no puede enajenar su libertad porque ello implica forzosamente su misma desaparición como ciudadano libre y, por extensión, la desaparición de la misma *civitas* republicana. En efecto, que la República limite el conjunto de oportunidades de X –al no permitirle, por ejemplo, su enajenación voluntaria como esclavo– debe entenderse a todas luces como una interferencia en el conjunto de oportunidades de X. Eso sí, esta es una interferencia no arbitraria y, por las razones que acabamos de mostrar, es políticamente prescriptible que así sea. Por eso dijimos que el republicanismo no expresa ningún recelo a las interferencias como tal, sino particularmente a las arbitrarias. Las interferencias no arbitrarias, como por ejemplo la prohibición de enajenar el voto, no sólo no disminuyen la libertad de X, sino que más bien la afianzan y protegen, puesto que “sin inalienabilidad del sufragio y de la propia persona, no hay libertad, ni hay ciudadano, ni existencias políticas individuales, autónomas y separadas” (Domènech, 2000: 38). El problema con la conceptualización de una libertad puramente negativa (como la de Berlin, y hasta cierto punto, la de Pettit) emerge cuando ésta se encuentra ante una prerrogativa de este tipo.

Para la libertad entendida exclusivamente como no interferencia, las “intrusiones” político-jurídicas de la República, como por ejemplo la inalienabilidad de ciertos derechos, aparecen como un problema difícil de sortear puesto que siempre se asociarán con la acción despótica o impositiva de esta en la libertad individual de X⁶⁴. Como veremos en la tercera parte de esta investigación, la imposibilidad jurídica de la alienabilidad de la libertad republicana, guarda una estrecha relación con otros derechos, por ejemplo, los derechos de propiedad. Si la libertad de X se encuentra limitada de un modo no arbitrario por la República, entonces también deben estarlo los derechos sobre aquellos recursos materiales que habilitan X a ser libre, esto es, la propiedad que le proporciona su existencia material autónoma, su condición de ciudadano libre. Esta es la idea fundamental de la concepción republicana de la libertad que vinculaba, “desde Pericles a Jefferson o a Robespierre, de Aristóteles o Cicerón a Madison, la personalidad libre con las instituciones sociales de la propiedad” (Domènech, 2004: 42). Por eso señalamos que la filosofía política republicana es eminentemente sustantiva y por ello, harto exigente tanto desde el punto de vista normativo como positivo.

la existencia de los ciudadanos” (Domènech, 2000: 38).

63 Grotio, (2005, I. III, VIII).

64 Para una demoledora crítica de la defensa liberal del derecho de la “no obligatoriedad” y del derecho de X a no ser interferido por parte del poder político, véase: Pateman (1978: 163 y ss).

En resumen, la idea moderna de la inalienabilidad natural de la libertad política se remonta a la tradición greco-latina de la antigüedad y, particularmente, encuentra un gran desarrollo jurídico en las ley civil romana. Los contratos de servitud voluntaria entre ciudadanos libres serían, de acuerdo a este cuerpo jurídico republicano, declarados nulos e ilícitos. Como tendremos ocasión de ver en la segunda parte de esta investigación, la concepción moderna de esta idea clásica sobre la libertad política es uno de los preceptos fundamentales de la filosofía iusnaturalista de tradición española a mediados del siglo XVI, de la mano de autores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas con su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado originalmente en 1552. Por contra, aupada por la difusión de las obras de Francisco de Suárez, es que pudo emerger una noción filosófica de la libertad humana bien diferente. Promulgaba Suárez que “desde que el hombre es dueño de su libertad, es posible comprar o alienar la libertad”⁶⁵. Los preceptos de Suárez se extendieron por la Europa medieval y fueron explícitamente incorporados en las obra de autores conservadores como en el caso de Hobbes.

La lectura de la filosofía y de la sociología de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre que propone esta investigación recoge la sensibilidad sociológica y normativa del republicanismo tal como la hemos descrito hasta aquí. Por ello, la obra escrita y política de nuestros dos autores –aunque con diferencias notables– apunta a una muy parecida propuesta de ordenamiento jurídico-normativo y político-positivo que, al promover una cierta distribución de la propiedad y asegurar ciertas formas de independencia material, contribuyera a mitigar las relaciones de dependencia y dominación que debía redundar en la robustez de la *civitas*, base fundamental de las florecientes repúblicas americana y francesa.

2.2. Libertad, democracia y un mundo escindido en clases

Volvamos sobre algunos de los principales elementos del utillaje sociológico de la tradición republicana que nutren su concepción normativa de la libertad. Como vimos, su perspectiva social arranca de la constatación de un mundo irremediablemente escindido en clases y grupos de intereses, presente ya en la obra de los clásicos y especialmente en la de Aristóteles. Para el Estagirita, la comunidad política o la sociedad civil –la *koinonía politiké* griega o la *societas civilis* latina– se componía sólo de los ciudadanos libres, entre los que igualmente asomaban notables diferencias de rango o clase. Así, los ricos y distinguidos o *hoi gnórimoi*, los *gentiluomini* de Maquiavelo o la aristocracia natural de Jefferson, justamente por disponer de su existencia material autónoma totalmente garantizada, eran capaces de ser ciudadanos virtuosos para consigo mismos y, por ello, para con los demás.

Por el otro lado, el *dêmos* griego compuesto de las clases campesinas, artesanas, los pequeños comerciantes y mercaderes y los proletarios y asalariados (*georgoi*, *banausoi*, *agoroi*, *thetes* y *misthotoi*), así como la *plebs* romana o el *menu peuple* francés, por la posición socio-institucional que ocupa de mayor o menor dependencia respecto de los primeros, es incapaz de ser un ciudadano virtuoso,

65 Citado por Tuck (1979: 56).

no sólo consigo mismo sino sobre todo para con los demás. En otras palabras, la posición de subalteridad económica y política que ocupan estas clases imposibilita o dificulta su capacidad del auto-gobierno republicano. El pensamiento aristotélico está atravesado por esta línea divisoria que llevará al filósofo a proscribir el sistema de gobierno democrático: los pobres son una amenaza para el sostenimiento de la sociedad civil republicana aristotélica. Pero ¿acaso no son ellos también ciudadanos libres? ¿A caso no es la suya una naturaleza completamente distinta de la de los esclavos?, se preguntaría Aristóteles. En ambos casos, la cuestión se halla en la parecida posición de dependencia en que se encuentran tanto el obrero como el esclavo, el primero respecto de su amo o señor, el segundo respecto de su empleador o patrón. Y es que, para Aristóteles (*Pol.*, 1277b),

Decimos que hay varias clases de esclavos, pues sus oficios son varios. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales; éstos son, como da a entender su nombre, *los que viven del trabajo de sus manos*, a los cuales pertenece el artesano. Por eso antiguamente los artesanos no participaron en algunas ciudades de las magistraturas hasta que vino la democracia extrema.

Aristóteles nos advierte aquí de dos cosas. Primero, el artesano puede ser considerado una “clase de esclavo”, justamente porque “vive de su amo”. Por eso no participaba de las magistraturas antes del periodo democrático, antes de la irrupción del *démos* pobre al ejercicio del gobierno republicano. Segundo, no sólo los artesanos, sino todos los obreros (*banauoson*), carecen de virtud ciudadana, razón por la cual

La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, *la virtud del ciudadano* no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de *los que están exentos de los trabajos necesarios*. De los que realizan los trabajos necesarios, los que lo hacen para el servicio de uno sólo son *esclavos*, y los que sirven a la comunidad, *obreros y labradores* (*Pol.*, 1278a).

Es por ello que,

Que participen de las magistraturas supremas no está exento de riesgos (pues una vez su injusticia les haría delinquir y otras su imprudencia cometer errores); de otro lado, es peligroso que no se les dé parte ni participen de ellas, pues *la ciudad donde hay muchos sin honores y pobres está forzosamente llena de enemigos*⁶⁶ (*Pol.*, 1281b).

Como tendremos ocasión de ver en la tercera parte de esta investigación, el debate acerca de la existencia o no de virtud –y, por ello, de capacidad política de ejercer el auto-gobierno– en las clases pobres y dependientes, constituye una de las preocupaciones centrales del pensamiento republicano. Sin embargo, la interpretación aristotélica no fue la única. Fue la escuela sofista con Protágoras (490-421 enE) al frente, la que contribuyó a fijar los fundamentos de lo que podríamos llamar los principios democráticos fundados sobre la idea de que la virtud (*arete*) no constituye una cualidad innata, asociada al nacimiento, a la tribu o a la consanguinidad, sino una cualidad que se adopta por el aprendizaje de un conjunto de conocimientos y saberes mediante la educación y,

66 Ambas citas pertenecen a Aristóteles (*Pol.*, 1278a y 1281b). Cursivas añadidas

así ejercidos y aplicados en la vida social⁶⁷.

Regresemos al debate sobre las clases sociales, particularmente, sobre las semejanzas que el mismo Aristóteles destacaba entre las clases pobres, trabajadoras y dependientes, y la condición de los esclavos. Para él y para el conjunto del republicanismo los asalariados, cualesquiera que sea su función, fueron siempre considerados como una mera “clase de esclavos”. En efecto, desde Aristóteles y Cicerón en la época clásica, pasando por Kant, Adam Smith, Jefferson y Robespierre y acabando en Marx, siempre se concibió al trabajador asalariado como una “clase de esclavo”, esto es, aquél que “libremente” firma un contrato de esclavitud a tiempo parcial. Como apuntamos anteriormente, y de acuerdo a la figura del derecho romano, el asalariado se convierte en un *alieni iuris*, esto es, aquél que enajena su propia persona jurídica a manos de otra y tiene, por ello, una existencia sub-civil. Este constituye uno de los debates fundamentales a lo largo de toda la tradición republicana, sobre todo en el periodo romano. Es también una de las cuestiones que el liberalismo decimonónico siempre pareció querer esquivar, puesto que éste, como agudamente señaló Marx (2007), estaba llamado a vestir una concepción del “libre proletario” que pudiera ser compatible, y aun justificar, las esclavistas condiciones de trabajo que imponía la nueva disciplina industrial sobre un “ciudadano” a todas luces excluido de todo derecho político y laboral⁶⁸.

El comportamiento virtuoso –y por ello, el buen gobierno– republicano de herencia romana, no se encuentra tan directamente amenazado por el vicio asociado al hombre malo o psicológicamente tornadizo, sino por el mundo de corruptelas, patronazgos y dependencias sub-civiles en que éste vive. La corrupción y la decadencia de la República no responden simplemente a la configuración psicológica o moral de sus clases bajas, sino a la extensión de las relaciones de dependencia e interferibilidad de éstas frente al ejercicio de poderes arbitrarios. En otras palabras, “donde reina

67 Algunos autores como MacGilvray (2011), plantearon la naturaleza de la virtud en un doble sentido: instrumental como la condición para la consecución de la comunidad cívica, y como un resultado sustantivo, como el producto moral de la interacción de esta comunidad cívica. Para los sofistas como Protágoras sería absurdo plantear el debate de este modo, pues ningún hombre podría ser profano a la virtud cívica desde el momento en que dicha cualidad –la virtud– existe en todos. Toda comunidad civil, por el hecho de serlo, posee los medios para asegurar que todos sus miembros puedan obtener la virtud necesaria. Repárese, pues, en que es la misma vida social, la misma comunidad cívica, la administración de sus tribunales de justicia y el imperio de la ley, junto a la educación generalizada, las condiciones que permiten y garantizan el florecimiento de la virtud cívica. La virtud es pues, una cualidad universal (Protágoras, 1998: 81-129).

68 En la Grecia antigua “las instituciones políticas y económicas de la *polis* echaban su raíces en la esfera material de la producción y la reproducción de la vida social” (Domènech, 1989: 87 n.26). “El orden civil de impronta napoleónica (o su equivalente funcional en los países anglosajones) rompió la lógica republicana que vinculaba inextricablemente la libertad personal con las instituciones sociales capaces de dar base material a la existencia social autónoma y separada de los libres, generando así una ilusión de libertad general fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres. Sólo sobre ese orden fue concebible el proyecto liberal doctrinario de una ‘oligarquía isonómica’ en la que todos fueran igualmente libres (‘civilmente’), pero en la que sólo unos pocos mandarían (‘políticamente’)” (Domènech, 2004: 43). La compatibilidad de la idea de libertad isonómica liberal y la expulsión *de facto* de los pobres libres, tuvo que sostenerse durante años. Por lo pronto, el sufragio masculino extenso, aunque no universal, no se aplicó hasta el 1901 en Australia, en 1907 en Austria, en 1894 en Bélgica, en 1849 en Dinamarca, en 1905 en Finlandia, en 1875 en Francia, en 1871 en Alemania, en Italia en 1913, en Suecia en 1907, en Suiza hacia 1848-1879 y en el Reino Unido hacia (1867-1884). En Francia las mujeres deberían esperar hasta 1945 para poder votar y ocupar cargos públicos.

el despotismo, desaparece la esperanza de la decencia”, diría Rousseau en su *Discursos sobre la desigualdad*. Por esto la primera directriz del programa de gobierno republicano que aspira a conformar una verdadera *societas civilis* virtuosa fue siempre poner bajo control y supervisión aquellos que ejercían el gobierno político. La “eterna vigilancia” que insistentemente reclamará de Jefferson frente a las amenazas del poder político tendencialmente despótico, no buscaría únicamente salvaguardar al ciudadano de los peligros que entraña caer en una posición de dependencia material (y, por ello, también de dependencia psicológica y moral), sino sobre todo porqué esta dependencia material volvería al ciudadano cada vez más incapaz de obrar virtuosamente y, por ello, incapaz también de controlar al poder político.

La virtud, o su falta, no es pues un concepto o una predisposición psicológica individual, sino más bien la capacidad psicológica que descansa únicamente en aquellos sujetos materialmente independientes, y por ello habilitados para autogobernarse y ser gobernados, particularmente, en el campo de la administración y la distribución material –de la propiedad– sobre la que descansa su propia posición como ciudadano libre y autónomo “pues” éstos, los ciudadanos libres, “son iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada” (Aristóteles, *Pol.*, 1259b). Por ello, la virtud es, ante todo, el resultado de una vida autónoma libre de cualquier tipo de dependencia que, en efecto, “engendra servilismo y banalidad, sofoca el germen de la virtud, y prepara las herramientas apropiadas para los designios de la ambición”, alertaba Jefferson en sus *Notes on the State of Virginia* de 1782 (1964: 132-3).

Aunque la ideología republicana siempre defendió este principio del auto-gobierno y tuvo siempre muy presente mecanismos de participación política, como la rendición de cuentas (*accountability*), la revocabilidad y la limitación de cargos o la supervisión de los gobiernos por parte de los gobernados, nos equivocáramos al identificar todo republicanismo como el régimen o el sistema de gobierno directo o popular de todos los ciudadanos libres. Existen profundas diferencias y escisiones en el mundo civil dijimos, pues en él moran distintas clases de ciudadanos libres con profundas diferencias entre ellas, entre sus respectivos intereses materiales y, claro está, entre los distintos sistemas de gobierno que éstas propugnan. Según Aristóteles (*Pol.*, 1278a), existen varios regímenes de gobierno, justamente porque existen diferentes clases de ciudadanos. De aquí se desprende que,

Puesto que existe varios regímenes políticos, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino.

En consecuencia, cuando un régimen se encuentre dirigido por y para los intereses de una clase particular, éste sistema político tenderá a degenerar. De este modo, considera el estagirita (1279b),

La tiranía es [...] una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política; hay oligarquía cuando ejercen soberanía en el régimen los que tienen fortuna; y, por el contrario, democracia cuando la ejercen los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres.

Algo más adelante (1291a-1291b) reafirmará que, consecuentemente, la mayor diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza puesto que

es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos (*euporoi*) y los pobres (*aporoí*). Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad parecen como contrarias, de modo que la presencia de una o de otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía.

Pero Aristóteles no sólo se limitó a describir tres formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) y sus degeneraciones (tiranía, oligarquía y tiranía de la mayoría), sino que también identificó cómo el mismo régimen democrático puede variar su carácter en función de cuál sea la clase dominante con mayor acceso y participación del gobierno de la ciudad. Por eso (1292a-1292b) defiende que

Cuando los campesinos y los que poseen un patrimonio moderado tienen la soberanía del régimen, se gobiernan de acuerdo con la ley, porque, por tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de ocio, y sólo se reúnen en asamblea cuando es necesario; los demás ciudadanos podrán participar en el gobierno cuando adquieran la propiedad fijada por las leyes.

Por eso Aristóteles cree que esta es la mejor forma de democracia, esto es, aquella en la que el soberano es la ley y no la voluntad de la mayoría, porque formalmente pueden participar todos de su gobierno, pero en la práctica, a los agricultores “les es imposible disponer de tiempo libre por no tener ingresos”. Por oposición, pues, la peor forma de democracia es aquella en la que participa toda la multitud o *plethous*

y participan en él y en la administración incluso los pobres (*aporous*), que disponen de tiempo de ocio porque reciben un salario (*misthón*). Una multitud de esta clase es incluso la que de más ocio dispone, porque no se ven embarazados lo más mínimo por el cuidado de sus intereses privados, como los ricos que, a causa de esto, muchas veces no toman parte en la asamblea ni en la administración de justicia. Esto hace que el elemento soberano en este régimen sea la multitud de los pobres, no la ley (1293a)⁶⁹.

Es quizás debido a este temor al gobierno despótico de la mayoría (de los pobres) que bien refleja Aristóteles, que la tradición republicana ha estado asociada largamente con el gobierno aristocrático u oligárquico y solía interpretar el gobierno popular, no tanto como la idea de la libertad, sino como la del gobierno arbitrario y despótico de una sola clase, el *démos* griego o la *plebs* romana, “pues el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el

69 Este régimen era, para Aristóteles, la subversión de cualquier orden civil basado en la ley, pues la democracia –la de los pobres libres– permite incluso “conceder poder a las mujeres en la casa [*gynaikokratía*] y licencia a los esclavos, con el mismo fin [*doúlon ánesis*]” (*Pol.*, 1313b). Llegados a este punto, cabe preguntarse qué sentido tiene seguir sosteniendo la distinción à la Constant, à la Berlin o à la Arendt, entre una supuesta libertad de los antiguos y una de los modernos. Más aun cuando lo que refleja el texto de Aristóteles es que, en el mundo antiguo igual que en el moderno, la disputa es justamente por la capacidad de una clase de relegar a las otras al ámbito privado-particular y, de este modo, gobernar según su voluntad o intereses particulares.

de la democracia la libertad” (1294a). Justo por esta distinción, el republicanismo de Aristóteles y luego el de muchos otros, se decantó por formas de gobierno mixto, la *politeia* o la república mixta que, acompañado con mecanismo de *check and balances* e ideas como la división de poderes, evitaran el faccionalismo y contuvieran las aspiraciones democráticas de los pobres libres.

Esta es pues la idea central del gobierno mixto o combinado entre los “pocos” y los “muchos” de Roma o Esparta, esto es, básicamente la idea de una república en que “sin excluir a todo el pueblo llano, quede asegurado el mando a las clases superiores”, esto es, “un refinado diseño institucional que arroje a los pobres a sus vidas privadas, al afán por sus asuntos particulares, a fin de que permanezca expedita la vía al monopolio de la vida pública por parte de los ricos y los distinguidos” (Domènech, 2004: 51). Por eso, creía igualmente Montesquieu en su *Espíritu de las Leyes* de 1748, que la libertad política sólo se puede fundar en aquél “gobierno moderado que no abusara del poder” (2002, XVI, IX)⁷⁰. Y puede ser esta también la razón por la cual, por ejemplo en el caso de Thomas Jefferson, el uso o la defensa de prácticas políticas y económicas anti-democráticas (la exclusión de las mujeres, de los pobres, y sobre todo de los esclavos) pudo convivir con el apelativo o la defensa, a veces exclusivamente retórica, del sistema de la democracia.

Las mismas dudas y temores de raíz aristotélica son los que muestra James Madison en el número 10 del *The Federalist* de 1788. El que fuera rival político y después estrecho colaborador del partido republicano-democrático de Jefferson, dejaba clara su posición al abogar por una república representativa y no una democracia directa, puesto que la primera tenía por misión “refinar y ampliar la visión pública sancionándola por medio de un cuerpo de ciudadanos elegidos, cuya sabiduría mejor pudiera discernir el verdadero interés de su país y cuyo patriotismo y amor por la justicia, sería menos propensa a sacrificarse por consideraciones temporales o parciales”. En otras palabras, existe una diferencia radical entre los ciudadanos libres que viene determinada por su situación en un entramado de clases sociales y que forma diferentes facciones políticas. Por ello, el objetivo no era simplemente limitar la actividad política facciosa de todas las clases, sino particularmente, limitar y embridar los intereses facciosos de las clases de los pobres.

Si una facción no es mayoritaria, el remedio es suministrado por el principio republicano que permite a la mayoría derrotar sus siniestras visiones por medio de la votación regular. Puede obstruir la administración, puede convulsionar la sociedad; pero será incapaz de ejecutar y enmascarar su violencia bajo las formas de la Constitución. Cuando una mayoría está incluida en una facción, la forma de gobierno popular, por el contrario, le permite sacrificar a sus pasiones o intereses dominantes tanto el bien público como los derechos de los demás ciudadanos. *Salvaguardar el bien público y los derechos privados frente el peligro de una facción tal*, y al mismo tiempo preservar el espíritu y la forma de gobierno popular, representa así el gran objetivo al que se dirige nuestras investigaciones⁷¹.

70 De tal modo que, para que este gobierno “no pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder contenga al poder (*Ibid.*: XI, IV).

71 James Madison en: Genovese (2009: 51-2). Cursivas añadidas.

La conceptualización de la democracia como el gobierno de los pobres libres, y no del pueblo en general, fue un elemento esencial en todo el pensamiento republicano y especialmente en los dos casos de estudio aquí planteados, el republicanismo norteamericano y el francés. Lo analizaremos con más detenimiento en la tercera parte de la investigación.

2.3. Conclusiones

Por ahora, sin embargo, nos limitaremos a sintetizar los puntos más destacados de todo lo visto hasta aquí. En esta apartado hemos visto principalmente algunas diferencias entre el pensamiento republicano y las distintas interpretaciones que componen el liberalismo igualitarista actual en la estela rawlsiana. Señalamos que el pensamiento liberal igualitarista contemporáneo, a pesar del empeño por superar los preceptos del liberalismo decimonónico doctrinario, no consigue despegarse totalmente de aquél por emplear, entre otras cosas, una muy endeble perspectiva sociológica que prioriza la formalización y la operacionalización analítica a la investigación de las dinámicas histórico-causales de los fenómenos sociales.

El marco sociológico del pensamiento republicano propone herramientas metodológicas harto distintas. Para empezar, la vida social se encuentra organizada en base a dos ámbitos: el espacio público o civil y el doméstico o privado. El republicanismo identifica que en el seno de estos espacios operan distintas relaciones de dominación o dependencia, a resulta de las cuales el espacio público civil puede degenerar en un *imperium*, y el privado-particular en un *dominium*. Es en estos dos espacios pues donde deben hallarse las condiciones de la justicia distributiva. En esto coincidieron todas las interpretaciones del republicanismo que identificaron la desigual distribución de los recursos como la principal fuente de dominación social. La diferencia entre ellas radica en la respuesta que ofrecen ante tal hecho. Mientras el republicanismo democrático trató siempre de erradicar toda relación de dependencia y dominación (tanto en el ámbito cívico como en el privado), el republicanismo de ascendencia más elitista focalizó sus preocupaciones sobre el ámbito público o civil, relegando a la existencia sub-civil a todas las clases “domésticas”.

Sólo será libre el sujeto que cuente con su existencia material garantizada, esto es, el que tenga acceso a una cantidad suficiente de propiedad como para no verse sometido a la dependencia o a la benevolencia de los demás, pues sólo a través de la independencia material puede uno enfrentar las posibles interferencias arbitrarias de otros. Es por ello que definimos la libertad republicana como la ausencia de dominación. Por el contrario, las perspectivas de cuño liberal, desde las decimonónicas hasta las actuales, parecen conceder mucha más importancia a la ausencia de interferencias a la hora de definir la libertad. Como apuntamos en el apartado anterior, lo interesante del republicanismo es que, al comprender normativamente la libertad de este modo, se ve obligado a observar las condiciones materiales e institucionales en las que cabe pensar esta libertad. Es por ello que dijimos que el republicanismo representa una teoría social muy exigente a diferencia de la perspectiva liberal, puesto que ésta para cumplir normativamente su ideal de libertad como no interferencia, sólo se compromete con la exigencia de un Estado mínimo que se limite a, justamente, restringir estas interferencias entre los agentes privados.

Señalamos que el concepto de la libertad es central en la filosofía política, particularmente en el pensamiento republicano clásico y moderno. Y señalamos también que este debate se encuentra todavía hoy enmarcado en la concepción decimonónica de la libertad, según la cual existiría una libertad negativa –propia de los antiguos– y una de moderna –de los modernos–. Mostramos algunas limitaciones de esta interpretación, tanto en el plano metodológico como el sustantivo. Las primeras vienen motivadas por la dificultad de constatar empíricamente tal asunción. Respecto de las segundas, apuntamos que esta perspectiva no suele tener en cuenta las relaciones causales bidireccionales que existen entre el ámbito público y el privado, y por ello tiende a comprender cualquier acción positiva de las instituciones público-civiles (del Estado) en el espacio privado como una muestra de su intromisión o despotismo en la libertad individual. Por eso dijimos que las perspectivas de cuño liberal tienden a identificar la libertad como una cuestión relativa al ámbito público, por lo que las relaciones de dominación, de dependencia o de “i-libertad” propias del ámbito privado quedan siempre desdibujadas y relegadas a un plano secundario. Frente a esta perspectiva, resaltamos que el republicanismo siempre identificó el Estado como un conjunto de instituciones con una fuerte responsabilidad en la configuración y la eventual erradicación de las relaciones de dominación que se dan en el ámbito privado, no menos que el público.

Siguiendo con la discusión acerca de la libertad, entendida desde la estela pettitiana como no dominación, lo que tratamos de mostrar fue que la consecución positiva de este ideal depende siempre de los diseños político-institucionales que, en su nombre, se erijan en una sociedad determinada. Por eso dijimos que, mientras que el grueso de la filosofía política contemporánea muestra una suerte de “fetichismo de las opciones” o una “métrica formal”, lo primordial para el republicanismo fue siempre las condiciones institucionales y materiales que configuran estas opciones. Por eso usamos el apelativo de “sustantivismo sociológico”. Dicho de un modo muy sintético: mientras que para el pensamiento liberal la instancia que debe ser libre es la elección en sí misma, para el republicanismo la importancia de la libertad radica en el elector, de tal modo que no podríamos hablar nunca de decisiones libres si su portador no se encuentra en un entorno social, económico e institucional que le permita tomar elecciones verdaderamente libres.

En otras palabras. Para la libertad republicana, lo esencial no es tanto la maximización de las opciones de que dispone el individuo como muestra inequívoca de su libertad, sino hallar entramados político-institucionales que garanticen que las opciones a nuestro alcance y que las decisiones que en consecuencia tomemos se hayan podido formar en un entorno libre y exento de relaciones de dominación o dependencia. Es por ello que insistimos en lo que llamamos las “condiciones materiales de la libertad”. Una vez más, lo que pone de relieve esta expresión es que para el republicanismo históricamente existente, lo que hace perder a uno su libertad no es tanto la interferencias arbitrarias que verdaderamente sufre, sino también y sobre todo, la inexistencia de un entorno institucionalmente regimentado que lo defienda de la mera posibilidad de ser interferido arbitrariamente por otros, y por lo mismo, la inexistencia también de un entorno institucional que evite que unos puedan interferir arbitrariamente en la vida de los otros. Para tratar de aclarar definitivamente el concepto de la libertad republicana, sintetizamos las ideas más importantes en seis principios o postulados normativos inherentes a la misma. Allí insistimos en la idea de la diferenciación de las interferencias arbitrarias de las no arbitrarias, pues el Estado, la

República, está obligada a interferir (de un modo no arbitrario) sobre algunos de los derechos de los ciudadanos si lo que se quiere es preservar, no sólo la existencia de la República, sino la misma condición de la libertad de la ciudadanía. Pues, por lo mismo que la libertad no puede enajenarse desde el punto de vista republicano, también el derecho a la propiedad –las condiciones materiales de esta libertad– no es un derecho absoluto o ilimitado.

Por último, en este apartado también nos fijamos en la relación entre esta libertad, la idea de la democracia y la existencia de las clases sociales. Dijimos que el republicanismo históricamente existente, desde Aristóteles hasta Marx, compartió siempre la definición de la libertad que aquí se ha analizado. Pero señalamos también que esta definición contenía un elemento conflictivo, pues libres son todos los ciudadanos, independientemente de su clase social, sus privilegios o cualquier otra categoría. En este sentido, mostramos que el republicanismo históricamente dominante fue siempre de ascendencia aristocrática, tendiente a configurar un espacio público o civil restringido a las clases de los pobres libres. Desde esta interpretación elitista, se creía que el *dêmos* griego, la *plebs* romana o el *menu peuple* francés, es incapaz de virtud y, por ello, no apto para ejercer el auto-gobierno republicano. El problema, pero, no radica simplemente en la particular configuración moral o psicológicamente tornadiza de éstas clases, sino en las exiguas bases materiales con que cuentan dichas clases. En otras palabras, la dependencia “engendra servilismo y banalidad”, y por ello “sofoca el germen de la virtud” dirá Jefferson en uno de sus más famosos textos.

El trabajador asalariado que depende de sus manos y su trabajo para subsistir, aun poder ser considerado un ciudadano libre desde el punto de vista formal, no deja de ser un “esclavo a tiempo parcial” y justamente por ello no puede ser apto ni para gobernar ni incluso para formar parte de la sociedad civil: en un *alieni iuri*, un sujeto de derecho ajeno desplazado a la existencia sub-civil. Apuntamos allí algo que será de primera importancia para el desarrollo del pensamiento político y económico del siglo XIX, pues el liberalismo doctrinario supone la escisión con la forma de pensar clásica. Sólo así podría entenderse la ficción jurídica de que el nuevo proletariado europeo considerado eufemísticamente por Marx como el “libre proletariado”, pueda ser visto como un ciudadano más, cuando en realidad se encuentra desposeído de todo derecho político y laboral. Fue de acuerdo a esta perspectiva que el republicanismo ideó siempre sus modelos de gobierno.

La de Aristóteles es un magnífico ejemplo de esa ciencia política republicana de corte elitista. Para él y para el pensamiento clásico, el régimen democrático siempre se identificaría como el gobierno, no de la mayoría, sino de la mayoría de los pobres libres. Por eso su animadversión respecto, pues este régimen presupone siempre la imposición de los intereses de una facción –la mayoritaria– de modo despótico. Fue el estagirita junto a Cicerón en la época romana, los que más influenciarían el desarrollo de la ciencia política republicana moderna. De aquí que la teoría del gobierno o la República mixta (*politeia*), del balance de poderes entre los “pocos” y los “muchos”, así como los mecanismos institucionales de frenos y contrapesos (*check and balances*), fueran considerados por el republicanismo más democrático como una suerte de dispositivos elitistas y contra-mayoritarios, pues su objetivo no era simplemente el de evitar la lucha entre facciones políticas, sino más bien, el de contener las demandas democráticas del pueblo llano.

Es a raíz de constatar estos hechos que creemos pertinente abordar la relación entre la propiedad y la idea de la democracia, pues donde existe una alta concentración de propiedad, es poco plausible imaginar un gobierno efectivamente democrático. Este gobierno sólo sería factible pues en un entorno de relativa dispersión de la propiedad, pues para el ejercicio de la democracia, de la participación política y del auto-gobierno, se precisa que sean todos –también los pobres libres– los que cuenten con su existencia material garantizada. Esta última reflexión nos lleva a identificar el republicanismo, no con una única teoría política, tampoco como una perspectiva exclusivamente sociológica, ni menos como una ideología particular. Más bien entendemos el republicanismo como una economía política en sí misma. Veamos ahora el por qué.

3. El republicanismo como economía política

3.1. Economía política republicana: primeras aproximaciones

En el anterior apartado vimos la razón por la cual el republicanismo es un pensamiento con un marcado carácter propietario. Sólo el individuo libre, sólo el que dispone de su existencia material garantizada y no se encuentre por ello forzado a entablar relaciones de dependencia para con otros, puede ser considerado un ciudadano libre o *sui iuris*. El ciudadano libre es, ante todo, el individuo autónomo “que puede vivir por su cuenta” –al decir de Harrington–, que no se encuentra sujeto a otro u otros para subsistir. También vimos que, de acuerdo a la ontología social que dibuja el republicanismo, la vida social se encuentra escindida en clases sociales donde las relaciones de dependencia y dominación que operan entre ellas pueden poner en riesgo la puesta en práctica del ideal de la libertad entendida como la ausencia de relaciones de dominación.

Así pues, comprendemos el republicanismo como una economía política cuya preocupación se centra en los problemas generados por una mayor o menor extensión social de ese ideal de libertad. Puesto que apuntamos que este ideal de libertad está estrechamente vinculado con la cuestión de la propiedad y de las condiciones materiales con que cuentan los individuos para no verse sometidos a los otros, es lógico inferir que las cuestiones asociadas con la distribución de esas condiciones materiales –de esa propiedad– irán de consuno con los problemas generados a la extensión social de la libertad republicana. En otras palabras, entendemos el republicanismo como una economía política en sí misma porque lo que trata de hacer es ofrecer respuestas políticas normativa y filosóficamente motivadas que dispongan las condiciones institucionales y económicas necesarias para hacer efectiva esa mayor o menor extensión de la libertad.

Del mismo modo, cabe recordar aquí el carácter sociológico e institucionalista del pensamiento republicano, pues el ideal de la libertad no es un concepto metafísico o abstracto desconectado de sus contingencias contextuales. En efecto, sólo la consolidación y la

extensión de esta libertad republicana permitirán erigir una verdadera sociedad civil formada por individuos libres e iguales –en tanto que igualmente libres–, en la que la garantía de una cierta propiedad para todos ellos permita la superación de la división facciosa y de clases de la sociedad civil. Por eso el republicanismo siempre mantuvo un fuerte compromiso con aquellos diseños políticos e institucionales que dispusieran las condiciones políticas y económicas necesarias para mitigar las asimetrías de poder, las relaciones de dominación y de dependencia entre los ciudadanos libres. Por todo ello, el republicanismo parece desplegar una particular perspectiva económica a la que llamamos economía política republicana (Casassas, 2010; Casassas y De Wispelaere, 2016; Laín, 2015b).

Por todo ello indicamos que existe un fuerte componente disposicional en la idea de la libertad republicana, pues se es libre o no en función de la posibilidad de acceso a esas condiciones materiales que habilitan a uno a no verse forzado a someterse a otro para subsistir. Este es un elemento esencial presente en todo el pensamiento republicano, desde lo antiguos de Aristóteles y Cicerón, hasta los modernos de Jefferson y Robespierre. Para todos ellos, ningún trabajador asalariado podría haber sido considerado nunca como verdaderamente libre. El “libre proletariado” que describe Marx en su capítulo XXIV del primer libro de *El Capital*, no será nunca visto por el republicanismo como un sujeto libre, pues depende del otro –de su patrón– para subsistir. A diferencia del liberalismo doctrinario decimonónico, la “propiedad de la fuerza de trabajo” no será nunca considerada como una propiedad en el sentido republicano que garantice a su titular una verdadera independencia material, esto es, las verdaderas “condiciones materiales de la libertad” (Raventós, 2007). En otras palabras, aquél que no posee recursos para garantizar su sostenimiento y debe por ello enajenar su única propiedad –su “mercancía trabajo”– en el sí de un contrato de servicios como asalariado (*locatio conductio operarum*), es un esclavo a tiempo parcial.

Aristóteles y Cicerón, luego Jefferson, Madison, Robespierre y Saint Just, y algo después Marx, siempre compartieron esta visión⁷². A pesar que ninguno de ellos, a excepción del último, conoció la sociedad industrial moderna ni el masivo proletariado desposeído del siglo XIX, siempre entendieron fundamentales las asimetrías de poder que antecedían el acto de “enajenación” de la fuerza de trabajo. Por eso siempre distinguieron el contrato de servicios que “esclavizaba” al asalariado, y el contrato por obra (*locatio conductio operæ*) que se entendía propio de ciudadanos libres e iguales, esto es, de los titulares de “la propiedad privada basada en el trabajo personal” (Marx, 2007, I, III, 255). Pues bien, los códigos civiles napoleónicos desplegados a principios del siglo XIX supusieron el telón de fondo para armar la concepción económica y política del liberalismo doctrinario que vendría a diluir estas diferencias clásicas para, de este modo, poder sostener (y justificar) la ficción jurídica del “libre proletariado” a la que se refería Marx. En otras

72 Igual que para Aristóteles el trabajo asalariado era “una especie de servitud limitada” (*Pol.*, 1260a), para Cicerón en sus *Deberes*, “Es bajo y servil el [trabajo] de los jornaleros, y de todos aquellos a quienes se compra, no sus artes, sino su trabajo, porque en éstos su propio salario es un título de servidumbre” (1989, I, 42). Casi dos mil años más tarde, Marx seguiría expresándolo de un modo muy parecido. “El sistema de trabajo asalariado”, decía, “es un sistema de esclavitud, una esclavitud que se hace más dura a medida que se desarrollan las fuerzas sociales productivas del trabajo, aunque el obrero esté mejor o peor remunerado” (Marx, 1971: 32-3).

palabras, “la propiedad privada fruto del propio trabajo y basada en la compenetración de obrero individual e independiente con sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista basada en la explotación de trabajo ajeno formalmente libre” (*Ibid.*). Antoni Domènech (2004: 43) lo explica de modo ilustrativo:

[...] el orden civil de impronta napoleónica (o su equivalente funcional en los países anglosajones) rompió la lógica republicana del derecho romano, que vinculaba inextricablemente la libertad personal con las instituciones sociales capaces de dar base material a la existencia social autónoma y separada de los libres, generando así una ilusión de libertad general fundada en la ficción jurídica de que todos son propietarios de algo, y por lo mismo, capaces de relaciones contractuales libres.

Como veremos más adelante, tanto la obra escrita como la acción política de Thomas Jefferson y de Maximilien Robespierre se hallan inmersas en esta perspectiva republicana en la que las cuestiones de orden económico ocupan un espacio central. Lo que ambos trataron de hacer fue aplicar un programa que pudiera erigir las bases socio-materiales que posibilitaran la entrada en la política –en la esfera pública o civil– a aquellas clases pobres libres, el *dêmos* entero. De un modo parecido a cómo el *misthón* de la democracia ática habría permitido a las clases pobres el desempeño de funciones públicas, el ideario propietario de la *yeomanry* y del *freehold* de Jefferson y el programa de la subsistencia de Robespierre, fueron diseñados para dotar a esas clases pobres y trabajadoras de las condiciones materiales que debían permitir su participación política como ciudadanos libres.

De algún modo u otro, todos los proyectos políticos republicanos de cuño más o menos democrático, desde la época clásica hasta inicios del siglo XIX, se vieron siempre caracterizados por ser y estar llamados a “intervenir políticamente” en la esfera público-civil, no menos que la privada doméstico-productiva, para erradicar de ellas las relaciones de dominación y dependencia. A pesar de las diferencias, el despliegue de esta economía política republicana en Estados Unidos y en Francia requirió por un lado acabar con las estructuras políticas y económicas propias del feudalismo europeo y, por el otro, erigir un diseño político-económico impermeable a las nuevas formas de explotación y dominación privadas que implicaba el naciente mundo industrial.

Los orígenes de la expresión “economía política” sin embargo se remontan a mucho antes que nuestros dos autores. Aristóteles ya habría diferenciado una esfera privada, el *oikos* griego (el *domus* romano después) en que gobernaba el *pater familias* de un modo más o menos despótico, rodeado por sus descendientes y aupado sobre el trabajo siervo y esclavo de varios dependientes; y un ámbito público-civil (*koinonía politiké* o *res publica*) gobernado por la asociación de ciudadanos libres e iguales –en tanto que recíprocamente libres, esto es, por los *sui iuris*⁷³. Por ello, para los clásicos existieron dos modos de gobernar políticamente y de administrar económicamente ambas esferas que por su distinta naturaleza requerían el concurso de distintos modos de economía política.

Como se vio en la primera parte de esta investigación, y tal como puede apreciarse en las *Oraciones fúnebres de Pericles* de Tucídides, los atenienses siempre distinguieron entre aquellos

73 La autoridad paterna, el *manus* o *potestas*, era *sui iuris* justamente porque no dependía de la autoridad de nadie. Los *filius familia* eran *alieni iuris* porque se hallaban bajo la autoridad del *pater* o *manus* (Martín, 2011: 65).

asuntos de carácter privado-doméstico o personal y los de carácter común o político relativo al gobierno de la *polis*. De este modo, el hecho de no aceptar el mito de la “abnegación absoluta” a la causa pública del ciudadano ateniense, nos permite comprender de qué modo en el pensamiento clásico esta dos formas de administración del *oikos* y la de la *polis*, operaban dos principios políticos distintos, esto es, la desigualdad del ámbito privado y la igualdad política de la *polis*. Tal como muestra la obra de Aristóteles y del resto de los pensadores greco-latinos, el *oikos* habría de asociarse a la esfera de la necesidad, mientras que la *polis* se vincularía con la de la libertad y la igualdad cívico-política. Del mismo modo que el rechazo a la interpretación de la “abnegación absoluta” nos permite distinguir entre estos dos distintos principios de gobierno, también nos permite analizar las particularidades propias del espacio de la igualdad política de la *polis*, esto es, el gobierno de los libres. En ello, la finalidad normativa y positiva del ala más democrática del republicanismo, siempre fue la de extender las condiciones de la libertad al ámbito privado, de tal modo que fueran también las clases dependientes dentro del mismo las que integraran la sociedad civil.

Repárese en la importancia de resaltar el espacio público como el ámbito de la igualdad cívica, pues lejos de parecer una constatación trivial, constituye la condición analítica necesaria para comprender que justamente esta misma igualdad cívica representó el motivo de confrontación político fundamental en la antigüedad y, del mismo modo, el principal eje de la pugna entre el republicanismo de ascendencia más democrática y el más oligárquico. Para el republicanismo en general, justamente por emplear una perspectiva histórica e institucional, las relaciones de dominación económica que operaban en el ámbito privado tenían un significado y una dimensión claramente política, por lo que requerían de su conceptualización como tal. El tipo de relaciones “económicas” presentes en el ámbito privado (productivo y doméstico) exigían pues de un tratamiento “político” por hallarse sus raíces de ese modo configuradas. En otras palabras, la economía política republicana empleó siempre una perspectiva política sobre el mundo económico del ámbito privado, así como una igual perspectiva política de las relaciones de este ámbito con el espacio público-civil de las *res publica*.

La diferencia que separa el republicanismo democrático y el oligárquico es, pues, su distinta apuesta político-normativa al respecto. El primero, explicitando el carácter político de las relaciones domésticas, pretendió “civilizarlas” y erradicar todas las formas de dominación y de servidumbre que en ese ámbito enraizaban. El segundo tendió a erigir sistemas elitistas y contra-mayoritarios condenando al ámbito privado y a la inexistencia civil a todas aquellas clases dependientes. La consolidación del Imperio romano no sólo vino a confirmar el marco interpretativo de esta economía política republicana, sino que además agudizó su interpretación elitista. Para los Romanos, la desigualdad fue perdiendo su sentido como condición exclusiva del ámbito privado o doméstico, y en paralelo al desarrollo y expansión del Imperio, ésta llegaría a penetrar y hasta caracterizar la esfera político-cívica (Wood, 2002; Wood, 1995). El criterio de la igualdad o la desigualdad perdería su validez como eje diferenciador entre ambas esferas, de un modo mucho más explícito que en Grecia. Particularmente, “la República democrática de Atenas apenas conoció formas sociales de dependencia civil de los libres pobres respecto de los magnates” (Domènech, 2004: 58). Con el avance del Imperio, la desigualdad característica

de la esfera privada permearía explícita y tácitamente la esfera pública y se institucionalizaría en la forma de una nueva ciudadanía mucho más jerarquizada sometida a todo tipo de relaciones clientelares, de patronazgo y de corrupción.

Más adelante, con el advenimiento de la cristiandad y el fin del Imperio, la igualdad de los seres humanos ante Dios se instauró paulatinamente como el principio rector, según el cual el gobierno político ya no podría justificar “cristianamente” la escisión entre los que conforman la comunidad cívico-política y los excluidos y subordinados a ella. De acuerdo a E. M. Wood, el modo más efectivo para justificar la autoridad política de los nuevos imperios, no sería democratizar la comunidad política de modo que todas las clases o estamentos entraran a formar parte de ella por igual, sino más bien la paulatina desaparición de la esfera cívico-política. Hacia el siglo X, la esfera pública o cívica –entendida desde la concepción republicana– había desaparecido completamente y no volvió a aparecer hasta finales del siglo XIII (Wood, 2008a: 166). El mundo feudal supuso así la extinción conceptual y política de la economía política republicana de raíz clásica.

Volveremos sobre ello más adelante. Por ahora, lo que interesa destacar es que las circunstancias de la justicia –las condiciones económicas e institucionales que debían permitir el florecimiento de la libertad republicana– en el periodo de la Atenas o la Roma republicanas, fueron hartamente distintas de las norteamericanas o francesas de finales del siglo XVIII. Debemos inferir, pues, que fueron también diferentes los programas de economía política aplicados por el republicanismo clásico y por el moderno de Jefferson y Robespierre. ¿En qué se diferencia la economía política republicana de la época clásica y la de la etapa revolucionaria de finales del siglo XVIII? “¿Qué podía querer decir ‘economía política’ en el siglo XVIII?”, se pregunta Domènech (2009: 8). “Pues literalmente”, sentencia, “algo así como el arte de gobernar un reino más o menos como un *pater familias* gobierna una *domus*, un *oikos*, una hacienda doméstica privada”⁷⁴.

3.2. La economía política republicana ante la revolución americana y la francesa

Para el *establishment* americano-colonial de antes de 1776, así como para el francés tardo-feudal de antes de 1780, la economía política de entonces significaba algo así como el gobierno o el dominio despótico del monarca o del señor feudal del mismo como lo haría un *pater familias* de la antigüedad clásica sobre su *oikos*, su *domus* y sus propiedades, esto es: sus esclavos, su mujer y sus hijos⁷⁵. En el caso francés, esto se traduciría en que el *menu peuple*, el grueso de pequeños agricultores libres, eran tratados no como ciudadanos de pleno derecho o *sui iuris*, sino como siervos de la gleba a

74 Según relata el mismo autor, “el concepto nace en Francia, a comienzos del siglo XVII, de la mano de un oscuro escritor (Antoine de Montchrétien). No prospera del todo en Francia, sin embargo, en donde los fisiócratas (*physiocratie*: gobierno de las fuerzas de la naturaleza) prefieren llamarse a sí mismos *économistes*, sino, sobre todo, en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII” (*Ibid.*).

75 De acuerdo a Aristóteles, existían tres tipos de gobierno sobre estas tres clases. A los esclavos de los gobernaba despóticamente, a los hijos cabe gobernarlos monárquicamente, mientras que a las mujeres se las debía gobernar republicanamente (*Pol.*, 1278b-1279a).

disposición de la arbitrariedad política del señorío y a la expropiación forzosa de sus tierras y sus propiedades comunales. En las colonias americanas previas a 1776, la situación era algo mejor pero sus habitantes no dejaban de encontrarse a merced de las despóticas y usureras cartas coloniales británicas. De aquí el conocido eslogan revolucionario del *no taxation without representation*.

Una de las aportaciones más destacadas de la economía política jeffersoniana y robespierriana fue su empeño en explicitar la situación “política” que ocupaban el grueso de los *alieni iuris*; esto es, el grueso de las poblaciones excluidas sometidas al *dominium* privado (Kaplan, 1967). Aunque la denuncia de tal situación tomó una expresión muy distinta en Jefferson y en Robespierre, sí es cierto que ambos coincidían en considerar el trabajo de las clases excluidas de ambos países la actividad principal en que descansaba el peso de las dos economías. De ello que la actividad productiva desempeñada tanto por esclavos, como por trabajadores asalariados y mujeres, se volviera entonces una cuestión central para la discusión política. En otras palabras, la preocupación por la actividad económica que realizaban estas clases empezaba a traspasar el umbral del ámbito privado e irrumpía conceptualmente por vez primera desde hacía mucho tiempo en la escena público-civil (Linebaugh, 2008).

El alcance de este debate acerca de la relevancia o del papel político que estas clases debían jugar, tomó expresiones bien distintas en las dos repúblicas y, claro está, también en el pensamiento de ambos activistas. Sin embargo, lo que la Revolución expresaba de fondo en ambos países era que el pueblo bajo –tanto el urbano como el rural– no quería quedar fuera de la nueva sociedad civil que la revolución parecía prometer, no quería seguir perteneciendo a un mundo sub-civil al que la confinaba la sociedad señorial del *ancien régime*. Quería, al decir de Domènech (2004: 13)

ingresar plenamente en el ámbito de la *loi civil*, y quería acabar también con el despotismo de la *loi de famille* sub-civil, no sólo con el de la *loi politique* supra-civil. También ella, toda ella –pequeños artesanos pobres, trabajadores asalariados urbanos, aprendices, jornaleros, domésticos de todo tipo, criados, campesinos sujetos a varias servidumbres–, quería elevarse de pleno derecho a la condición de una vida civil de libres e iguales.

Veremos en el siguiente apartado las diferencias entre Estados Unidos y Francia a la hora de abordar esta “emancipación” de las clases domésticas y el papel político que las mismas jugaron en ambas revoluciones así como en el pensamiento político de Jefferson y de Robespierre.

En Francia, el programa republicano jacobino requería la abolición de la estructura burocrática de la monarquía absoluta, las funciones de la cual debían quedar integradas en la propia sociedad civil, esto es, de todos los habitantes reconocidos como ciudadanos libres e iguales –en tanto que recíprocamente libres– en la Declaración de 1789. Por eso, con su programa universalista, los jacobinos nunca reconocieron la distinción de Montesquieu realizaba entre una *loy civil* y una *loy politique*. En el caso norteamericano, la pregunta que se formulaba en la época de la fundación fue muy parecida; ¿qué lugar debían ocupar dichas clases en el nuevo orden político-civil donde, aparentemente, no existían estructuras nobiliarias ni monárquico-feudales? Los republicanos demócratas de Jefferson, en la estela del pensamiento radical inglés de los Milton, Sydney y Locke, y como los republicanos franceses, igualmente rechazaron la distinción entre el orden civil y el político.

El republicanismo de un lado y del otro del Atlántico compartió este mismo principio heredero del pensamiento clásico: la no distinción entre una esfera civil y una política en la sociedad. La razón que ofrecía era que el gobierno no formaba un cuerpo “político” separado del “civil”, sino que simplemente era un cuerpo de agentes o comisarios designados *ad hoc* por el único soberano político existente –la nación, el pueblo– quien, por ello, podía deponerlos simplemente revocando la confianza en ellos depositada. Jacobinos franceses y republicanos demócratas jeffersonianos también coincidieron en rechazar la teoría de la división de poderes famosamente planteada por Montesquieu y mayoritariamente adoptada por el republicanismo aristocrático de los siglos XVII y XVIII. En la tercera parte de esta investigación veremos con más detalle esta teoría del gobierno fiduciario.

En lo que no coincidieron jacobinos franceses y republicanos demócratas americanos fue en la otra famosa distinción de Montesquieu entre el ámbito civil y el familiar, esto es, entre *la loi civil* y *la loi de famille* (Domènech, 2004: 83). Con su defensa de la libertad republicana de raíz iusnaturalista y universalista, los jacobinos franceses requerían que las relaciones de dependencia y dominación del ámbito doméstico aflorasen al espacio civil donde, por definición, no podían existir. Para ellos se trataba de “civilizar” republicanamente un orden doméstico-privado feudal y patriarcal que aparecía como un espacio despótico y tiránico a todas luces incompatible con el ejercicio de la ciudadanía republicana. Para los *founders* americanos esto fue más bien al revés. La relaciones de dependencia y dominación económico-material eran allí más endebles que en Europa. Además, la inexistencia de un aparato estatal monárquico-absolutista y la disponibilidad abundante de tierras, motivó las diferencias entre el republicanismo de ambos lados del Atlántico⁷⁶.

Ante la situación de la Europa monárquico-feudal, para la ideología de los *founders*, también para los del ala republicana-democrática, las amenazas provenían mayormente de un gobierno –del imperio de una *loi civil*– eventualmente despótico que libérrimamente pudiera amenazar el orden privado o “familiar” de su *freehold* incluyendo, claro está, sus propiedades y sus esclavos. De todo ello que Thomas Jefferson aceptara claramente la distinción de Montesquieu entre *la loi civil* y *la loi de famille*. Sólo así puede entenderse la siguiente comparación que, con un tono ciertamente paternalista, sostiene el de Virginia entre la importancia de la administración del hogar realizada por las mujeres y la administración de la economía pública. Para la economía doméstica, decía

las madres de nuestro país se encuentran generalmente cualificadas, y en ella generalmente toman en consideración la instrucción de sus hijas. Todos conocemos su valor y la diligencia y la destreza en todos los procesos son tesoros de valor inestimable. El orden y la economía de un hogar son tan honorables para las mujeres como los de la granja para el dueño, y si cualquiera de ellos fuera a descuidarla, la ruina precedería, con los niños desprovistos de todo medios de vida⁷⁷.

76 De aquí la diferencia entre los títulos de ambas secciones. Mientras que el eslogan de los norteamericanos proclamaba la “libertad y la igualdad”, los franceses incluirían la “fraternidad”. Para un análisis del concepto de la “fraternidad” en la joven República, véase: MacWilliams (1974). Para un análisis a la idea de la fraternidad francesa y su posterior diseminación por el socialismo europeo, véase: Domènech (1993, 2013).

77 Jefferson a Nathaniel Burwell, 14 de Mayo de 1818, en: Appleby y Ball (1999: 546-47).

En Estados Unidos, la defensa de la libertad republicana para los trabajadores libres, esto es, la defensa de la elevación de su condición al orden civil y político (ya vimos que no había diferencias entre ambos), fue compatible con importantísimas formas de exclusión sub-civil del grueso de las clases domésticas y dependientes, como era el caso de las mujeres, de los indios nativos, y señaladamente, de los esclavos negros. No podemos posponer la cuestión de la esclavitud por más tiempo.

3.2.1. Libertad e igualdad: la economía política republicana norteamericana

Aunque Jefferson seguiría reclamando un orden familiar para las clases domésticas (mujeres, niños, esclavos, etc.), el debate sobre la situación de estas ocuparía un espacio importante del debate y las preocupaciones políticas americanas. En el caso de la esclavitud, aunque siempre se asoció al ámbito privado o doméstico, con la Revolución ganó una consideración pública importante (Appleby, 2001: 68-73). La posibilidad de su abolición no dejó de comprenderse como una injerencia arbitraria del orden político-civil sobre la libertad del *dominus* para hacer con su propiedad (sus esclavos) lo que quisiera. Por eso los conventuales de Philadelphia hicieron borrar a Jefferson de su borrador de Declaración de Independencia la abolición de la esclavitud⁷⁸.

Es cierto pues que la mayoría de *founders* y particularmente los republicanos, diferenciaron la *loi civile* de la *loi de famille* y que eso les sirvió, entre otras cosas, para justificar su propia posición como propietarios de esclavos. No obstante, en la antesala revolucionaria, el *pater familias* o el *patrón* americano tuvieron que empezar a convivir con la pujante entrada en la escena política de *sus* mujeres y *sus* esclavos, algo que trascendía el estricto al ámbito privado doméstico-productivo. Valga la siguiente frase del mismo Jefferson para percatarse de hasta qué punto la “política” irrumpía ahora en este ámbito supuestamente privado:

La transformación de este país [...] ha sido tal que no podéis haceros una idea de él. La conversación frívola ha dejado paso a la política por completo. Ni hombres, *ni mujeres ni niños hablan de otra cosa*; y ya sabéis que hablan mucho. La prensa se queja con publicaciones diarias que por su atrevimiento dejarían estupefacto incluso a un inglés, que hasta ahora se consideraba el más atrevido de los hombres⁷⁹.

La consecución de la independencia de 1776 dejó aflorar un verdadero conflicto de clases que, aunque latente desde la época colonial, encontró las mejores condiciones para cristalizar durante el periodo constitucional de 1787, cuyo debate marcó la agenda política de mediados de 1780 hasta mediados de 1790⁸⁰. De su ratificación dependían asuntos apremiantes para el nuevo

78 Para analizar el lugar del esclavismo en la filosofía política de Jefferson, véase: Matthews (1984: 65 y ss.), Helo y Onuf (2003), y Rediker (2007). Para un análisis detallado sobre la situación de la mujer y su papel en la teoría de Jefferson, véase: Schocket (2005), Sundberg (2012).

79 Jefferson a David Humphreys, 18 de Marzo de 1789, en: Appleby y Ball (1999: 111). Cursivas añadidas.

80 Para un interesante debate sobre el concepto de clase como categoría de análisis de la América pre-revolucionaria, véase el monográfico *Class: A Useful Category of Analysis for the Early Republic?* aparecido en el volumen 25 del *Journal of the Early Republic* de 2005, particularmente el texto de Seth (2005) incluido en el mismo.

país, tales como la defensa nacional o las reformas comerciales y financieras frente la crisis, la formación de las magistraturas públicas, la forma del gobierno federal y los poderes de los gobiernos estatales, particularmente, su jurisdicción respecto a los derechos de propiedad privada. Por eso algunos de los estados más ricos (Pensilvania, Massachusetts, Virginia, New York, etc.) se mostraron reacios inicialmente a adoptar la carta magna, justamente porque su redactado y su posterior desarrollo debía obedecer a una determinada concepción política del país, de sociedad, y consecuentemente, a un modelo político-económico determinado.

Las controversias más apremiantes sobre el texto constitucional no fueron tanto su contenido en relación a cuestiones de orden económico, sino más bien por la estructura política, el diseño de la división de poderes y el control del poder político por parte de los diferentes estamentos y clases sociales. Aunque la “Constitución no supuso una verdadera contribución a la teoría de la propiedad” (Larkin, 1969: 165), lo cierto es que el debate que ella generó enfrentó a los más pujantes sectores de financieros, acreedores de deuda pública, grandes comerciantes y manufactureros del norte, con los sectores menos favorecidos de pequeños o medianos manufactureros y propietarios agrarios endeudados, jornaleros agrarios y asalariados urbanos, entre otros. Por eso, sostiene Beard (1915: 3), “la Constitución fue un producto de la lucha entre los intereses capitalistas y agrarios”, entre las clases financieras e industriales proto-capitalistas y clases campesinas y asalariadas urbanas.

El primer grupo lo formaban sobre todo los tenedores de crédito público estatal como federal. Al concentrar la mayoría de activos financieros del país, constituyeron un influyente grupo de presión durante el debate constitucional. Por eso, más allá de su contenido exacto, cabe hacer una “interpretación económica de la Constitución” (Beard, 1921). El programa defendido por el partido Federalista se concibió entonces como el que favorecía la economía financiera y los grandes intereses industriales del norte, y cuyo objetivo era garantizar los derechos de dichas clases, así como “reconocer” sus esfuerzos por haber provisto del “sustento necesario” sobre el cual se había podido crear el nuevo gobierno federal. Uno de los grandes federalistas de Connecticut, Chauncey Goodrich, recriminará en un tono cuasi amenazante que, “sin la influencia activa de los acreedores, el gobierno no se hubiera podido formar”, de tal modo que “cualquier fundada insatisfacción de aquellos” podrá tener repercusiones indeseadas sobre la continuidad del mismo⁸¹.

En un tono muy parecido se expresaba Alexander Hamilton, investido Secretario del Tesoro en septiembre de 1789, para el cual “el descontento de una parte de estas clases de hombres [de los acreedores] podría haber llevado a reforzar considerablemente los enemigos del gobierno”⁸². Por eso estas clases se apresuraron a asegurar un redactado constitucional que defendiera sus intereses y objetivos. Según Fisher Ames, miembro de la Convención de Massachusetts, la Constitución “fue dictada por las necesidades comerciales más que por cualquier otra razón”⁸³. Así, la época antecedente a la ratificación constitucional estuvo marcada por intensos conflictos de clase,

81 Citado por Beard (1915: 4).

82 *Ibid.*: 6.

83 *Ibid.*: 7.

principalmente entre los grandes propietarios latifundistas, financieros y grandes industriales, y el grueso de las clases desposeídas y asalariadas urbanas, trabajadores y propietarios agrícolas, y arrendatarios de vario tipo.

De hecho, los datos examinados por Beard (1915, 1921) o Libby (1894), muestran una concentración del voto favorable a la Constitución en aquellas áreas con mayor presencia de intereses industriales y financieros, mientras que el voto más reacio se dispersaba por zonas mayoritariamente agrícolas y las áreas urbanas poco industrializadas. La mayoría de literatura sobre este periodo suele coincidir en señalar tal división como la raíz histórica que, años después, conformaría los dos grandes partidos políticos, el Federalista de Hamilton y el Republicano-democrático de Jefferson.

Fuera como fuera, lo cierto es que los principales problemas políticos y económicos del país trascendían el proceso de ratificación y se extendieron y amplificaron durante la última década del siglo XVIII. Tal como asegura Beard (1915: 12), “la preocupación después de 1791 seguía siendo la misma que antes de la aprobación de la Carta Magna”, esto es, quién debe gobernar y de qué modo. ¿Cómo reajustar las deudas estatales y la federal? ¿Qué hacer con las deudas de los acreedores británicos? ¿Cómo regular el comercio interno y externo? ¿Cómo administrar los viejos títulos ingleses sobre la propiedad de tierras? ¿Cómo gestionar la propiedad estatal y la federal? Después de la aprobación de la Constitución y de la elección del primer Gobierno federal, todos estos debates se agudizaron y contribuyeron decisivamente en la división entre federalistas y republicanos.

El debate generado por el diseño y la aplicación de la Constitución, propició la emergencia de dos programas políticos distintos. Uno fue el de la economía política jeffersoniana (Beard, 1915; Matthews, 1984), cuyo diseño e implementación se fundaba sobre una base sociológica idiosincrática del país. El *freeholder* y el pequeño *tenant* libre, por su condición de productores libres, independientes y “virtuosos”, fueron la base del partido republicano-democrático de Jefferson, llamados a convertirse en el eje fundamental de la “república de pequeños propietarios” que anhelaba el de Virginia⁸⁴. El otro programa político fue el conservador o federalista. Con una clara pretensión contra-mayoritaria, anteponía los intereses financieros y especulativos de la minoría del *moneyed interest*, a los de las mayorías del *yeomanry* (Douglass, 1965). Ambos programas, el proto-capitalista federalista y la economía política republicana, se encontraban ya consolidados a finales de la década de 1780 y su enfrentamiento dio pie a múltiples y encendidos debates políticos⁸⁵.

84 La “república de pequeños propietarios” ideada por Jefferson, guarda importantes resonancias a lo que algunos han llamado la *property-owning democracy*, esto es, una “democracia de pequeños propietarios” (Meade, 1964; O’Neill y Williamson, 2012). Repárese en el empleo del término “república” en la primera expresión y de “democracia” en la segunda, pues la expresión “democracia” siempre fue motivo de discusión por parte de Jefferson y de muchos de *founders*. Volveremos sobre ello más adelante.

85 Para una reflexión acerca del carácter progresista del republicanismo y el conservadurismo del federalismo durante el periodo constitucional, véase: Diggins (1985) y Martínez (2005), y para el mismo debate ya desde la época independentista: Ganyard (1967). Para un análisis detallado sobre la naturaleza de la ideología republicana, véase: Kerber (1985), Schoenbachler (1998) y Lynd (1968).

Aunque el programa republicano defendiera eminentemente los intereses del campo (agrupando desde el pequeño propietario libre hasta el grande terrateniente esclavista del sur), no hay que caer en lo que algunos identificaron como el “mito agrario” (Appleby, 1982; Hofstadter, 1955). En efecto, el nuevo programa económico republicano-demócrata incluía también la potenciación del comercio interior y exterior y del papel que este debería jugar en el desempeño de los asuntos de geopolítica internacional. Con el desarrollo de las manufacturas y el fortalecimiento del comercio interior hacia finales de siglo, los líderes republicanos como Jefferson fueron responsables de un moderno programa de político-económico que combinaba varios sectores e intereses. El congresista y luego Secretario del Tesoro con Jefferson, Albert Gallatin, observaba en 1799 que el comercio y la sociedad de América ya no tenían nada que ver con la de Inglaterra, donde los distintos oficios y ocupaciones estaban “tan bien diferenciadas que un vendedor y un granjero raramente se mezclan en la misma persona; un vendedor es un vendedor, y nada más que un vendedor; un fabricante es sólo un fabricante; un granjero es simplemente un granjero; pero este no es el caso de nuestro país”.

Por el contrario, en América “las diferentes profesiones y oficios se encuentran mezcladas en la misma persona; el mismo hombre es frecuentemente un granjero y un vendedor y quizás un fabricante” (Wood, 2009: 704-5). La realidad socio-económica de finales de siglo forzó así al partido republicano de Jefferson a diseñar un programa económico que fuera más allá de una economía exclusivamente agraria. El ideal clásico de una América protagonizada por el *yeoman* autosuficiente y totalmente independiente debe ser entendido como eso mismo, como una visión idealizada y muy parcial de la realidad.

Desde luego, esta visión idealizada tampoco fue la de Thomas Jefferson. El que se convertiría en el tercer presidente del país en 1801, abogaba por reforzar tanto la política agraria y defender los intereses de las clases campesinas, como por reforzar el comercio interior y exterior y las manufacturas americanas. Por eso la victoria electoral del partido republicano-democrático supuso lo que algunos llamaron la “Revolución de 1800”, expresión empleada incluso por el mismo Jefferson para referirse a la victoria contra Adams (Beard, 1915: 353-414; Adair, 2000, Onuf, 2000). Como analizaremos en la tercera parte de esta investigación, fueron dos las primeras medidas adoptadas por la administración de Jefferson para tratar de iniciar su programa político. Los republicanos siempre se habían opuesto a un gobierno central fuerte abogando por una estructura administrativa reducida y simple. Además, las magistraturas y los cargos militares y civiles federales eran vistos como la fuente de poder del partido federalista. Por ello, la primera medida fue la reducción de cargos, asesores y funcionarios del gobierno federal en un cincuenta por ciento de los creados durante la administración de Washington y Adams (Wilentz, 2005: 101). Frente a los cargos artificialmente creados por los federalistas para copar la administración central, Jefferson siempre defendió el reclutamiento público y abierto del funcionariado de acuerdo al mérito personal.

Las segundas medidas inicialmente adoptadas por la administración jeffersoniana tuvieron que ver con la apremiante cuestión macroeconómica y financiera que enfrentaba el país: la deuda y el gasto público. Según indica Beard (1915: 434-5), la reducción en el gasto público aplicada por Jefferson tuvo efectos considerables, pasando de 7,500,000\$ en 1800 a 4,000,000 en 1804. En gran parte, este ahorro permitió que el nuevo gobierno pudiera atender el pago de deuda nacional (y

con ella, el peligro de que el “poder del dinero” reforzara el gobierno feudal⁸⁶, y pudiera rebajar la presión impositiva sobre la producción agraria, el comercio y el consumo interno, llegando incluso a suprimir algunos impuestos como la controvertida tasa sobre la producción de whisky⁸⁷. El ahorro presupuestario también se dejó notar en el ejército, destinado a partir de entonces a proteger el comercio marítimo regional y abandonando las grandes expediciones comerciales de ultramar. Finalmente, la reducción de los efectivos navieros se sumó a la reducción de la infantería respecto del contingente de 1796.

Sin embargo, la mayor diferencia entre la presidencia de Jefferson y la de Washington y de Adams, se hallaba en la opuesta forma de conceptualizar el mismo gobierno nacional. Además, el contexto socio-económico a inicios del siglo XIX era sustancialmente distinto del de hacía veinte años. En efecto, en 1800 América ya había iniciado una “revolución económica” (Beard, 1915; Douglass, 1955; Wood, 2005) que había sido protagonizada por los mismos Estados. Entendida en términos económicos pues, la victoria política de 1801 permitió “dar la vuelta a los medios, no a los fines” (Beard y Beard, 1927: 392), pues el empeño de los republicanos fue articular una estructura y un funcionamiento de gobierno totalmente distinta a “los medios” empleados por sus predecesores federalistas. La acción de gobierno de Jefferson será tratada con más detalle en la tercera parte de esta investigación.

Por ahora, simplemente nos interesa apuntar algunas consideraciones acerca del particular carácter de la economía política norteamericana, especialmente la de signo republicano defendida por Jefferson. Debido a la ausencia de una clase nobiliaria y eclesiástica de base feudal como sí existía en el caso francés, la consideración del trabajo desempeñado por las clases campesinas en América adquirió desde el periodo colonial un marcado carácter político. La palabra “economía” en el siglo XVIII norteamericano era un término con claras connotaciones políticas (Cunningham, 1968: 21-38; Appleby, 2001: 36-44). Esta cuestión no es espuria, pues guarda importantes implicaciones con uno de los debates políticos más importantes del periodo de la fundación, el derecho de sufragio. La posibilidad de instaurar el sufragio universal, o por lo menos la posibilidad de rebajar los requerimientos de propiedad [*qualification*] para acceder al voto, fue una propuesta vista con temor por muchos de los *founders*. Las palabras del Gobernador Morris –apodado el “banquero de la revolución” por sus enemigos republicanos incluido Thomas Paine– son ilustrativas del temor a que los desposeídos y los pobres asalariados pudieran acceder a la vida política-civil.

Ofreced el voto a los no propietarios, y ellos lo venderán a los ricos quienes estarán capacitados para comprárselos. No debemos confinar nuestra atención en el momento presente. No se encuentra

86 El mismo Beard calcula que la deuda pública que en 1801 suponía 83,000,000\$, se redujo a 57,000,000\$ en 1809 y a menos de 45,200,000\$ en 1812.

87 La tasa sobre el whisky había sido introducida por la administración de Adams y se diseñó para revertir la deuda nacional contraída durante la guerra. Sus efectos fueron especialmente duros para las pequeñas destilerías de los territorios interiores, por lo que fue percibido como una amenaza al estilo de vida agrario y a su sistema económico local. La tasa generó varios levantamientos populares que desembocaron en la famosa *Whiskey Rebellion*, duramente reprimida por las milicias regulares del gobierno federal. El descontento popular comportaría la formación del conocido como el Partido del whisky de 1792 a 1794, protagonista indiscutible de la lucha anti-constitucional en el sur. Para un análisis de los acontecimientos, véase: Beard (1915: 253 y ss. y 437 y ss.).

distante el momento en el que en este país *abundarán los mecánicos y trabajadores industriales, quienes recibirán su pan de sus empleadores [...]* El hombre que no vota libremente no se encuentra representado. Es el hombre que dicta el voto [el que se encuentra representado].

La mayoría de conventuales compartieron este temor. Por ejemplo, al celebrarse la Convención de Philadelphia en 1787 y discutirse el acceso y participación política de aquellos pobres libres, el por entonces todavía federalista James Madison, dejó clara su opinión, compartida por la inmensa mayoría de sus correligionarios, respecto de la emergencia política de esas clases pobres.

Viendo las cosas tal como son, los propietarios de tierra del país serían los más seguros depositarios de la libertad republicana. En los tiempos venideros, *una gran mayoría del pueblo no sólo estará desprovista de tierras, sino de cualquier otro tipo de propiedad*. Éstos, o bien se juntarán *bajo la influencia de su común situación*, en cuyo caso (si la autoridad se mantiene en sus manos por el imperio del sufragio) los derechos de propiedad y la libertad pública no estarán seguros en sus manos; o bien, lo que es más probable, se convertirán en instrumentos de la opulencia y la ambición, en cuyo caso ambas partes correrán el mismo peligro⁸⁸.

En la vieja Europa, el modo en cómo se adquiría, poseía, dividía en herencia y cómo se vendía y compraba la tierra, ejercía una profunda influencia en la vida y la cultura política. En el sistema feudal europeo dominó la forma del latifundio donde casi todas las tierras se encontraban bajo la propiedad de unos pocos grandes señores quienes poseían derechos de herencia y primogenitura que permitían la conservación indivisible de sus propiedades. Entre la población rural afloró un segundo estrato social formado por granjeros medianos propietarios, junto a los cuales también aparecieron grandes bolsas de arrendatarios (*tenantry*) y varias formas de servitud y gleba ligada a la tierra. De ese modo, las distintas clases de grandes y medianos propietarios ejercieron no sólo un poder económico sobre las clases arrendatarias y asalariadas, sino también un poder político despótico sobre aquellas. En las colonias británicas, la estructura económica y la distribución de la propiedad distaban sensiblemente de las de la Europa tardo-feudal. Del mismo modo diferiría la configuración política –las relaciones y conflictos de clase– que ello propició, pues según relatan Charles y Mary Beard (1921: 20-1),

en el Nuevo Mundo, con su amplia extensión de tierra disponible para el arado del hombre blanco, fue imposible que se introdujera completamente en toda la zona el sistema de señores feudales y arrendatarios que existía al otro lado del mar. De este modo aconteció que fue probado casi cualquier tipo de experimento con la tenencia de la tierra, desde el comunismo hasta el feudalismo.

El término “comunismo” se refiere aquí a los primeros estadios coloniales donde numerosas formas de trabajo y distribución comunitaria se mantuvieron hasta poco antes de la independencia, e incluso persistirían después, sobre todo en los Estados del interior. En el litoral sur y alrededor del Estado de Nueva York, se dieron formas de tenencia y explotación de la propiedad de cariz más feudal, una estructura económica auspiciada desde el inicio por la

88 Las citas de Morris y de Madison provienen de Beard y Beard (1939, II: 934-5). Cursivas añadidas.

concesión de las Cartas Reales británicas sobre la tenencia de las propiedades de la Corona. Sea como fuere, el norte y el sur de la zona interior sureña así como buena parte del norte, fueron zonas pobladas por distintas capas de pequeños propietarios granjeros (*yeoman*) trabajadores de reducidas dotaciones de tierra (*plots*) que operaban de un modo cuasi autónomo o autosuficiente respecto los puertos industriales y financieros del país. La estructura económica se asentó en esas zonas sobre la base de un modo de distribución de la tierra mayoritariamente en forma de pequeña propiedad libre (*freehold*). Eso dificultó mucho la proliferación de cualquier forma o relación económica basada en la servidumbre y arrendamiento entre la población blanca y libre (Beard y Beard, 1921: 20 y ss.).

En cierto sentido, el pequeño agricultor propietario libre de su *freehold* se encontraba en las colonias británicas mucho más cercano al ideal del *liber* clásico, que la plebe y el *paysannerie* tardo feudal francesa. Esa diferencia respecto del viejo continente era percibida por la mayoría de *founders*. Aunque de un modo seguramente exagerado, Jefferson veía que en los Estados Unidos de Norte América

no tenemos pobres, el viejo y el tullido entre nosotros, el que no posee nada y no dispone de familia que lo cuide, representan demasiado pocos para merecer atención como sección separada de la sociedad, o afectar la estimación general. *La gran masa de nuestra población es trabajadora; nuestros ricos, quienes pueden vivir sin trabajar*, tanto manual como profesionalmente, son pocos, y de riqueza moderada. *La mayoría de las clases trabajadoras poseen propiedades*, cultivan sus propias tierras, tienen familias y por la demanda de su trabajo son capaces de cobrarle al rico los precios necesarios como para permitirse alimentar en abundancia, vestirse por encima de la mera decencia, trabajar moderadamente y sostener sus familias⁸⁹.

La gran masa del *demos* americano lo componían las clases trabajadoras agrícolas e independientes que vivían de sus propias manos. Eran pues los pequeños propietarios que no debían “pedir permiso a nadie para vivir”, al decir de Marx, o “los ciudadanos más valiosos”, al decir del mismo Jefferson⁹⁰. En la práctica, la *yeomanry* era, desde el punto de vista republicano-sustantivo, una clase relativamente libre. Por eso su actividad, su papel económico y productivo así como su relación política con otras clases, tomó una interpretación política muy particular en Norte América. De aquí que Jefferson abogara abiertamente por desarrollar una política estatal y federal que dispusiera las bases para el sostenimiento y la extensión de la ciudadanía sobre la base de esa clase independiente, agraria, trabajadora y “virtuosa”. La necesaria dispersión de la

89 Carta al Dr. Thomas Cooper, 10 de Septiembre de 1814, en: Appleby y Ball (1999: 138).

90 La expresión de “tener que vivir con el permiso” de Marx –ya se ha indicado– proviene de sus *Glosas marginales...* (1971: 13); la de Jefferson del “cultivador como el ciudadano más virtuoso o valioso”, de Appleby y Ball (1999: 549). Repárese que para Marx existe una diferencia crucial entre este tipo de propiedad privada (aquella fundada en el propio trabajo) y la propiedad privada de tipo capitalista. EL problema es que la “economía política confunde fundamentalmente dos clases muy diferentes de propiedad privada, una de las cuales se basa en el trabajo personal del productor y la otra en la explotación del trabajo ajeno. Olvida que esta última no sólo es la antítesis directa de la primera, sino que sólo puede crecer sobre su tumba” (Marx, 2007, I, III, Cap. XXV: 261).

propiedad o de las “condiciones materiales” para la reificación de este tipo de ciudadanía⁹¹, le llevaron a diferenciar entre estas clases y la *moneyed faction* o la “aristocracia artificial”, y a confiar en las primeras como las protagonistas del nuevo gobierno republicano. Estas, y no el ciudadano rico y opulento, eran las últimas depositarias de la libertad republicana.

No me encuentro entre aquellos que temen a la gente. *Ellos, y no los ricos*, constituyen nuestra dependencia para la continuidad de la libertad. Y para preservar su independencia, no debemos dejar a nuestros gobernantes cargarnos con deuda perpetua. Debemos hacer nuestra elección entre *economía y libertad*, o *profusión y servitud*⁹².

La “gente” o el “pueblo” y no los ricos, es el último baluarte de la libertad de la república. Así, el cometido de la economía política jeffersoniana fue impulsar aquellas políticas públicas que pudieran favorecer la verdadera “economía y la libertad”, esto es, la economía agrícola y el comercio interior realizados por la *yeomanry* y el pequeño productor o trabajador independiente. De este modo, la política económica jeffersoniana debía desarrollar dos grandes medidas. Por un lado aliviar las deudas nacionales y federales, reducir la carga impositiva y las tasas a la agricultura y el comercio básico interior, así como la producción mercantil interna. Por el otro lado, garantizar y universalizar la tenencia de una pequeña propiedad mínima de tierra a todo agricultor o trabajador que no dispusiera de tierra en propiedad. Mediante esta política redistributiva, se conseguiría que estos pudieran aflorar a la sociedad civil como propietarios auto-suficientes e independientes y por ello, como *sui iuris* o ciudadanos libres titulares de todos sus derechos.

Como vimos en la cita anterior, los republicanos-jeffersonianos defendieron la verdadera “economía y la libertad” en contra de las medidas federalistas de Hamilton –endeudamiento público constante, defensa de los mercados financieros, la gran industria y el comercio mayorista e internacional, la expansión militar, etc.– que sólo alimentaban la “profusión y la servitud”. Veremos todo ello con más detenimiento en la segunda y la tercera parte de la investigación. Por ahora hemos querido subrayar los rasgos más distintivos de la economía política del republicanismo norteamericano.

3.2.2. *Excursus*: la economía política jeffersoniana ante el esclavismo

Como ocurre con su pensamiento político, Jefferson nunca escribió un tratado sistematizado acerca de la naturaleza humana. Sin embargo, sus numerosas cartas sobre los indios nativos y los negros de Norte América, dejan ver su posición respecto lo que podríamos denominar la ontología social jeffersoniana. De un modo muy resumido, y siguiendo el análisis de Matthews (1984), dicha ontología se compone de seis principios básicos: a) el hombre es una criatura fruto de su entorno, que b) posee un sentido moral innato, el cual, c) es lo que hace a todos los seres humanos iguales entre sí. La naturaleza del ser humano d) es la sociabilidad, que además, e) sigue una evolución, que f) puede llevarlo al progreso y a la perfectibilidad.

91 Para las condiciones socio-económicas de las clases del *yeomanry* de Jefferson, véase: Sarson (2009).

92 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de Julio de 1816, en: Jefferson (1904-5, XII: 7). Cursivas añadidas.

Este es el patrón social ontológico a partir del cual se erige toda la filosofía política jeffersoniana. Lo particular de esta matriz conceptual es que describía las propiedades de todo ser humano, también de los indios y los negros, aunque éstos ocuparan una posición muy particular en el seno de esta matriz. Respecto de los indios nativos, cabe señalar el carácter cientificista de la perspectiva de Jefferson. Para su teoría política, los indios sirvieron para erigir la figura o del “noble salvajes”. El indio ofrecía a Jefferson un modelo del hombre anterior a las transformaciones del comportamiento humano generadas por la sociedad moderna y comercial, esto es, el modelo del “hombre natural” (Matthews, 1984: 55). Como veremos en los dos capítulos siguientes, esto fue fundamental en la construcción de su teoría política y de su ideal democrático. Veamos los seis puntos que hemos anunciado con algo más de detenimiento.

a) La vocación científica y racionalista de Jefferson daba mucha importancia al entorno o las condiciones contextuales para explicar la naturaleza de los indios y los negros esclavos. En una carta de 1785 emplea este argumento para señalar las diferencias de comportamiento de las poblaciones nativas. ¿Cuáles son las diferencias en el entorno de los indios respecto de los blancos? Pues, la educación y la socialización de la sociedad moderna. Por eso sostenía que “las muestras de genialidad ofrecidas por los indios de Norte América, los ponen al nivel con los Blancos en el mismo estadio de no educación”⁹³. Y en el Query VI de sus *Notes on the State of Virginia*, añadiría que “Ellos están formados en mente así como en el cuerpo, en la misma categoría que el *Homo sapiens Europeanus*” (Jefferson, 1904-5, III: 443). Parece ser que Jefferson aceptó sin mucho reparo la igualdad entre blancos e indios. Veremos que esto tenía que ver con su mismo lugar de procedencia –Estados Unidos– y con la idea del “noble salvaje”. Luego, la presión del contexto o del entorno, debía tener alguna repercusión sobre la naturaleza de los negros, no sólo de los indios y los blancos. En esto será fundamental la cuestión de la educación y la sociabilidad, como veremos un poco más adelante.

b) Los indios americanos también jugaron un papel muy importante en explicar la existencia del segundo principio de la naturaleza humana, la existencia de un sentido moral innato en todos para discernir “lo correcto y lo incorrecto”. Esto es fundamental para la visión de Jefferson acerca de la esclavitud, pero también es central en su teoría acerca de la justicia, la democracia y la República en general (Erkkila, 2007: 279). Michael Hardt se equivoca pues cuando sostiene que “la oposición de Jefferson a la esclavitud no se corresponde con la creencia de que los afroamericanos sean iguales a los hombres blancos [] En este sentido, [Jefferson] no parte de ninguna noción de naturaleza común” (Hardt, 2007: 48). Junto a este sentido de moral innato en todos los seres humanos, Jefferson también identificará un principio de justicia compartido por todos ellos. “El hombre es creado por la interacción de la sociedad; pero ésta no podrá sostenerse sin un sentido de justicia; luego el hombre debe haber sido creado con un sentido de justicia” (Jefferson, 1904-5, XI: 523). Jefferson diferenció entre sociedades con un sistema de gobierno y las que no lo poseían (las indias). “Estas” sostiene en la Query XI, “no se han sometido nunca a ninguna ley, a ningún poder coercitivo, a ninguna sombra de gobierno. Su único control son sus costumbres y su sentido moral de lo correcto y lo incorrecto” (*Ibid.*: 495).

93 Jefferson al General Chastellaux, 7 de junio de 1785, en: Jefferson (1999: 517).

c) Es este mismo pasaje, sostendrá Jefferson, “la ley subyuga al hombre al mayor mal”, y por eso, “las ovejas son más felices a su suerte, que bajo el cuidado de los lobos” (*Ibid.*, III: 495). Eso entrañaba un problema para el pensamiento republicano del siglo XVIII, pues en un estado grande, ese ideal de comunidad sería difícil de aplicar. Jefferson se fijará en la solución adoptada por las tribus indias que se subdividen en tribus más pequeñas y se establecen en distintos territorios. De modo análogo, Jefferson erigirá su teoría o su ideal de la República de pequeñas repúblicas, como uno mecanismo institucional para mantener ese espíritu comunitario que no debe quedar “subyugado” a la ley. En síntesis, todo ser humano, independientemente de su capacidad intelectual (negros e indios), posee el mismo sentido moral que le permite vivir en paz con los demás. Jefferson hallará algunas diferencias naturales entre las distintas razas humanas, pero éstas no afectan a la capacidad de discernir entre el bien y el mal en sentido moral. Por eso sostenía: “Expongan una cuestión moral a un labrador y a un profesor. El primero lo resolverá tan bien, o incluso mejor que el segundo, pues él no ha sido llevado por el mal camino de las normas artificiales” (*Ibid.*, V: 323).

La consecuencia de esto es que las tribus indias puede autorregularse políticamente porque, aunque no dispongan de gobiernos convencionales, son seres morales y poseen el sentido de la justicia. “Estoy convencido”, admite, “que aquellas sociedades (como las indias) que viven sin gobierno disfrutan en general de un grado infinitamente superior de felicidad que las que viven bajo los gobiernos europeos. En las primeras la opinión pública se halla en lugar de la ley y las restricciones morales son tan poderosas como las leyes nunca hechas en ningún otro lugar” (*Ibid.*, V: 253). Como se verá en el tercer capítulo, esto es fundamental para la filosofía política de Jefferson y particularmente para su ideal igualitarista y democrático, pues con esto funda su idea de comunidad o de una cierta “legalidad sin leyes” en la que impere el sentido de la moralidad, de la justicia y de la reciprocidad entre los ciudadanos particulares. Esto lo que hace a todos los hombres iguales, incluidos los indios y también los negros, pues estos últimos eran, en lo esencial, iguales a los blancos al compartir una naturaleza común con los blancos expresada en la mismo “sentido de la moral” y de la “justicia”. Es este sentido moral el que Jefferson llamará la “reciprocidad del derecho” (Erkkila, 2007: 281). Esto concuerda con la descripción de la libertad republicana que vimos en este capítulo, entendida como la reciprocidad de la igualdad, o lo “que la filosofía del derecho natural llamará la igualdad” (Gauthier, 1992: 15). Al defender esta “reciprocidad de derecho”, Jefferson llegará incluso a reconocer la legitimidad del hombre negro esclavo a robar a su dueño.

La disposición al robo con la que se les ha catalogado, debe atribuirse a su situación, y no a ninguna falta de sentido moral. El hombre, a favor del cual no existe ninguna ley de propiedad, probablemente se siente menos ligado a respetar aquellas hechas en favor de otros. [...] establecemos como fundamental que las leyes, para ser justas, deben tener una reciprocidad de derecho: que sin esto, son simples reglas arbitrarias de conducta, fundadas en la fuerza y o en la conciencia: esto es un problema cuya solución pongo en manos del dueño, si los preceptos religiosos en contra de la violación de la propiedad no están fijados para él sí como para su esclavo. Y si el esclavo justificadamente no puede tomar un poco de quien ha tomado todo de él, así como matar a aquél que lo mataría a él. Un cambio en las relaciones en las que se encuentra un hombre

modificará sus ideas morales sobre lo correcto y lo incorrecto, no es nada nuevo ni peculiar al color de los negros [...] Sin embargo, estas consideraciones que deben debilitar su respeto por las leyes de la propiedad, encontramos entre ellos numerosos ejemplos de la mayor integridad, y tantos como entre los mejores dueños instruidos, de benevolencia, gratitud, y fidelidad impertérrita (Jefferson, 1904-5, IV: 56-7).

Lo interesante es que, a parte de defender el derecho natural que, como humanos poseen también los negros, Jefferson confronta el problema de los robos hechos por los esclavos negros y, una vez más, subraya que estos no se deben a que no posean un sentido moral o de justicia, sino porque no cuentan con ningún tipo de raigambre en el entramado social del país, están excluidos de la sociedad civil y, por lo tanto, no disponen de unas adecuadas bases de sociabilización y educación la ausencia de las cuales dificultaría el desarrollo de su sentido de “reciprocidad de derecho” tal como se ha descrito aquí.

d) Esto nos lleva al cuarto principio de su ontología social, esto es, la sociabilidad como característica fundamental del ser humano. Lo que demuestran sus escritos sobre los indios es que las sociedades y las comunidades no se componen de una simple agregación de individuos privados —o “atomizados”, como describimos anteriormente la perspectiva liberal—. Su ontología de la sociedad, al contrario de lo que puede creerse, no se basa en el principio de la individualidad, sino en el de la sociabilidad. Al identificar este principio con las tribus indias, Jefferson descubre que éstas no requieren de leyes porque entre ellas comparten ideales, costumbres y un pasado que une a sus miembros mediante lazos de afecto y amistad. La coerción (de la ley, se entiende aquí) es superflua en ellas, pues su funcionamiento trasciende la necesidad de la ley positiva.

e, f) El quinto y el sexto principios están muy vinculados con este cuarto y hacen referencia a que esta naturaleza humana es evolutiva, esto es, que con el tiempo puede desarrollarse a través de las transformaciones del entorno y del mismo contexto social. De este modo, esta naturaleza humana puede potencialmente tender hacia el progreso y la perfectibilidad, eso incluye no sólo a los blancos, sino también a las tribus indias y a los negros. Estos dos principios serán fundamentales para comprender la posición de Jefferson respecto a la naturaleza y la situación social de los indios nativos, y sobre todo, de los esclavos negros. Veámoslo con más detalle ahora este segundo caso.

Puede sostenerse con acierto que dentro de la dinámica evolutiva que Jefferson emplea en su descripción de la naturaleza humana, los esclavos negros ocupan los estratos más bajos, por debajo incluso de los indios nativos norteamericanos. Con razón se concluirá que esta perspectiva es ciertamente elitista, o directamente racista. Sin embargo, cabe analizar un poco más allá, pues la posición de Jefferson no coincide con el republicanismo clásico de Aristóteles para quien la esclavitud era una institución natural. Jefferson tenía una mayor influencia romana en esto, y para él, igual que para el pensamiento jurídico romano y para la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, todos los seres humanos son libres por derecho natural. Eso alejaría a Jefferson de las posturas más abiertamente racistas y pro esclavistas de su entorno más inmediato. Como hemos visto en el apartado anterior, “a diferencia de Aristóteles, el derecho romano cree [...] que por derecho natural todos somos libres: el esclavismo es sólo una institución del derecho de gentes (*ius gentium*) que regula las condiciones de guerra y paz entre pueblos” (Domènech, 2009: 23).

Como veremos en el segundo capítulo de esta investigación, el desarrollo de la teología cristiana de raíz paulina y la teoría de la “sujeción natural”, vienen a suprimir la concepción jurídica clásica de raíz romana. Según esta nueva interpretación, la separación del estado de naturaleza por el pecado original, impondría el *ius gentium* por encima del derecho natural clásico. Con ello se justificarían durante el periodo medieval, todo tipo de situaciones de dominación y, particularmente la esclavitud como una institución integrada de nuevo en el derecho natural. Como veremos, esto tuvo una muy importancia muy significativa durante la conquista de América del siglo XV y XVI, un fenómeno que dejaría huella en el pensamiento político posterior, empezando por el mismo Jefferson quien habría sostenido que “una práctica inhumana prevaleció en este país, la de esclavizar a los indios”. A ello añadió, muy significativamente, que “esta práctica empezó con los españoles con el primer descubrimiento de América” (Jefferson, 1904-5, III: 442).

Pero igual que este fenómeno histórico actuó como resorte para que el republicanismo moderno se volviera a interesar por la filosofía del derecho natural, en el caso de Norte América la esclavitud de los negros traídos desde África también tendría importantes consecuencias para el pensamiento republicano de los *founders*, y particularmente para Jefferson. Los negros norteamericanos, como los indios norteamericanos, son individuos que carecen de derecho alguno (*alieni iuris*), están excluidos de la sociedad civil, y por eso dependen de su dueño, el *sui iuris*. En el mejor de los casos, son clases subalternas. Como veremos a continuación, fuera de la ley civil, los esclavos negros quedan sujetos a la *loi de famille*, tal como sostendría Montesquieu: “La esclavitud es tan opuesta al derecho civil como al derecho natural”⁹⁴. Con una clara influencia romana, Montesquieu rechaza la filosofía paulina y la justificación iusnaturalista de la institución de la esclavitud. Pero Jefferson, heredero del republicanismo y del iusnaturalismo ilustrado y humanista del siglo XVII y XVIII, parece ir más allá y usará el derecho natural para condenar la esclavitud de los negros norteamericanos, pues “cualquiera que sea su grado de talento, no es medida de sus derechos”⁹⁵. Desde que los negros y los blancos son miembros de “la misma familia humana”, es entonces evidente (*self evident*) para Jefferson que la esclavitud debe abolirse.

Sin embargo, vimos que eso no se tradujo en ninguna acción política al respecto. Estamos analizando, pues, su posición conceptual y filosófica, no su acción de gobierno. Lo curioso en la teoría de Jefferson es que, en este caso, no trata de dar una explicación racional o sistemática sobre su propia condición de esclavista. Por el contrario, se enzarza en un discurso complejo y ambivalente para tratar de justificar una de las mayores contradicciones a las que tuvo que hacer frente el republicanismo de finales del siglo XVIII. Nos referimos a las contradicciones que comportaba el esclavismo para el ideal de la misma República y el concepto de la libertad. Respecto al primer principio, al poseer un igual sentido de la moral y de la justicia, los negros deberán ser para Jefferson unos sujetos a quienes inspirar el amor por la joven República. El

94 “¿Qué ley civil podría impedir la fuga de un esclavo se escape” se preguntaría Montesquieu, “siendo así que no forma parte de la sociedad y por consiguiente no le concierne ninguna ley civil? Sólo puede estar retenido por una ley de familia, es decir, por la ley del amo” (Montesquieu, 2002: XV, II)

95 Y continúa con la argumentación: “Por el hecho de que el señor Isaac Newton fuera superior a otros en intelecto, no fue por ello el señor de las personas o propiedad de otros” (Jefferson a Henri Grégoire, 25 de febrero de 1809, en: Jefferson, 1904-5, XI: 99-100).

problema era que ese amor no podía inculcarse en una sociedad en que “se permita a la mitad los ciudadanos pisotear los derechos del otro, transformar aquellos en déspotas y a estos en enemigos, destruir las moralidades de una parte y el *amor patriae* de la otra (*Ibid.*, 83). Respecto ahora el concepto de la libertad republicana, Jefferson remarcará que “todo el comercio entre dueños y esclavos viola los principios de la libertad”, entendiendo esta libertad como un derecho natural y “evidente”, y erosiona así las bases morales y políticas de la República⁹⁶. Como consecuencia, Jefferson prevé el estallido de una evolución de los esclavos en contra de sus dueños:

Tiemblo por mi país cuando pienso que Dios es justo: que su justicia no puede dormir para siempre; que teniendo en cuenta el número, la naturaleza y el medio natural único, una revolución de la rueda de la fortuna, un intercambio de situación, es uno de los eventos posibles que puede ser probable por la interferencia sobrenatural! (Query XVIII, Jefferson 1904-5, IV: 83).

Jefferson hace alusión aquí a la posibilidad de una intervención “sobrenatural” para atajar el problema de la esclavitud. Pero es que además Jefferson defiende el derecho moral a la insurrección de los negros esclavos, incluso en contra de los intereses económicos de su propia clase. Con o sin “el consentimiento de los dueños”, por intervención divina o por una revolución social, para la perspectiva iusnaturalista de Jefferson “la emancipación total” terminará siendo inevitable.

De acuerdo a Richard K. Matthews (1984: 66-7), los tres aspectos centrales para entender la posición de Jefferson respecto de la esclavitud, son: a) aunque los esclavos negros son “probablemente” inferiores en talento, no por ello son menos “iguales” en la medida que poseen un mismo “sentido moral” que el resto de seres humanos; b) la esclavitud es moralmente reprobable y representa una de las mayores contradicciones para la filosofía republicana y su principio de autogobierno, de libertad e igualdad y, como veremos a continuación, c) la incoherencia entre teoría y práctica. Al escribir la Declaración de Independencia, Jefferson incorporó una cláusula que condenaba la inmoralidad de la conducta del rey al contribuir a perpetuar el comercio de esclavos. El rey, decía,

ha emprendido una guerra cruel contra la misma naturaleza humana, violando sus derechos más sagrados a la vida y la libertad en las personas de pueblos distantes quienes nunca le habían ofendido, capturándolos y trayéndolos como esclavos a otro hemisferio, o incurriendo en la muerte miserablemente en su transporte [...] Determinado a mantener abierto un mercado donde los hombres son comprados y vendidos, ha prostituido su negativa de suspender todo intento legislativo de prohibir o restringir este execrable comercio” (Jefferson, 1904-5, II: 210-11).

Aunque este párrafo fue eliminado del redactado final por la presión de South Carolina y Georgia que, a pesar de no ser estados especialmente esclavistas sí se beneficiaban de su comercio,

96 Repárese que lo que en verdad Jefferson critica contrario a la libertad, no es la tenencia de esclavos en sí misma, sino más bien su comercio. Los motivos son básicamente dos. El primero, ya lo vimos, es que no quiso enfrentarse a los miembros de su partido y a los estados del sur que defendían la esclavitud. El segundo tiene que ver con la concepción de la propiedad de Jefferson y su preferencia por el régimen alodial que, claro está, incluía a los esclavos.

Jefferson quiso divulgar su posición e hizo circular su borrador de la Declaración que también incluyó en su propia autobiografía. Un Jefferson pragmático, se pliega así a la realidad de su país y su estado y a las preferencias de la mayoría de sus conciudadanos a no tenerse que desprender de unos activos económicos muy valiosos: sus esclavos⁹⁷. En definitiva, en vez de presionar sobre esta cuestión y enemistar así a los estados del sur y erosionar el apoyo a la causa independentista, Jefferson prefiere posponer el tema.

Más allá de la Declaración de Independencia, Jefferson también trató de incluir la prohibición de la esclavitud en su primera propuesta de Constitución para Virginia. En ella establecía textualmente que “Ninguna persona que a partir de ahora entre en este país será sometida a esclavitud bajo ningún concepto” (*Ibid.*, II: 180). En los borradores posteriores se mantiene la prohibición bajo la condición de que los esclavos liberados deben abandonar Virginia en un año⁹⁸. La Constitución finalmente aprobada rechazó igualmente ambas propuestas y, de nuevo, Jefferson prefirió no seguir presionando. La justificación de su no pronunciamiento es la siguiente: “El momento de hacerlo con éxito todavía no ha llegado [...] un esfuerzo infructuoso, como a menudo ocurre, sólo reforzaría más las cortas cadenas de la esclavitud y retardaría el momento de liberar esta condición opresiva de los hombres”⁹⁹. Como presidente de la República fue igualmente muy cuidados en pronunciarse al respecto de la esclavitud. Sabía que ese tema podía dividir las alianzas del partido republicano demócrata del sur al incomodar a los dueños de las grandes plantaciones esclavistas. De hecho, cuando se le emplazaba a ratificar una acción o manifestación contraria a la esclavitud, solía rechazarlo argumentando que:

Tengo la más escrupulosa cura de evitar cualquier acto público o manifestación en este sentido. Si nunca acontece una ocasión en la cual pueda interponerme con efecto decisivo, sabré y cumpliré mi deber con celo y prontitud. Pero mientras tanto, esto sólo sería desarmarme sobre la influencia para tomar pequeñas medidas¹⁰⁰.

Como apuntamos hace unas líneas, la esclavitud no podía ser justificada, por lo menos en la teoría jurídica, mediante la ley civil, pues como señalaba Montesquieu, no podía existir ley civil para un individuo que se halle fuera de la sociedad. Por lo tanto, la cuestión de la esclavitud pasaba a formar parte de las competencias y la soberanía doméstica –familiar– de los propietarios blancos. De ello que los códigos civiles de las nuevas repúblicas se pronunciaran más bien poco sobre el trato y las condiciones “legales” a las que se podía someter a los esclavos negros. Y por eso mismo Jefferson fue tan prudente en posicionarse al respecto. En particular, la ley de Virginia contemplaba apenas una norma estricta relativa a la posesión de esclavos. Si un propietario deseaba liberar sus esclavos, debía llevarlo fuera de las fronteras del Estado. Si erraba en su cumplimiento, cualquier otro ciudadano libre podía apropiarse de los esclavos de nuevo.

97 Edmund S. Morgan (1967) estima que cerca del cincuenta por ciento de la mano de obra de Virginia durante el primer tercio del siglo XVIII, se componía de esclavos.

98 Esta cláusula se encuentra la sección IV de su *Bill Concerning Slaves*, en: Jefferson (1904-5, II: 391).

99 Jefferson a Jean Nicolas Dèmeunier, 26 de junio de 1786, en: Jefferson (1999: 472-3).

100 Jefferson al Doctor George Logan, 11 de mayo de 1805, en: Jefferson (1904-5, X: 141-3).

Sin pretender presionar demasiado para cambiar la ley, la opción de Jefferson aparece a todas luces como una posición paternalista, dejando en manos de la conciencia de los dueños la suerte de sus esclavos. Respetando, pues, esta *loi de famille*, este derecho del dueño, Jefferson se pronunciaba así sobre la posibilidad de liberar a los esclavos.

Mi opinión siempre ha sido que, hasta que se pueda hacer más por ellos, debemos tratar, con aquellos cuya fortuna ha arrojado a nuestras manos, de alimentarlos y vestirlos bien, protegerlos de la enfermedad, requerirles el trabajo razonable que sólo voluntariamente realizaría el hombre libre, y no tener rechazar desprenderse de ellos, y de nuestros deberes respecto de ellos. Las leyes no nos permiten soltarlos, si eso fuera para su bien: conmutarlos por otras propiedades es comprometerse con otros cuyo uso [el de los esclavos] no podemos controlar¹⁰¹.

Aunque en esta carta, Jefferson parece compadecer a los esclavos negros, la verdad es que los está equiparando con cualquier otra propiedad de bienes o recursos. De este modo, aunque en la teoría compartía la visión romana y del republicanismo clásico sobre la in(natural) institución de la esclavitud, lo cierto es que pesaron más su condición de clase y de virginiano aristócrata esclavista, y sólo liberó a sus esclavos ante la inminencia de su muerte. Cabe señalar que, a pesar de odiar las deudas y el sistema crediticio, sus deudas eran desorbitantes y esperaba poderlas cubrir con el trabajo realizado por sus esclavos. Incluso así, insistió en que su posesión de esclavos estaba “gobernada únicamente por la búsqueda de su felicidad”¹⁰². Esto también es revelador de la impronta clásica en su pensamiento, pues como en la época grecolatina, se entendía que la institución de la esclavitud implicaba tanto al amo como al esclavo en la misma suerte, puesto que el segundo depende de la virtud del primero así como en su buena o mal fortuna.

Por todo ello, y a pesar de su visión científicista respecto los indios por ejemplo, Jefferson pareció menos reacio a rechazar la teoría de la inferioridad racial de los negros. Aunque para sostener tal teoría, él mismo reconocía la necesidad de realizar “muchas observaciones”, acabaría concluyendo que

Comparándolos con las facultades de la memoria, de razón e imaginación, me parece que en memoria son iguales a los blancos; en razón son muy inferiores, y en imaginación son aburridos, insípidos y anómalos [...] “los negros [...] son inferiores a los blancos en las dotaciones del cuerpo y de la mente (Jefferson, 1904-5, IV: 51-8).

Por ello, “esta igualdad natural hartamente cualificada y peculiar reconocida a los indios americanos y las mujeres, resulta por completo negada por Jefferson a los esclavos negros” (Máiz, 2013: 24). Sin embargo, a pesar de reconocer esta inferioridad natural en los negros, los postulados básicos de su ontología social y de su descripción de la naturaleza humana, prevalecían en su perspectiva. En otras palabras, a pesar de su inferioridad, los negros eran “igualmente” seres humanos, pues estaban dotados del mismo sentido moral y de justicia que los blancos. Por lo

101 Jefferson a Edward Coles, 25 de agosto de 1814, en: Jefferson (1904-5, XI: 419).

102 Jefferson acepta su dependencia del trabajo esclavo por su situación financiera en una carta a Nicholas Lewis, 29 de julio de 1787, en: Jefferson (1904-5, V: 309-14).

tanto, su inferioridad de talento podía mejorarse –podía “evolucionar” mediante el concurso de un buen entorno educativo y de una buena sociabilidad– y esta mejora potencialmente podría llevar su naturaleza hacia el progreso y la perfectibilidad, como ocurría con el resto de hombres blancos¹⁰³. Dicho de otro modo, Jefferson creía en la capacidad del desarrollo humano y en el potencial de la educación. Eso le llevaba a la conclusión de que, con tiempo, con la educación y el entorno adecuado, los negros podían igualar los indios e incluso los blancos. “Creo que los indios son, en cuerpo y mente, igual que el hombre blanco. He supuesto que el hombre negro, en su estado presente, no puede serlo. Pero sería peligroso afirmar que, igual educado durante algunas generaciones no podrían serlo”¹⁰⁴.

En una carta del 30 de agosto de 1791, cuenta a Condorcet –justo antes de que se aprobara su propuesta de Constitución esclavista y monárquica para Francia¹⁰⁵–, que “estaría encantado de ver esos ejemplos de eminencia moral tan multiplicados como para probar que la ansia de talentos observados en ellos [los negros] es simplemente el efecto de su degradada condición, que no proceden de ninguna diferencia en la estructura de las partes en que depende el intelecto” (Jefferson, 1904-5, VI: 311). Casi 20 años después, recibe de Henri Grégoire la obra *Literature of Negroes*, presente que Jefferson le agradece respondiéndole que “ninguna persona viva desea más sinceramente que yo, ver una completa refutación de las dudas que me rodean y se expresen en el grado de entendimiento que la naturaleza les asigna” (*Ibid.*, XI: 99). Como vimos en el caso de los indios, la naturaleza de los negros también depende del contexto. La naturaleza humana, explica en esa carta, es “el resultado de la observación personal en la limitada esfera de mi propio Estado, donde las oportunidades para el desarrollo del genio (*genius*) de los negros no son favorables, y aquellos que la ejercen, son todavía menos” (*Ibid.*: 100). La cuestión es entonces, ¿porque Jefferson defendió tanto las habilidades y capacidades innatas de los indios norteamericanos, y no aceptaba casi ninguna evidencia del talento de los negros?

Sin duda alguna, fue por los prejuicios de las clases aristocráticas y terratenientes de Virginia a las que perteneció, pues Jefferson había heredado 5,000 acres de su padre, a los que añadiría

103 Como se verá en el tercer capítulo de esta investigación, la cuestión de la “perfectibilidad” fue un tema recurrente entre Jefferson y Adams. Veremos que la posición de Jefferson siempre fue proclive a confiar en las posibilidades de la “mejorabilidad” de la mente humana. Por el contrario, Adams siempre fue mucho menos pesimista. Par Jefferson, el desarrollo de la sociedad hace evolucionar al hombre.

104 Jefferson al Marqués de Chastellux, 7 de junio de 1785, en: Jefferson (1999: 517-8).

105 En la Francia de Condorcet, la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789, suponía un grave problema para los esclavistas así como para todo el sistema colonial. En mayo de 1791, a raíz del debate sobre la nueva Constitución, la Asamblea Constituyente tuvo que debatir sobre la cuestión. Los propietarios de esclavos propusieron diferenciar entre el área del mismo país, donde no se permitiría la esclavitud, y las colonias, donde esta práctica sí sería legal. Sólo Robespierre y unos pocos seguidores suyos se opusieron a tal despropósito, y por ende, a la propuesta constitucional de Condorcet. Para el grueso del republicanismo revolucionario, la Asamblea no podía legislar sobre la esclavitud en la colonias, puesto que esto dependería de los diputados de las colonias. Fue en ese debate que se escucharon las famosas palabras de Robespierre cuando sostenía: “Perezcan vuestras colonias, si las conserváis a este precio. Sí, si fuera necesario perder vuestras colonias o perder vuestra felicidad, vuestra gloria, vuestra libertad, yo repetiría: perezcan vuestras colonias” (Robespierre. 2005: 87). Para una magnífica descripción de las del papel y de la influencia de los “jacobinos negros” en el contexto político norteamericano, véase: Twomey (1989).

otros 6,000 a través de su matrimonio¹⁰⁶. Como vimos anteriormente, Jefferson identificaba en las tribus indias el modelo del “noble salvaje”. Luego, con la mentalidad de un aristócrata propietario de esclavos, los negros debían también ser un modelo: el de los “esclavos ignorantes”. Como señalamos al inicio de este excursus, ambos modelos de hombres eran inferiores a los blancos, pero “los salvajes” disfrutaban de un estatus superior al de los negros. Dijimos allí que eso tenía que ver, sobre todo, por su procedencia. Los indios, aunque inferiores, eran nativos de Norte América; los esclavos negros era importados desde África. Una de las finalidades de la política y la filosofía de Jefferson y del resto de los *founders* independientemente de su ideología, fue probar que el Nuevo Mundo podía ser mucho mejor que la vieja Europa feudal. Eso se refería a sus habitantes, pero también al entorno natural, vegetal y animal. En otras palabras, si el entorno natural hubiera sido uno de los factores explicativos de la inferioridad de los indios respecto de los blancos, eso habría debilitado la argumentación de Jefferson frente los europeos.

El hecho de ser nativos norteamericanos, confería a los indios un potencial en sus capacidades intelectuales y de sociabilidad superior a los negros esclavos puesto que éstos habían sido “importados”, no procedían del mismo entorno natural norteamericano de los indios y los blancos. De aquí que la etiqueta del “noble salvaje” haga más alusión a una mirada paternalista y condescendiente sobre los indios, que no a una defensa apoyada exclusivamente en el argumento racista de su inferioridad biológica. Por eso Matthews (1984: 71) defiende que, en muchos casos, la posición de Jefferson respecto de los atributos de los negros en Norteamérica no ha sido bien analizada, pues más allá de las “habilidades físicas y mentales”, los negros deben ser considerados iguales y con el mismo sentido de moral y de justicia social que los blancos (tal como vimos en el principio “b” y “c” de la descripción de la naturaleza humana de Jefferson).

Como hemos visto, la visión de la naturaleza humana y la ontología social de Jefferson, fue muy particular. De acuerdo a su perspectiva, todos los hombres son seres humanos por igual y, por lo menos potencialmente, poseen los mismos sentidos de la moral y la justicia. Sin embargo, existen diferencias entre ellos que se expresan de modo diferente. En primer lugar, los indios nativos y igual que las mujeres norteamericanas, muestran ciertas incapacidades de tipo más bien cultural. Por eso se identifica al indios como el “noble salvaje”, pues encarna el modelo del “hombre natural”. Estas incapacidades se deben, sobre todo, a los entornos educativos y de socialización, esto es, del contexto en el cual se desarrolle y evolucione la naturaleza humana. Por eso mismo pueden ser remediadas con el progreso de la República, la prosperidad de sus gentes, la difusión de la cultura y la educación, etc.

La visión de Jefferson es ciertamente optimista comparada con la mayoría de sus compañeros. Sin embargo, el futuro que esta educación y socialización depara para los nativos norteamericanos entraña, en verdad, su total sumisión y asimilación a la cultura de los blancos, proceso en el cual deben tenerse en cuenta las expropiaciones forzosas de sus tierras ancestrales y los genocidios generalizados de las tribus indias perpetrados por parte del ejército y los mismos colonos. En el caso de las mujeres, el proyecto democrático las incluiría sólo muy parcialmente, pues deberían

106 Para una buena descripción de esta “mentalidad” de la aristocracia y los terratenientes esclavistas del sur, véase: Fox-Genovese y Genovese (2005).

aceptar una posición natural, sumisa de “privada domesticidad” (Máiz, 2013: 24) en el hogar republicano. Con ello quedarían también excluidas de la esfera pública.

La fuerte contradicción en la perspectiva de Jefferson es explícita y sus *Notes* son un buen ejemplo de ello. La síntesis del texto podría ser la siguiente. En primer lugar, en la Query XVIII queda claro que la esclavitud es totalmente incompatible con los principios y el proyecto del republicanismo, pues se basa necesariamente en la destrucción de las virtudes cívicas mediante las relaciones amo-esclavo basadas en la sumisión y el despotismo, el trabajo no remunerado y la holgazanería. Además, la esclavitud vulnera también principios básicos de la naturaleza humana, entre los cuales, el de la igualdad natural de todos los hombres y el derecho fundamental e inalienable a la libertad de todos ellos. Por eso Jefferson intentó introducir su prohibición en la Declaración de Independencia, y por eso mismo cree que, irremediabilmente, la institución de la esclavitud será abolida. Incluso en 1821 seguirá manteniendo que “nada hay escrito más certero en el libro del destino, que estas gentes deben ser libres” (Jefferson, 1914: 77). Por todo ello, y en el plano filosófico, la esclavitud constituye un dañina influencia en las costumbres republicanas al potenciar el despotismo de unos –los dueños– y la peor subordinación de los otros –los esclavos–.

En segundo lugar, Jefferson siempre depositó muchas esperanzas en el poder y en la importancia de la educación como herramienta para solucionar los problemas de la sociedad. Esto se refería directamente a las poblaciones indias. En el caso de los negros esclavos, eso era cuasi imposible. Sin embargo, lo que más le preocupó siempre fue la situación de la generación venidera. “Es hacia ellos que miro, la siguiente generación”, sostenía, “y no a la que ahora tiene el poder” (Jefferson, 1904-5, III: 319). Como tendremos ocasión de ver en el tercer capítulo de esta investigación, esta cuestión tiene mucho que ver con lo que allí identificaremos como la teoría de la justicia intergeneracional. Sin embargo, más allá de casos aislados, Jefferson no guarda esperanza alguna de reconciliación entre negros y blancos, pues debido a “los prejuicios profundamente enraizados albergados por los blancos [...] [y por] las injurias que han sufrido”, las dos razas no podrían convivir pacíficamente nunca¹⁰⁷. La única solución fácticamente posible para que los esclavos fueran liberados y educados, sería mediante su repatriación a África. Los indios, por el contrario, podrían ser asimilados por el mundo blanco. Vimos también que es de estas tribus nativas y de su modelo como “hombre natural” que Jefferson extrae su principio de la República de pequeñas repúblicas donde, como en esas tribus, imperarían los principios de la comunidad y la reciprocidad entre pares.

En tercer lugar, sin embargo, su acción política tanto en Virginia como de Presidente, no fue más allá de la retórica. Como vimos, nunca quiso presionar su partido ni particularmente a las bases del proyecto al que representó. Más allá de su perspectiva filosófica, a efectos prácticos, la esclavitud posibilitaba gran parte de la vida económica y social de las clases agrarias norteamericanas, en especial, la del propio Jefferson y su clase social de aristócratas *yeomen*.

Más allá de la filosofía política particular de Jefferson, cabe señalar que la abolición del espacio “político” monárquico tras el periodo colonial, trajo consigo su integración o disolución dentro del

107 Jefferson a Jared Sparks, 4 de febrero de 1824, en: Jefferson (1904-5, XII: 334-9).

espacio “civil” del periodo independentista. Por lo menos potencialmente, la independencia de 1776 prometía eso, es decir, la emancipación de todos los antiguos colonos a través de su ascensión a la condición de ciudadano libre miembro de la sociedad civil de la(s) nueva(s) República(s) y dotado con unos derechos “naturales e inalienables” (la vida, la libertad y a la búsqueda de la felicidad). En este sentido, 1776 en Norte América prometía unos logros similares a los del 1789 francés. Sin embargo, los proyectos republicano-democráticos en cada uno de los dos territorios, adoptaron una forma sensiblemente distinta respecto de quien debía “ascender” a esa sociedad civil.

El partido republicano-democrático de Jefferson y Madison, ciertamente, nunca defendió la plena “universalización” en un sentido democrático. Su retórica fue ciertamente universalista e igualitarista, y su pretensión política se dirigió igualmente hacia ese fin. Sin embargo, en la práctica política, el proyecto democrático de los republicanos de Jefferson se agotaba en el umbral de la hacienda particular. A diferencia de Robespierre, el proyecto republicano de Jefferson se centraría en civilizar y democratizar el espacio público-civil. La nueva República no se había fundado para embridar la libertad individual lograda tan arduamente en 1776 y que simbolizaba uno de los pilares fundamentales del nuevo mundo republicano que debía superar los errores despóticos y feudales del viejo continente. Como veremos en el siguiente subapartado y luego con más detalle en el tercer capítulo de esta investigación, los jacobinos y robespierristas franceses defendieron un programa democrático sin fisuras, esto es, la inclusión absoluta o universal de todas las clases al cuerpo ciudadano, incluyendo las clases bajas de la metrópolis, así como a los esclavos de las colonias.

3.2.3. Libertad, igualdad y fraternidad: la economía política popular francesa

A diferencia de los republicanos-demócratas americanos, los jacobinos no aceptarían nunca la distinción de Montesquieu entre la *loi civil* y la *loi de famille*. Para ellos, especialmente para los jacobinos robespierristas, la base social de la Revolución era todo el pueblo excluido políticamente y subyugado materialmente por el *ancien régime*. Eso incluía tanto a pequeños propietarios y arrendatarios más o menos libres, como siervos de la gleba y personal doméstico dependiente y, por supuesto, los esclavos. Revolución significó allí no sólo la inclusión civil de los pobres libres como en América, sino también la liberación de la *loi de famille* para los *famuli* sometidos a la dominación señorial y a la patriarcal.

En Francia la liberación del pequeño agricultor y del siervo, su elevación al estatus de ciudadano libre, pasaba por despojarle de los lazos de dependencia que le sometían a las instituciones feudales, tanto señoriales como eclesiásticas. Pero después de 1789, la emancipación del *menu peuple* trabajador ya no sólo requería abolir la servidumbre feudal, sino la liberación de una institucionalidad política y económica de tipo proto-liberal que le seguía condenando a la dependencia económica y a la inexistencia civil mediante su categorización como “ciudadanos pasivos”. Este anhelo supuso la base del programa jacobino, al que el mismo Robespierre se refirió como la “economía política popular” opuesta a la “economía política tiránica” de carácter monárquico y fisiócrata¹⁰⁸.

108 La expresión “economía política popular” y su antónimo, la “economía política tiránica”, es acuñada por prime-

El primer tercio del siglo XVIII muestra indicios de la aparición de un sistema económico proto-capitalista en que el encarecimiento de los productos agrícolas beneficiaba a sectores del campesinado adinerado y los grandes señores feudales (Gauthier, 2003). El robustecimiento de estas clases fue en paralelo a nuevas formas de explotación y desposesión del pequeño campesinado que hasta la fecha había disfrutado de mayores cuotas de autonomía material efectiva (por su acceso a bienes comunes), o por lo menos, no habría conocido las amenazas que para esta autonomía suponían la penetración de los mercados modernos y de la mercantilización de su economía. A partir de la segunda mitad de siglo, emerge el debate acerca del trabajo realizado por la plebe trabajadora y acerca de la transformación de sus condiciones objetivas de trabajo bajo Quesnay y luego Turgot. Las nuevas formas de explotación que sometían al pequeño campesino y al arrendatario, los cercamientos de sus propiedades comunales y la exportación de la producción agrícola para los mercados exteriores de la década de 1750, generarían desabastecimiento en los mercados internos y una consecuente alza de precios de los productos de primera necesidad. Por eso en Francia el capitalismo nació en el campo agrícola (Atack y Neal, 2009; Wood, 2002).

Ante ese contexto en las comunas se empieza a gestar una nueva cultura de lucha en contra el alza de precios de los bienes de primera necesidad y de oposición a la creciente mercantilización de los mercados interiores. Esa es la cultura de la economía política popular puesta en marcha primero por las comunas e impulsada por las distintas *jacqueries* precedentes a la Revolución, y luego aplicada por el gobierno jacobino. En efecto, “a ojos del historiador que no tiene más que anotar y explicar las relaciones de los fenómenos, la revuelta agraria aparece tan inseparable del régimen señorial como, por ejemplo, de la gran empresa capitalista la huelga”¹⁰⁹. Esta cultura y estas formas de autonomía económica desplegadas por el *menu peuple* francés fueron las que E. P. Thompson (1995) identificaría como la “economía moral de la multitud” inglesa del siglo XV hasta inicios del XIX¹¹⁰.

La conjunción del incremento de las desigualdades y los efectos de la libertad de comercio, junto con la consolidación de esa “economía política popular” entre las bases de la plebe, terminó fracturando el tercer estado en la antesala revolucionaria. La escisión se agudizaría a partir de 1793. A partir de entonces, el cuarto estado se conforma como sujeto político autónomo con un proyecto emancipatorio y con un programa basado en el derecho de existencia inherente a esa “economía política popular” cual mecanismo para alcanzar dicho derecho. El cuarto estado (medianos y pequeños cultivadores, campesinos pobres, aparceros, jornaleros, indigentes,

ra vez por Rousseau en la *Encyclopédie* de 1775 y luego desarrollada por Robespierre en su discurso *Sobre la Constitución* de 1793. Para ampliar el análisis del concepto y sus implicaciones históricas, políticas y económicas, véase: Gauthier (1992, 2015), Gauthier y Ikni (1988) y especialmente, el referenciado discurso de Robespierre (2005: 203 y ss.).

109 Bloch (1964, II: 175).

110 Según Gauthier (2013a: 399), Thompson emplea los trabajos de Rudé (1956, 1961, 1964) sobre cómo la *Guerre des farines* pone las bases para la revolución cual instrumento para repensar los derechos del hombre y del ciudadano y la política económica de 1792 a 1794. Al estallar 1789, la coordinación de los intereses de todas esas clases desposeídas, habitantes de las 36,000 comunas francesas sedes del poder consuetudinario de la economía moral, ya se habían convertido en los nuevos actores políticos locales, organizados a través de asambleas primarias y clubs políticos que nutrían a la población de una opinión autónoma y contraria a los intereses de las oligarquías.

mendigos, pequeños comerciantes urbanos, profesionales liberales, artesanos y el pueblo bajo o *compagnons*) constituía la base sociológica en que se apoyaría el gobierno de la Montaña en mayo de 1793 hasta el asesinato de Robespierre el 9 de *termidor* –27 julio– de 1794. Como vimos, la concepción de esa economía política popular arranca con Rousseau en 1775, pero fue el de Arras quien la puso en práctica en forma de un programa de gobierno opuesto a la “economía política tiránica”, esto es, lo que actualmente se identificaría con el capitalismo, o

el complejo de fuerzas de clase que empujaban políticamente la vida económica en desfavor de lo que Robespierre llamaba el *menu peuple*, el *demos* de la segunda mitad del siglo XVIII europeo occidental: en desfavor de los campesinos, en desfavor de los artesanos, en desfavor de los pequeños comerciantes, en desfavor de los trabajadores asalariados, en desfavor de los esclavos coloniales, en desfavor de las mujeres. La democracia republicana revolucionaria de Robespierre era un programa de economía política popular, antitiránica, es decir: antiesclavista y anticolonial (*périssent les colonies plutôt qu’un prince!*), antiabsolutista y antiaristócrata y antiburgués (Domènech, 2010: 9-10).

En su discurso *sobre la Constitución* de 1793, el de Arras señala el papel “político” que debe cumplir el pueblo llano. El *menu peuple*, quienes viven de sus manos y de su trabajo, debía ser habilitado para participar del gobierno republicano¹¹¹. “Haced de manera que el pueblo pueda asistir a las asambleas públicas”, reclamaba a los girondinos defensores del sufragio censitario, “ya que él es el único apoyo de la libertad y de la justicia. Los aristócratas, los intrigantes son las plagas de la libertad. [...] Que la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo, cuando asiste a asambleas públicas. Qué dé un salario, por la misma razón, de forma proporcionada a todos los funcionarios públicos” (Robespierre, 2005: 217). Como veremos más adelante, la economía política popular fundada en el derecho de existencia, cumplía igualmente dos principios: el trabajo de los desposeídos y asalariados pasaba a cobrar relevancia política que, a su vez, debía servir para conferir a esas clases una posición social autónoma con la que emanciparse de su posición de servidumbre sub-civil y emerger así al espacio público cual *sui iuris*.

Con su principio de que la patria “indemnice” al que vive de su trabajo para asistir a las asambleas, Robespierre hace referencia al modo en cómo la República debe asistir de un modo efectivo, no sólo formal, a estas clases desposeídas que, por carecer de medios de subsistencia, eran incapaces de participar del gobierno republicano. Como el *misthón* de Efialtes en la democracia ática iniciada en 461 anE, el programa de Robespierre también buscó garantizar el ejercicio de la participación política de los pobres mediante su habilitación económica. Sus

111 Una vez más, hallamos aquí el razonamiento republicano clásico: la desposesión material hace al hombre dependiente del otro, despojándole así de su libertad. “El hombre que no puede vivir por sí mismo debe ser un siervo; pero el que vive por sí mismo puede ser un hombre libre”, afirmaba James Harrington (1992: 269) casi un siglo y medio antes que Robespierre. En unos términos casi iguales se expresaría luego Marx al defender que “el hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo [...] tiene que ser el esclavo de los otros hombres” (Marx, 1971: 13). Nótese el mismo modo de reflexión clásica, incluso, en las palabras de un diputado termidoriano como Dupont de Nemours. “Es evidente”, resaltaba “que los propietarios, sin cuyo permiso nadie podría en el país conseguir alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia. Ellos son los soberanos por la gracia de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus inversiones y del trabajo y de las inversiones de sus antepasados” (Citado por Domènech, 2004: 92).

medidas, no obstante, habrían sido más ambiciosas. Su cometido no fue sólo remunerar el ejercicio de los derechos políticos, sino garantizar directamente el derecho de existencia de estas clases populares, pues sólo así –mediante la garantía de su existencia material– se hallarían éstas material y fácticamente habilitadas para el ejercicio de sus derechos y deberes políticos. “Con ello”, termina Robespierre, “habréis resuelto el problema, aún indeciso, de la economía política popular: colocar en la virtud del pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario de las pasiones del magistrado y de la tendencia del gobierno a la tiranía”¹¹².

En vísperas de 1789, las alianzas y conflictos de las clases tardo-feudales cobraron una inusitada virulencia. Las *Guerras de las Harinas* (1750-1768) representaron un fenómeno clave que revela la verdadera profundidad y alcance de la escisión social que operaba, no sólo entre las clases propietarias y las no propietarias, sino también entre los distintos tipos de propietarios. De estos levantamientos populares son ilustrativos los trabajos de Gauthier (1988, 2003), Mathiez (1948), Michelet (1966) y Rudé (1951, 1956, 1959) que desde distintas perspectivas describen las alianzas que se habían estado fraguando durante las tres décadas previas a 1789. Las coincidencias de intereses entre la plebe urbana organizada alrededor de asociaciones, clubs y gremios, con la plebe rural organizada en base a comunas y parroquias más o menos autónomas bajo el gobierno de los señoríos, terminó por cristalizar en las protestas y las movilizaciones contra la llamada “libertad de comercio”. Será útil fijarnos en la composición de clase de la Francia pre-revolucionaria para poder analizar debidamente las alianzas políticas y estratégicas entre ellas y la posterior conformación del programa de la economía política popular de Robespierre.

Hacia la mitad de siglo XVIII, François Quesnay (1694-1774) es introducido en la corte de Luís XV para convertirse en su asesor en asuntos económico. Quesnay, uno de los mayores exponentes de la escuela fisiócrata, los *economistes*, y maestro del futuro ministro de economía Turgot, propone al monarca un plan agrario que vinculaba la reforma del sector agrario y su comercio con la reforma del poder político municipal y parroquial y de las comunas. Su programa debe entenderse como un intento por hallar el orden natural de la sociedad que debía ser manejado mediante el derecho absoluto a la propiedad privada de los propietarios agrícolas justificado por el derecho natural e individual de los sujetos a apropiarse de aquellos recursos necesarios para su sostenimiento¹¹³. Como veremos en la segunda parte de esta investigación, esta concepción de la propiedad privada como el derecho al dominio absoluto sobre bienes externos, habría sido un derecho absolutamente desconocido para la mayoría de sociedades tardo-medievales, incluida la francesa¹¹⁴. Frente al contexto de crisis de subsistencia y de

112 Las citas provienen de *Discours sur la constitution*, 10 de mayo de 1793, en: Robespierre (2005: 217-8).

113 Quesnay, *Le Droit Naturel* (1880: 364). Para Quesnay, “el orden natural es un orden físico más que moral” (*Ibid.*: 368). Desde su visión, existirían ciertas leyes físicas que gobiernan los fenómenos sociales que, si se obedecen, asegurarían el bienestar de la sociedad. Por ello, la explicación de los fisiócratas de las causas de las carestías y las hambrunas previas a 1789, debía seguir esta lógica. La demanda de alimento debía ser superior a la producción, luego la crisis “no es una ausencia de consumidores, sino de consumo” (Quesnay, 2005: 841).

114 El régimen de propiedad feudal más habitual contemplaba un reparto de los derechos entre señores y arrendatarios sobre una misma tierra: el señor ejercía el derecho de propiedad eminente, percibía las rentas de los arrendatarios y ejercía su justicia para hacer respetar sus derechos. Los arrendatarios eran dueños de la organización de la producción

extrema crispación política, las medidas de Quesnay fueron justificadas como “leyes naturales” a las cuales debían plegarse las instituciones políticas y sociales. Una de estas leyes la constituía el llamado derecho de propiedad privada absoluta, exclusiva y excluyente sobre los bienes materiales externos. Por eso, defendía Quesnay

Dejad que la propiedad de la tierra y de las riquezas muebles esté asegurada a los sus poseedores legítimos; MAS LA SEGURIDAD DE LA PROPIEDAD ES EL FUNDAMENTO ESENCIAL DEL ORDEN ECONÓMICO DE LA SOCIEDAD¹¹⁵.

En resumen, sus reformas perseguían el aumento de los precios de la producción agrícola a través del cercamiento y la privatización de los campos comunales. Esto concentraría la producción y favorecería las grandes explotaciones agrarias (básicamente de cereales). En paralelo, debía también limitar la jurisdicción política de las parroquias y aldeas en el control de los salarios y de los precios de los mercados locales. La política económica de Quesnay trataba así de desvincular el comercio del grano y del cereal de la regulación política municipal y feudal que impedía la especulación de los precios de los bienes de primera necesidad. El objetivo, a todas luces “político” de estas reformas “económicas”, fue reorganizar el poder municipal de tal modo que pudiera ser controlado por las diferentes clases de ricos y terratenientes (fueran nobles, del clero o la plebe) a través del sufragio censitario en el poder municipal y regional (Gauthier, 2015: 53-5).

La monarquía empezaría a tratar de controlar la especulación de los precios de los bienes de subsistencia, una política que de hecho ya había practicado como la regulación de los mercados interiores y de los precios de mercancías y de los salarios a fin de no provocar crisis más profundas. Ante el desastre ocasionado por las reformas, el programa liberalizador de Quesnay fue detenido por orden del rey. En 1768 se reestablecerían las leyes e instituciones del antiguo régimen y la regulación “política” (mediante la *tasación*) de los mercados locales y los precios de los bienes de primera necesidad. Se regresaba así a lo que algunos llamaron el “paternalismo real”¹¹⁶. Luis XV muere en 1774 y es reemplazado por Luis XVI. El hecho es que, a pesar de las reticencias de buena parte de alto funcionariado de la corte por las “conmociones” y las “crisis de subsistencia” ocasionadas por Quesnay, al nuevo rey le pareció adecuado retomar parte del programa, esta vez pero, de la mano de su Ministro Turgot (1727-1781). Como recuerda Gauthier (1992, 2013), aunque Turgot hubiese edulcorado su teoría, mantuvo intactos los mismos objetivos, esto es, reformar el derecho de propiedad, vincularlo a la jurisdicción política municipal y a la producción agrícola para maximizar los beneficios a través de grandes explotaciones de quienes él llamaba los “arrendatarios capitalistas emprendedores de cultivos”.

Turgot publicó su ley de libertad ilimitada para el comercio de cereales en septiembre de 1774. Los precios se dispararon y, en marzo del año siguiente, ya habían superado los precios de equilibrio. En consecuencia reaparecieron y se multiplicaron las conmociones populares que

agrícola y disfrutaban ellos también de derechos: la posesión era vendible, intercambiable y heredable (Bloch, 1964).

115 Quesnay, *Maximes Générales* (1880: 331). Mayúsculas originales.

116 Bloch (1930). Bloch fue de los primeros en estudiar la evolución y los efectos de las reformas fisiócratas.

alcanzaron dimensiones nunca vistas en el anterior periodo anterior. Esta nueva fase de la *Guerra de las Harinas* estallaría en mayo de 1775, cuando los tasadores de todas las parroquias trataron de disuadir a Luis XVI de seguir aplicando el programa económico de Turgot, que frente a la vacilación del monarca, no duda en sacar las tropas a la calle para dispersar a los manifestantes de las calles. Esto marcaría un antes y un después, sobre todo, en lo que respecta a la concepción que el (futuro) cuarto estado todavía mantenía sobre las instituciones y los mecanismos “proteccionistas” de la monarquía. El 3 de mayo de 1775, Turgot declara la *Ley Marcial*, y se declara pena de muerte para aquellos reacios a aceptar la libertad de precios y persistieran en su política de tasación municipal. Era la primera vez que la Corona reprimía con el ejército una protesta de ese tipo. Pese a la represión militar, los precios no se reestablecieron y su alza especulativa persistiría todavía unos meses más, hasta que finalmente el monarca despidió a su ministro y reinstauró las políticas proteccionistas o “paternalistas”.

En ese contexto pre-revolucionario debe entenderse la obra del filósofo Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785). Filósofo inspirado en la obra de Rousseau e imbuido en la de John Locke, Mably fue un férreo oponente de las doctrinas de la propiedad privada absoluta o *dominium*, así como a la desigualdad social que ello generaba tanto en las políticas tardo-feudales, como en las fisiócratas¹¹⁷. Como se mostrará más adelante, la posterior filosofía de Robespierre no puede entenderse satisfactoriamente sin reparar en la influencia del trabajo de Mably. El primer cometido de la obra de Mably fue denunciar la liberalización del comercio del grano y el “despotismo legal” de los fisiócratas, particularmente de Turgot. Para el filósofo, las mercancías esenciales para la subsistencia no podían hallarse sujetas a la misma regulación –la ley de la oferta y la demanda– que operaba los otros bienes de consumo. El maíz, por ejemplo, no podía ser mercancía con la que comerciar, puesto que representaba la base de la subsistencia (Belissa, 2009; Ferrand, 2013; Gauthier 1992 y 2014; Gauthier e Inky, 1988; Tafalla, 2012).

En su *Du Commerce des grains*, publicada en 1775 justo después de presenciar los efectos de la Guerra de las Harinas y del pauperismo que ello generó, defendía el derecho a la subsistencia como un derecho natural, de modo que “el maíz debe ser preservado económicamente y no comercializado” (Mably, 1794-5, XIII, p. 264). Por ello, defenderá que el gobierno debía limitar el precio de los productos de primera necesidad y nivelarlos a la riqueza disponible del pueblo llano. De este modo, la comercialización del cereal no representaba únicamente un error económico (vistos los resultados de los experimentos pro-capitalistas de Turgot), sino también en términos políticos y morales totalmente condenables por desafiar al derecho natural. La liberalización del comercio de grano “arriesga la vida del ciudadano pobre y la tranquilidad pública” (*Ibid.*: 281). La diferencia entre las mercancías normales y los productos de primera necesidad era algo evidente para Mably y para el posterior republicanismo democrático, puesto que “la simple razón me dice que ninguna de mis necesidades es tan apremiante ni constante como mi necesidad diaria de nutriente” (*Ibid.*: 262).

117 Para Gauthier (1988: 109-20) la de Mably es una “crítica de clase” al sistema de los *economistas*. Para otros (Villegardelle, 1846; Lichtenberger, 1898), Mably habría sido el precursor del socialismo y las doctrinas revolucionarias de la Francia de finales de siglo.

En su *Doutes proposés aux philosophes économistes* de 1768, Mably descubre una lectura histórica donde la aparición de la propiedad de la tierra es descrita como el elemento responsable de hacer añicos el equilibrio que prevalecía en la sociedad antigua, esto es, la “economía moral de la multitud”, según la cual los individuos poseen un derecho imprescriptible a sustentarse y alimentarse por ellos mismos en una sociedad no codiciosa o extremadamente desigual. Por eso “el conjunto de la Tierra es la herencia de todos ustedes, y ustedes serán iguales cuando se encuentren fuera del alcance de mi mano” (Mably, 1794-5, XI, p. 15). Para Mably, las acciones directas, las protestas y las huelgas son acciones legitimadas, más aun cuando “esos granjeros [...] no roban, pagan por lo que toman y sólo quieren comprar trigo barato” (*Ibid.*: 246). En una sociedad gobernada por la propiedad de la tierra y condenada así a la desigualdad, el pueblo se halla escindido en distintas clases en conflicto constante; clases que –repárese en ello– “permanecerán divididas mientras no les proporcionemos un igual destino” (*Ibid.*: 40). Debe recordarse aquí que este principio no fue exclusivo de Mably, ni tan siquiera de la economía política republicana que aquí nos ocupa. Como vimos anteriormente, este marco conceptual fue compartido por todo el pensamiento de raíz clásica hasta finales de siglo XVIII e inicios del XIX. Por eso no debe sorprender la coincidencia del análisis de Mably con el de su oponente Turgot quien, citado por Hobsbawm (2011: 29), afirmaba que

Quienes conocen la marcha del comercio saben también que toda empresa importante, de tráfico o de industria, exige el concurso de dos clases de hombres, los empresarios [...] y los obreros que trabajan por cuenta de los primeros, mediante un salario estipulado. Tal es el verdadero origen de la distinción entre los empresarios y los maestros, y los obreros u oficiales, fundada en la naturaleza de las cosas.

Mably compartía esta visión con Robespierre, con Jefferson, con el grueso de los republicanos revolucionarios e incluso con sus oponentes ideológicos, como el mismo Turgot. Igual que Robespierre y Jefferson, no condenará la propiedad privada en sí misma, sino el “abuso” que de ella hacían los grandes propietarios a través de la libertad ilimitada del comercio. El aumento de las riquezas de dichas clases no podía acarrear un perjuicio para los agricultores no propietarios. Por ello insistirá en que el pobre es tan ciudadano como el rico, de modo que la propiedad privada del segundo no podía ir en detrimento de la del primero, y menos aún contra su existencia material.

Para Mably, la sociedad escindida en clases sociales conllevó a que el comercio de grano integre a tres de ellas: los productores que debían afrontar sus gastos en modo de impuestos y rentas, los comerciantes básicamente intermediarios usureros y rentistas, y los consumidores finales no propietarios y, por ello, dependientes de ese mercado. A resultas de ello, los medios de producción se encontraban básicamente en manos de los grandes propietarios de tierras, mientras el capital comercial pertenecía exclusivamente a los mercaderes. De este modo, la dominación que ejercían las dos primeras clases sobre la primera incrementaba la miseria general (Gauthier, 1988: 120).

Repárese de nuevo, que Mably no aboga por la supresión de la propiedad privada de modo alguno, sino por la limitación de este derecho con el fin de garantizar el derecho natural a la existencia de todos. Igual que Jefferson con su “república de pequeños propietarios” y que Robespierre con su política de “máximos” y la defensa del derecho de subsistencia, Mably contempla un diseño institucional parecido donde la clase del pequeño propietario libre y

trabajador fuera la preponderante. En plena consonancia con este principio de cuño republicano clásico —una sociedad de pequeños propietarios trabajadores libres—, nuestro filósofo defiende que “sometería al comercio de grano a normas menos escrupulosas”, si viviésemos en “un país en que hubiera más propietarios entre nosotros y en que los habitantes generalmente fueran hombres que vivieran de su trabajo y en que los impuestos y las malas maneras les previnieran de acopiar” (Mably, 1794-5, XI, p. 273).

Más allá de la aportación que el trabajo de Mably supuso para la “economía política popular”, lo que está claro es que la presión que representó las políticas liberales y fisiócratas en el periodo prerrevolucionario de 1750 a 1788, conllevó *de facto* una profundización de las causas objetivas del conflicto de clases subyacente, que primero cristalizó en la ruptura entre el tercer estado y los sectores feudales, y luego entre el tercer y el cuarto estado. La primera ruptura llevaría a 1789, la segunda a 1793 y con ella la división definitiva entre las distintas clases de propietarios y de desposeídos característica del siglo XIX y el XX.

Después de las malas cosechas de 1788, la escisión objetiva entre los intereses de las clases ricas y pobres, entre los trabajadores semidesposeídos y los rentistas y mercaderes, tomó un carácter subjetivo mediante el cual el cuarto estado se convertía en agencia revolucionaria consciente y organizada. De acuerdo a Albert Mathiez, en 1788 después de la enésima alza de los precios agrícolas y un profundo descenso de los salarios, “los obreros y los campesinos sublevados no se contentaron con pedir la tasa de los granos y la disminución del precio de los víveres, sino que exigieron la supresión del impuesto sobre la harina y luego intentaron, por la amenaza y la fuerza, que los señores y los eclesiásticos renunciaran a los diezmos y a los demás derechos señoriales” (Mathiez, 1922, I: 59). Como apuntamos hace unas líneas, el trabajo de E. P. Thompson (1995) es útil para comprender estos movimientos populares y sus consecuencias en la cultura política y popular de la época. Su idea de “economía moral de la multitud” es analíticamente útil y sustantivamente informativa a la hora de identificar la oposición —tanto objetiva como subjetiva— que estaba cuajando entre los intereses proto-liberales y los de la mayoría de la población trabajadora contrarios a la liberalización del comercio de grano de la segunda mitad del siglo XVIII. Thompson se refería a esta economía moral del siguiente modo.

Es cierto, por supuesto, que los motines de subsistencias eran provocados por precios que subían vertiginosamente, por prácticas incorrectas de los comerciantes, o por el hambre. Pero estos agravios operaban dentro de un *consenso popular en cuanto a qué prácticas eran legítimas y cuáles ilegítimas* en la comercialización, en la elaboración del pan, etc. Esta estaba a su vez basada en una visión tradicional consecuente de las *normas y obligaciones sociales, de las funciones económicas propias de los distintos sectores dentro de la comunidad* que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituyen *la economía moral de los pobres*.

Hablamos de “consensos populares” entorno a lo considerado legítimo o ilegítimo respecto del mercado, el comercio, o los salarios, —los medios de subsistencia, en otras palabras—. Pero, ¿por qué esta economía moral de la multitud es relevante para entender el carácter político de la relación entre clases? ¿En qué medida la economía moral de Thompson y de Mably entronca con nuestra caracterización de la economía política republicana revolucionaria que poco después haría suya Robespierre? Pues, siguiendo con Thompson, este “consenso popular” iba más allá de los motines

de subsistencia o las disturbios puntuales. La economía moral de la multitud iba más allá de esas expresiones puntuales de descontento popular y entroncaba directamente con el pensamiento republicano en el sentido que hacía suya su misma perspectiva sociológica anteriormente descrita.

Aunque esta economía moral no puede ser descrita como “política” en ningún sentido progresista, tampoco puede, no obstante, definirse como apolítica, puesto que *supone nociones del bien público categóricas y apasionadamente sostenidas*, que ciertamente, encontraban algún apoyo en la tradición paternalista de las autoridades; nociones de las que el pueblo, a su vez, se hacía eco tan estrepitosamente que *las autoridades eran, en cierta medida, sus prisioneras*. De aquí que esta economía moral tiñese con carácter muy general el gobierno y el pensamiento del siglo XVIII, en vez de interferir únicamente en momentos de disturbios¹¹⁸.

Con el uso de la expresión “economía política popular”, Albert Mathiez ponía de relieve que la Revolución francesa había sido, en gran medida, el resultado del empeño de las clases campesinas, trabajadoras del campo y de las ciudades, por establecer una república democrática fundada en su propia cultura, esto es, en sus propias “nociones del bien público”, a su vez apoyadas en el derecho consuetudinario medieval (Gauthier, 1992, 2008). Para Mathiez (1922), esa cultura latente en la economía política popular, había sido el embrión de las resistencias al sistema despótico tardo feudal así como la base de las ofensivas plebeyas contra los economistas fisiócratas y la libertad de comercio en el último tercio del siglo XVIII. Como recuerda Hobsbawm (2011) en el magma de este “programa moral” de mínimos, el movimiento democrático va desarrollando una crítica a la “economía política tiránica” en base a tres elementos.

Primero, la crítica a régimen feudal y en favor de la reapropiación del campesinado de aquellas propiedades que les habían sido sustraídas y por ello acumuladas en pocas manos. Segundo, la crítica al modo de producción proto-capitalista basado en las grandes explotaciones fundadas en la expropiación y la “disolución de propiedad privada basada en el trabajo personal” (Marx, 2007: 255). Tercero, la apropiación y el control comunal de los mercado de grano, esto es, del principal medio de subsistencia del que disponían las clases trabajadoras y dependientes. El conjunto de estas tres medidas acabará confluyendo en un programa político-moral compartido por un sector muy mayoritario de la plebe. La alianza entre campesinos, artesanos y mecánicos urbanos, obreros manuales e industriales, pequeños comerciantes, vendedores e intelectuales, acabó por fraguar en un nuevo e innovador “repertorio de acciones colectivas” (Tilly, 1991), dirigido a asegurar el control de la actividad política y económica de las comunidades, y la independencia y la autonomía frente al poder despótico, ya fuera el feudal o fisiócrata.

Como apuntamos anteriormente, este marco conceptual –este “programa moral” de mínimos– constituyó el núcleo de la filosofía de Robespierre así como de su programa de gobierno. Vale la pena reparar aquí en el modo en cómo esta concepción “política” de las relaciones “económicas” ocupó un lugar central en el pensamiento del revolucionario. Es por ello que gran parte de sus críticas se vierten sobre las disposiciones legales que los Girondinos y proto-liberales habían promulgado para proteger el derecho de propiedad y favorecer la guerra de conquista. El 10 de

118 Ambas citas de provienen de E. P. Thompson (1995: 216-7). Cursivas añadidas.

agosto de 1792 fue elegida la Convención para sustituir la Constitución monárquica de 1791. El 15 de febrero de 1793, la misma Convención, a propuesta de Condorcet (1743-1794), discute un proyecto de texto que contempla reforzar los derechos de los propietarios y del ejecutivo. Un mes más tarde, el 18 de marzo, se acaba aprobando la “pena de muerte para aquellos que propongan una ley agraria o cualquier otra subversión de las propiedades territoriales e industriales”. La iniciativa se acaba aprobando el 25 de mayo de ese mismo año. En el artículo XVII de la propuesta constitucional de Condorcet —el artículo 16 del texto definitivo—, se contempla textualmente que: “el derecho de propiedad consiste en que cada hombre es dueño de disponer de sus bienes, de sus capitales, de sus rentas y de su industria”. Ante este redactado, el 24 de abril Robespierre pronunciará uno de sus discursos más famosos en que critica que la defensa de ese derecho de propiedad no se sostiene sobre ningún principio moral:

Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad al ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho una palabra para determinar su legitimidad; de manera que vuestra declaración diríase hecha, *no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para los especuladores y para los tiranos*¹¹⁹.

Como puede apreciarse, en la filosofía de Robespierre existe una clara e irremediable división. Están los “hombres” primero, y luego los “ricos, acaparadores, especuladores y tiranos”, todos de consuno frente los intereses de los primeros. Es más, por culpa de los “acaparadores de granos que impiden la libre circulación en el interior y que favorecen la exportación, hemos visto estallar motines que [...] tienen la misma causa: *la lucha del interés particular contra la causa pública, la resistencia de los enemigos de la libertad, aristócratas, realistas, intrigantes, contra la voluntad general*”¹²⁰. Huelga decirlo, pues, la causa pública de los hombres se encuentra constantemente amenazada por el interés particular de los “enemigos de la libertad”. En efecto, “el interés del pueblo, es el bien público”, por el contrario “el interés del hombre con poder es un interés privado” (2005: 205). Para proteger la libertad y el interés general es que se había opuesto abiertamente a la *Ley Marcial* de Turgot. Después de diciembre de 1792, esta ley junto a la de libertad de comercio de grano, todavía dejaban sentir sus nefastos efectos sobre la población: acaparamiento, carestías artificialmente provocadas por los comerciantes, alza de precios, especulación y agiotaje¹²¹. Por esta misma razón propone Robespierre desarrollar una política de máximos y consecuentemente hacer

leyes benefactoras que tiendan a acercar el precio de los alimentos al de la industria del pobre. [...] Extirpemos sobre todo el agiotaje. Saquemos las grandes fuentes del acaparamiento, paremos los bandidajes de las sanguijuelas públicas, y pongamos orden en nuestras finanzas restableciendo el crédito de nuestros asignados, y castigando severamente a todos los prevaricadores y a todos los bribones públicos¹²².

119 *Proyecto de declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en: Robespierre (2005: 194). Cursivas añadidas.

120 *Sobre la Ley Marcial*, en: Robespierre (2005: 34-5). Cursivas añadidas.

121 El término *agiotaje* se refiere a la práctica especulativa realizaba al cambiar papel moneda en dinero efectivo y viceversa para maximizar los intereses frente una situación macroeconómica cambiante. Esto ocurrió en Francia por no haberse retirado de circulación la masa equivalente al valor de los bienes del país que se habían vendido.

122 *Discurso sobre el Maximum*, 6 de abril de 1793, en: Robespierre (*Ibid.*: 187-8).

Finalmente, el 26 de julio de 1793, la Convención acaba votando a favor de crear una lista de productos básicos de primera necesidad que debían protegerse del comercio. Al día siguiente, acaparamiento “sustraer de la circulación mercancías y alimentos de primera necesidad”, sería considerado un crimen capital. La política de máximos supuso, de este modo, la puesta en marcha de la filosofía de Robespierre que, como vimos, se fundaba en esa economía política popular nacida al calor pre-revolucionario. Por eso compartía esa visión del mundo escindido en clases, donde “si los granjeros opulentos quieren ser las sanguijuelas del pueblo, nosotros los entregaremos al propio pueblo” (Robespierre, 2005: 228). En efecto, enfatizará ese mismo día, “los peligros interiores vienen de los burgueses”, por eso

hay que aliarse con el pueblo. Todo estaba dispuesto para someter al pueblo al yugo de los burgueses y hacer perecer a los defensores de la República en el cadalso. Han triunfado en Marsella, en Burdeos, en Lyon; habrían triunfado en París sin la insurrección actual. Es necesario que la insurrección actual continúe hasta que las medidas necesarias para salvar la República hayan sido adoptadas. Es preciso que la insurrección se extienda poco a poco con el mismo plan; que los *sans-culottes* sean pagados y que continúen en las ciudades. Es preciso exaltar el entusiasmo republicano por todos los medios¹²³.

Entre mayo y junio de 1793, las revueltas y motines desembocan en una nueva revolución protagonizada por los sectores populares y plebeyos en las comunas urbanas y rurales que derrotarían al partido de la Gironda y su concepción del derecho y de la propiedad. La Revolución francesa entra así en su fase más democrática y procede decididamente a poner en marcha el programa de la economía política popular.

3.3. Conclusiones

El temor de los republicanos americanos, no menos de los franceses, fue siempre la amenaza de un poder político absoluto o monárquico, por eso el partido de Jefferson se llamó democrático y republicano. El peligro provenía del *moneyed interest* y la aristocracia del dinero y su empeño por erigir un gobierno federal fuerte plegado a sus intereses financieros y comerciales. Frente a ello, defiende que el gobierno republicano es “la mayor esperanza del mundo”. El republicano, continúa,

es el gobierno más fuerte en la tierra. Lo creo el único, donde cada hombre, en el llamado de la ley [...] haría frente a invasiones del *orden público como una preocupación personal*. A veces se dice que al hombre no se le puede confiar su propio gobierno. *¿Se le puede confiar al gobierno de los otros, entonces? ¿O debemos encontrar ángeles en la forma de reyes, para gobernarlo? Dejemos a la historia contestar esta cuestión. Déjenos entonces, con coraje y confianza, perseguir nuestros propios principios republicanos [...]*¹²⁴.

123 Citado por Labica (2005: 31-2).

124 *Firts Inaugural Address*, en: Cunningham (1968: 72). Cursivas añadidas.

Jefferson no sólo vincula la libertad personal con la general o civil de la República. Lo que además señala es que la amenaza sobre esta última desafía también la posibilidad de autogobierno del ciudadano y su libertad. ¿A quién sino debe confiársele el gobierno de los hombres, si no es a ellos mismos?, se preguntará el de Virginia. Robespierre también definirá la ley como “la expresión libre y solemne de la voluntad del pueblo”¹²⁵. Por eso ambos coinciden en alertar que, en caso de que el orden público se corrompiera, la ley quedaría invalidada como garante de la libertad republicana, pues no sería más que el subproducto, no del acuerdo entre ciudadanos libres, sino de la imposición facciosa o despótica de unos pocos. “La libertad es el poder propio del hombre en ejercer a su voluntad todas sus facultades”, decía Robespierre, “ella tiene la justicia como norma, los derechos del otro como límites, y la ley como salvaguarda”¹²⁶. La preocupación de ambos activistas por preservar esa ley en forma de derechos constitutivos del ciudadano (inalienabilidad de su condición de ciudadanía, derecho de existencia material y por ello civil, derecho de participación política, a revelarse frente al despotismo, etc.) no es más que la preocupación clásica-republicana por la preservación y la extensión de la libertad entendida como no dominación. Este es el núcleo del pensamiento republicano-democrático compartido por ambos que veremos más adelante.

La obra de los dos revolucionarios fue tratar de poner en práctica esos ideales normativos a través de la instauración y el ejercicio de un tipo de gobierno particular. Al iniciar este apartado, nos referimos a la concepción dominante de la economía política del siglo XVIII como el arte de gobernar la economía de un país como quien administra el *oikos* griego. Para los romanos esto equivaldría a gobernar una *polis* como el *domini*, esto es, como el *pater familias* gobierna su hacienda (mujer, hijos y esclavos incluidos). Pues bien, la Revolución americana y la francesa, supondrán el cortocircuito de esa lógica de la economía política del periodo tardo feudal. Fueron la primera intentona por desplegar un programa de economía política republicana verdaderamente moderno.

Como vimos a lo largo de este apartado, el programa de Jefferson y de Robespierre fueron innovadores por el hecho de volver a categorizar políticamente –esto es, como una cuestión relativa al espacio público– las relaciones civiles que en el periodo monárquico y feudal estaban destinadas a permanecer en el aislamiento del espacio privado o doméstico. La distinción entre un espacio político y uno propiamente civil a la manera de Montesquieu, era un sinsentido para el republicanismo jeffersoniano y robespierrista. La economía política republicana del siglo XVIII supuso también una forma de explicitar el carácter político de la propia *eikononía*, esto es, del gobierno doméstico-privado. A finales del siglo XVIII, las relaciones de dependencia y subordinación de este ámbito ya no sólo harían referencia a cuestiones de orden doméstico, sino que se vincularían con el orden civil y los derechos políticos

En este caso, el jacobinismo robespierrista y el republicanismo jeffersoniano difirieron notablemente. Los primeros trataron de diluir el orden político en el civil, así como al mismo tiempo “civilizar” las relaciones propias del orden doméstico-particular emancipando a todos los sujetos dependientes y subyugados a él. Los segundos coincidirían en no diferenciar entre un

125 Artículo IV del *Proyecto de declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en: Robespierre (2005: 198).

126 *Ibid.*: 199.

ámbito político y otro de civil pues la teoría del gobierno fiduciario invalida esa misma distinción. Sin embargo, no fueron tan lejos como aquellos en tratar de diluir los lazos de dependencia y dominación presentes en el orden privado-doméstico del patrón y del patriarca. Por eso pudieron justificar prácticas tan opuestas a la libertad republicana como la esclavitud o el voto censitario.

Con la abolición de las antiguas formas de vasallaje “político”, ambas revoluciones supusieron la posibilidad de poder identificar dichas relaciones como relaciones de carácter económico. La abolición de la legislación feudal y de los distintos tipos de servidumbre de la gleba, permitió visibilizar la verdadera naturaleza económica y de clase del *menu peuple* trabajador francés. A su vez, la abolición de las estructuras monárquicas y coloniales y la confrontación del programa proto-capitalista del partido federalista, permitió a los republicanos norteamericanos descubrir la naturaleza económica y no sólo sociológica de los granjeros y trabajadores agrícolas del país. Para decirlo con Ellen M. Wood (2008a), lo que se hallaba en juego en Francia y en Norte América, era la posibilidad de mantener una misma “constitución política de la propiedad”. Si por algo se asemejaron la experiencia republicana americana y francesa, no fue por haber producido unos mismos resultados en cuanto a la estructura y la forma del gobierno o la distribución de la riqueza y la propiedad, sino en que su intento por “civilizar” los distintos lazos de dominación y dependencia social supuso la posibilidad de una nueva interpretación sobre la misma naturaleza humana y de la vida social.

El mundo de Jefferson y Robespierre no deja de ser la adecuación moderna de los problemas del republicanismo greco-latino (Domènech, 2003). Su obra debe entenderse como la adaptación contemporánea de la libertad republicana clásica y de la economía política de carácter más emancipatorio. Junto a Appleby (1978), Arendt (1963) y Hartz (1955), otros autores como Reinhold (1984), Gummere (1963), Pocock (1975) o Banning (1978) parecieron repetir los mismos errores al diferenciar el caso americano de francés. La historiografía norteamericana dominante describió el republicanismo y el ideal de libertad de los *founders* abstemio de consideraciones sociales o, por lo menos, despojado de categorías analíticas como la clase social o el conflicto entre ellas¹²⁷. Por ello, esta lectura idealizada o pretendidamente neutra es poco rigurosa desde el punto de vista empírico e histórico. Autores como Richard (1994) o Beard y Beard (1939) mostraron que cuestiones como la estructura y el conflicto de clases, la distribución de la riqueza o los derechos de propiedad, fueron centrales para los antiguos que, a través de Harrington, Locke y los *commonwealthmen* (*Real Whigs* o *Whigs* de la oposición), troquelarían el marco ideológico de finales de siglo XVIII. Republicanos greco-latinos, radicales ingleses, jacobinos franceses y republicanos americanos nunca desacoplaron el análisis filosófico de sus contingencias socio-económicas e institucionales. En efecto,

ningún republicano de verdad ha aceptado nunca esa visión pueril y a histórica de la vida política:
todos los republicanos, de derecha o de izquierda, desde Aristóteles o Pericles y Cicerón o

127 Según Maurice de De Ste. Croix, 1981: 79) “lejos de ser una aberración anacrónica, limitada a Marx y sus secueces, el concepto de clase económica como factor básico de la diferenciación de la sociedad griega y la definición de sus divisiones políticas resulta que se corresponde de manera sorprendente con los puntos de vista de los propios griegos; y Aristóteles, el gran experto en sociología y política de la ciudad griega, trabaja siempre sobre la base de un análisis de clase, dando por descontado que los hombres actuarán en política, al igual que en cualquier otro terreno, ante todo según su situación económica”.

Catilina hasta los conventuales franceses y los *Founders* norteamericanos, pasando por Maquiavelo, Montesquieu, Harrington, Adam Smith y Rousseau, han partido siempre de la descripción de una sociedad civil pugnazmente escindida en clases o grupos de intereses materialmente arraigados e históricamente cristalizados, siendo sus diferentes proyectos *normativos* otros tantos intentos de componer y ajustar –o yugar o excluir algunos de– esos intereses¹²⁸.

La historiografía oficial encontró en estas lecturas “pueriles y a-históricas” el modo para transitar desde los clásicos a los *founders*, para acabar justificando la imagen de la América contemporánea. La mezcla idiosincrática de individualismo, ambición y superación personal encajaría perfectamente con el molde liberal norteamericano que, a su vez, se distinguiría de un viejo continente violento, clasista y revolucionario. De acuerdo a esta lectura, la lucha en Norte América no habría sido entre un republicanismo de ascendencia clásica-democrática y el proto-liberalismo federalista, sino entre dos modos de entender y encauzar el mismo mundo capitalista en el tránsito del republicanismo clásico hacia el emergente liberalismo político (Hullung, 2002; MacGilvray, 2011). Ante el mercantilismo de Hamilton, la nueva economía republicana de Jefferson simplemente habría propuesto el libre comercio internacional, el *laissez-faire* doméstico, la agricultura comercial y la guerras de expansión al oeste (McCoy, 1980)¹²⁹. Frente la sanguinaria experiencia europea, la academia norteamericana dominante reconstruyó una doble interpretación de su historia: primero como muestra de una tradición política exclusiva e idiosincrática, y segundo como prueba de su carácter legalista, pacífico y moderado en contraposición a la experiencia francesa y europea. La historia y la ideología norteamericanas quedarían así desconectadas de “la locura destructora de los Maximilien Robespierre y de los Lenin” (Rodgers, 1992: 13-14).

No obstante, Jefferson siempre se mostró favorable a la Revolución francesa aunque su postura no estuvo exenta de contradicciones. Su carácter práctico habría motivado que su “entusiasmo por las ideas de los franceses se limitase a los métodos y las posiciones filosóficas con las que coincidían sus preconcepciones” (Kaplan, 1967: 21). Su disconformidad fue más explícita durante el periodo girondino. La política mercantilista y bélica de ese gobierno, más que el rechazo al terror jacobino, explicarían su posición respecto la experiencia francesa (*Ibid.*: 48-50). Por eso, “a pesar de los abusos generales cometidos por los jacobinos, empiezo a considerarlos como los representantes del verdadero espíritu revolucionario de toda la nación”¹³⁰. Alarmado por el golpe de Napoleón de finales de 1799, muestra una posición más distante respecto del país europeo. La aparente ambivalencia de su postura se debe al desarrollo de los mismos acontecimientos revolucionarios. Pero, ¿hasta qué punto fueron tan diferentes ambas revoluciones? ¿Acaso fue tan grande la distancia –no sólo ideológica, también intelectual– entre Jefferson y Robespierre?

Trataremos de dar respuesta a estas preguntas en los siguientes capítulos de esta investigación. Por ahora será provechoso sintetizar las principales ideas que hemos tratado en este apartado.

128 Domènech (2004: 53). Cursivas originales.

129 En esencia, “el republicanismo americano debe entenderse como una ideología en transición que requería un intento de aferrarse al espíritu tradicional de la antigüedad clásica sin desentender los nuevos imperativos para una sociedad comercial más moderna” (*Ibid.*: 10).

130 Jefferson a George Madison, 29 de Junio de 1792, en: Jefferson (1904-5, VII: 131).

Como vimos, la situación política y del trabajo que desempeñaba el *démos* de Francia y de Estados Unidos de finales de siglo XVIII e inicios del XIX, mostraba tanto similitudes como diferencias. Una vez más, la pregunta emergía con fuerza: ¿qué rol político debían jugar estas clases en el seno de la “economía política popular” de Robespierre y en la “república de pequeños propietarios” de Jefferson¹³¹? Para encauzar la respuesta a esta pregunta, nos será útil sintetizar las cinco ideas fundamentales que hasta aquí hemos visto del caso norteamericano.

a) El marco conceptual de los *founders* fue en esencia el mismo que el de los franceses y bebía directamente de la tradición republicana greco-latino. Los demócratas anti-federalistas fueron herederos de esa tradición en la medida en que les llegó a través de los radicales ingleses. Debido al esquema clásico de interpretación política compartido por americanos y franceses, ambos republicanismos rechazaron la división de Montesquieu entre la *loi civil* y la *loi politique*. La razón sería que en ambos lados del Atlántico, el gobierno político, sus funcionarios y sus magistrados, no se entendieron como una suerte de cuerpo o poder independiente o autónomo de la sociedad civil, esto es, de la comunidad de ciudadanos libres. Al contrario, para el republicanismo jeffersoniano y para el jacobinismo francés, el gobierno político era tan sólo el instrumento ejecutor de la voluntad popular y soberana del pueblo mediante un acuerdo fiduciario entre éste y sus comisarios o agentes políticos. Carecía de sentido considerar aisladamente un ámbito civil y uno político, pues el gobierno se entendía debía diluirse en la propia sociedad civil.

Por las mismas razones, demócratas franceses y republicanos jeffersonianos –aunque estos en menor medida– compartieron también el rechazo a la otra famosa idea de Montesquieu de la división de poderes. En su lugar, los jacobinos erigieron un fuerte centralismo legislativo y un férreo control popular sobre el ejecutivo. Los republicanos-demócratas y anti-federalistas de Jefferson, aunque por lo general terminaron aceptando un gobierno tripartito, anhelaban una democracia representativa basada en el llamado “bicameralismo desde abajo” (Lynd: 1968: 160 y ss.). Con Domènech (2004: 87), cabe destacar que Robespierre fue más allá de los preceptos de Locke, para quien el Gobierno tenía la potestad de entablar acuerdos de guerra y de paz con otras naciones, mientras que Robespierre defendería el principio de la “fraternidad” entre pueblos, el cual impediría que el gobierno pudiera tomar esas decisiones por su cuenta. Veremos todo ello en la tercera parte de la investigación.

b) Franceses y americanos no coincidieron en que los segundos aceptaron, con Montesquieu, la distinción entre la *loi civil* y la *loi de famille*. Señalamos que, debido a que las estructuras político-institucionales del feudalismo no existieron en las colonias, las relaciones de dominación y dependencia económica adoptaron un carácter distinto a las del despotismo monárquico y eclesiástico europeo. El temor de los *founders* fue que el poder político se independizara del cuerpo civil imponiéndose despóticamente sobre él, como ocurría en Europa. Esto fue determinante para que el republicanismo norteamericano de cuño más o menos democrático pudiera compatibilizar la defensa de la igualdad y la libertad de todos los hombres blancos

131 Esto no significa que la historia de la fundación de la República americana estuviera exenta de tensiones y conflictos de clase. Para contraponer una interpretación a-conflictiva y una conflictiva de la historia inicial de los EEUU, véase: Hartz (1955) para el primer caso, y Zinn (2005) y Linebaugh (2008) para el segundo.

(propietarios o no) en el plano político-civil, con la exclusión de las mujeres y los esclavos que quedarían recluidos al espacio doméstico-privado —las mujeres apenas lograrían una posición subalterna, mientras que los esclavos quedarían absolutamente excluidos de toda consideración político-civil. Los jacobinos franceses después de 1789, rechazarán frontalmente esa distinción entre el espacio civil y el privado, puesto que su ideal de fraternidad consistía en la emancipación de todas las clases domésticas y subalternas del antiguo régimen (y eso incluía tanto a pequeños propietarios agrícolas, como las clases domésticas de las mujeres, los esclavos y los siervos). En resumen, el programa de la economía política jacobina, no sólo rompía con la distinción entre la *loi civil* y la *loi politique* inherente al sistema absolutista y monárquico, sino que además también rompía la distinción entre *loi civil* y *loi de famille* del ámbito doméstico y patriarcal.

- c) Para los norteamericanos, igual que para los clásicos aristotélicos, los peligros para la República procedían de la fragmentación de la sociedad civil en distintas clases sociales enfrentadas entre ellas. La raíz de esa escisión era de naturaleza económica, por eso las dos grandes clases sociales fueron siempre los propietarios y los no propietarios, los “pocos” y los “muchos”. El conflicto histórico entre ambas “facciones” apuntaba a dos soluciones que, a todas luces, debían evitarse. O bien la experiencia de la radical democracia ateniense, o bien la plutocratización y clientelización de la República senatorial romana. En el primer caso, el despotismo y la anarquía practicadas por las mayorías habrían supuesto la extinción de la propiedad privada y de cualquier orden político republicano. La segunda solución igualmente habría supuesto en fin de la República debido a la oligarquización y el dominio de la ambición tiránica de la minoría rica concentrada en la aristocracia artificial.
- d) Ante esa perspectiva sociológica, los federalistas diseñaron y aplicaron una estructura institucional y redactaron una Constitución de claro sentido contra-mayoritario, evitando la influencia de la voluntad popular mayoritaria en las cuestiones políticas mediante un sofisticado sistema de frenos y contrapesos o *checks and balances* donde la virtud y la deliberación, sostiene Domènech (2004: 69), “contaban, pero de un modo más retórico que realmente operativo”. Por su parte, la preocupación principal de los republicanos jeffersonianos y demócratas en general, provenía de la experiencia republicana romana y de su oligarquización y plutocratización. De acuerdo a Domènech (*Ibid.*), fueron ellos y no los federalistas los únicos que seguirían reclamando un papel determinante para la virtud del mismo modo cómo lo haría el republicanismo clásico de ascendencia aristotélica.
- e) En el caso francés, la escisión social fue similar en el sentido que con el avance de la revolución después de 1789, cada vez se hizo más evidente la fractura irreconciliable entre los intereses proto-liberales de la Gironda, y la defensa del derecho natural de subsistencia de los jacobinos robespierristas. El periodo de 1789 a 1793 no sólo representó la pugna entre dos diseños político-institucionales enfrentados —entre la democracia radical plebeya por un lado, y el sufragio censitario y la exclusión de los ciudadanos “pasivos” por el otro—. En efecto, ese periodo también presenció la pugna entre la tradición del derecho natural de cuño democrático y emancipador inherente a la economía política popular, y un programa de economía política tiránica que priorizaba los derechos de propiedad absolutos de acuerdo a una suerte de libertad isonómica, donde sólo los propietarios estaban llamados a ser ciudadanos “activos”.

Segundo capítulo

Propiedad republicana, derecho natural y estructuras fiduciarias

1. Introducción

Recordemos lo que llamamos el carácter propietario del republicanismo. Mostramos que en lenguaje clásico-republicano, el sujeto es libre en la medida en que se halla facultado para actuar bajo iniciativa propia en vez de reaccionar a la orden o voluntad de otro, por benevolente que pueda ser. Es libre pues quien cuenta con los recursos necesarios para no tener que depender de otro u otros para subsistir. Depender de otro, tirano o patrón, señor o benefactor, significa no ser libre, pues se es interferible por aquél a cuya voluntad despótica se está sujeto.

Por eso señalamos que la consecución del ideal republicano de la libertad es contingente a un diseño institucional que confiera a los ciudadanos una posición social autónoma, esto es, que les asegure la existencia e independencia material que les proteja de la amenaza de ser interferidos arbitrariamente. En efecto, dirá un Locke de tinte republicano: la “libertad es hallarse libre de opresión y violencia ajenas”. No se trata “de la libertad de hacer cada cual lo que le apetezca”.

¿quién podría ser libre, cuando la apetencia de cualquier otro hombre pudiera sojuzgarle? Mas se trata de *la libertad de disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes dentro de lo que consintieren las leyes a que está sometido*; y, por lo tanto, no verse sujeto a la voluntad

arbitraria de otro, sino seguir libremente la suya¹.

Locke razona aquí al estilo republicano. “La pobreza fuerza libres a actuar de modo servil”, afirma Demóstenes dos mil años antes que Locke². Tanto en la Atenas clásica como en la Inglaterra del XVII, la concepción republicana de la libertad tiene un largo recorrido histórico como tradición de pensamiento y de acción política. Por eso todo los republicanismos históricos comparten ciertos preceptos, entre los cuales, el de la independencia material como condición de la libertad. La garantía de una propiedad (de tierras en el mundo antiguo), constituye un requisito para acceder a la condición de ciudadano libre, para acceder a la sociedad civil. Por eso Jefferson defendió la economía como “la primera y más importante virtud republicana”. La disyuntiva fundamental es entonces “entre la economía y la libertad o la profusión y la servitud”³.

Para ser civilmente libre o *sui iuris*, el individuo debe contar con los recursos necesarios que lo habiliten para entablar formas de interacción social (económicas, comunitarias, domésticas, políticas, comerciales, contractuales, etc.) libres de interferencias arbitrarias. Luego, la ciudadanía republicana sólo será observable bajo unas condiciones socioeconómicas no extremadamente polarizadas o asimétricas⁴. Por eso la libertad republicana clásica se entiende en oposición a la tiranía y la esclavitud, como el ejercicio del autogobierno en todos los ámbitos de la vida social. La independencia material se traduce en el ensanchamiento del conjunto de oportunidades del que dispone el individuo gracias al aumento de su poder de negociación que esa propiedad le confiere tanto en sus relaciones públicas y civiles como en las privadas domésticas. La erradicación de lazos de dependencia socioeconómica posibilita un escenario donde todos los individuos por igual sean capaces de conformar su conjunto de oportunidades para trazar sus planes de vida, mirándose a los ojos con la cereza de no poder ser interferidos arbitrariamente por sus conciudadanos⁵. Luego, la ausencia de lazos de dependencia se entiende como requisito necesario para la “existencia política de los individuos” (Casassas, 2010: 158). Este es el objetivo de todo régimen republicano, esto es, garantizar políticamente que todos los considerados ciudadanos dispusieran de acceso a los recursos materiales necesarios para situarse en una posición social desde la cual poder dirimir autónomamente (sin tan siquiera la posibilidad de poder ser interferido arbitrariamente) los planes de vida que mejor convengan.

Mostramos que el republicanismo va más allá de una visión “cuantitativista” y que por eso escapa a la paradoja del amo bondadoso. La libertad no es pues la ausencia de una relación de dominación coyuntural, sino de la mera posibilidad de que ciertos individuos, por el poder

1 Lock, *Second Treatise of Government*, (2003, VI, 57). Cursivas añadidas.

2 “La pobreza fuerza a los libres a ejercer muchos oficios propios de esclavos y humildes: sería más acorde a la justicia ser compadecidos por ello [...] que ser empujados a la ruina” (Demóstenes, *Contra Eubúlides*, 1983, 57, 45).

3 La primera cita proviene de Jefferson a William Plumer, 21 de Julio de 1816, en: Jefferson (1903-7, XV: 47). La segunda es de una carta a Samuel Kercheval, 12 de Julio de 1816, en: Jefferson (1999: 214).

4 Como vimos en la primera parte, la perspectiva del *chooser-based freedom* es útil para diferenciar la noción republicana de la libertad de las más asépticas sociológica o sustantivamente. Vimos que el republicanismo prioriza el análisis sobre las condiciones socio-institucionales en las que se halla el sujeto. Priorizar la atención sobre las elecciones en sí mismas (*choice-based freedom*) puede facilitar que la idea de la libertad se desvincule de su realidad histórica contingente.

5 La metáfora “sostener la mirada” o *eyeball test*, se refiere a la cualidad relacional conferida por la posición social que nos habilita a poder “mirar al otro a los ojos sin motivo para el miedo o la condescendencia” (Pettit, 2014: 82).

conferido por su acumulación de recursos, puedan interferir arbitrariamente en el ámbito de existencia social autónoma de otros —en su conjunto de oportunidades— y se hallen así capacitados para disputar a la República su poder para definir el bien público. Por ello debemos atender a la naturaleza de estas oportunidades más que a la cantidad en sí misma, pues el “conjunto de oportunidades” que identifica el republicanismo no es cualquier conjunto de oportunidades,

sino el particular conjunto de oportunidades, institucionalmente configurado, compuesto por aquellos títulos de propiedad que habilitan a X una existencia social autónoma, no civilmente subalterna como la del *pelathes* griego o del *cliens* romano, ni menos esclava (Bertomeu, 2005: 87).

Esta es la razón por la que esta investigación se interesa por la propiedad (y su relación con la democracia) en el republicanismo norteamericano y francés, pues ambas experiencias representan dos intentos históricos determinantes para “configurar institucionalmente” el conjunto de oportunidades de que disfrutarían sus poblaciones, tratando así de “civilizar” sus sociedades.

Además de material, la propiedad es una cuestión de orden político. No es únicamente importante para garantizar la existencia material, sino que es sólo a través de su garantía que el individuo queda habilitado para entretener relaciones sociales igualitarias base de la verdadera comunidad política, la sociedad civil o la *koinonía politiké* de Aristóteles. Por eso insistimos que la libertad como no dominación es una idea harto exigente. Y lo es, no sólo su definición conceptual, sino su materialización sustantiva, pues requiere del concurso de un conjunto particular de medidas institucionales y económicas que reduzcan la capacidad de unos para imponerse arbitrariamente sobre los otros, así como de erradicar la mera posibilidad de que eso pueda ocurrir. En este sentido, la propiedad republicana tiene un carácter instrumental. No constituye un fin, sino un medio para lograr ciertos principios normativos: la libertad y la felicidad características del constitucionalismo de finales del XVIII. Aristóteles ya habría señalado que la verdadera riqueza no es sino “una cantidad de instrumentos económicos y políticos”, esto es, los “recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica”. Añadirá además que la riqueza, como cualquier otro instrumento, debe tener límites en “cantidad y magnitud” (*Pol.*, 1256b).

Para el republicanismo, la propiedad como “instrumento” tiene dos dimensiones. Primero la distribución, que debía ser lo suficiente igualitaria como para evitar una extrema polarización que pudieran amenazar el orden político-civil (por el poder despótico de unos pocos sobre los recursos productivos, o por el descontento de los desposeídos). Segundo, la acumulación, pues las grandes propiedades o latifundios, se entendieron igualmente incompatibles con la libertad republicana. Si el objetivo es asegurar la libertad (para todos, o para unos pocos, esto ahora es irrelevante)⁶, el medio para lograrlo debe ser una relativa dispersión de la propiedad que garantice a los ciudadanos sus “condiciones materiales de la libertad”. Luego, si debe mantenerse una cierta “estabilidad social”, el latifundio amenaza la posibilidad de su existencia. Saint Just lo sintetizó así: “la desaparición de toda

6 Vimos que el republicanismo no prioriza la justicia distributiva por sí, sino que considera la igualdad distributiva cual efecto derivado de la (mayor o menor) extensión de la libertad. Con Aristóteles o Cicerón, se podría considerar justa, incluso deseable, una cierta asimetría distributiva si contribuía a la libertad de los ciudadanos y sólo de aquellos.

república ha venido de la debilidad de los principios sobre la propiedad. Un pacto social se disuelve necesariamente cuando uno posee mucho y otro demasiado poco” (2006: 208).

¿Hasta qué punto la concentración de recursos o riquezas confiere a sus dueños el poder de dirimir cuál debe ser el bien público? ¿Hasta qué punto su capacidad de acumulación otorga la capacidad real de imponer (a unos pocos, o a toda la República) sus facciosos intereses, hasta poderse adueñar del conjunto de la *res pública*? En otros sitios se discutió la idoneidad de responder a esa amenaza mediante una suerte “mínimos” y “máximos”, esto es, de un arreglo particular de políticas económicas dirigidas a garantizar a todos por igual unos ciertos mínimos materiales por debajo de los cuales no puedan caer, así como la imposición de ciertos máximos a la capacidad acumulativa que pudiera amenazar la misma existencia material del resto de ciudadanos⁷. En resumen, para el republicanismo fueron siempre importantes dos cosas respecto la propiedad. Primero, una relativa igualdad distributiva –garantía de una mínima cantidad de propiedad para todos– indispensable para minimizar la posibilidad de revueltas y conflictos que comprometan la estabilidad política; y segundo, limitar la concentración de riqueza y propiedad para restringir el poder privado faccional tendencialmente despótico sobre la misma *res pública*.

La idea aristotélica, y en verdad la de toda la tradición republicana, es que la propiedad debe conocer unos límites en la búsqueda de un determinado *telos*, sentando las bases materiales de la autosuficiencia que posibilitaran el despliegue de la buena vida y del ejercicio de la virtud. En sus *Leyes*, Platón ofrece una diáfana descripción de esa doble preocupación. Tanto ética como fácticamente, toda República se enfrenta a dos desafíos: “la pobreza y la riqueza, puesto que ésta destruye el alma de los hombres con el lujo, aquella la vuelve a la desvergüenza con las penurias” (1999, XI, 919b). Cicerón también abogaba por ese equilibrio entre opulencia y pobreza sin el cual, escribe en sus *Deberes*, la naturaleza humana se disuelve “en la lujuria y en el vivir voluptuosa y muellemente” (1989, I, XXX, 106). Esta concepción de la moderación y de la templanza, del equilibrio entre “el lujo” y las “penurias”, arranca en la época clásica grecolatina y llega sin apenas transformaciones sustanciales hasta la concepción del *ethos* republicano moderno del siglo XVIII, sobre todo el norteamericano (Richard, 1995; Matthews, 1984; Onuf, 2000).

Recuérdese de nuevo, no cabe pensar la libertad republicana sin el grado de autosuficiencia que confiere una propiedad (limitada). Sin esta libertad, dirá el republicanismo oligárquico, no cabe esperar virtud alguna, luego deben expulsarse las clases pobres y dependientes de la ciudadanía. Sin la extensión y la universalización de esta libertad entendida como independencia material, no cabe esperar república alguna, dirá el republicanismo democrático. Más allá del grado de apreciación ideológica, lo importante aquí es percatarse de que la propiedad republicana, además del carácter instrumental, tiene también un carácter cívico-constitutivo. Sin la “existencia material garantizada”, dirá Robespierre, no cabe hablar de libertad, ni acaso de ciudadanía alguna.

Hasta aquí se sintetizó conceptualmente el carácter propietario del republicanismo. No

⁷ Saint Just defendía “determinar el máximo y el mínimo de propiedad con el fin de que hubiese tierras para todos y que los miembros del soberano libres por una ilusión no fuesen en realidad esclavos de las primeras necesidades” (2006: 208). Para abordar esta política en Estados Unidos y Francia, véase: Laín (2015b). La política de “mínimos y máximos” se entiende como la “economía política de la democracia”, véase: Casas y De Wispelaere (2016).

obstante, se apuntó que esta investigación no se ocupa de discusiones meramente conceptuales, sino que pretende encauzar los debates teórico-filosóficos acorde a las circunstancias contingentes que les son propias. Debemos preguntarnos entonces sobre la singularidad de la concepción de la propiedad republicana norteamericana y francesa que justifique su (esta) investigación. Para ello, nos fijaremos en la obra escrita y política de Jefferson y de Robespierre como dos de los representantes más ilustrativos del republicanismo de finales del siglo XVIII. El avance que ambas revoluciones supusieron para los ideales de la libertad y la igualdad y para el desarrollo de los derechos político (extensión del sufragio, representación política, ejercer cargos públicos, legislación civil, etc.), implicaría la necesidad de legislar sobre la naturaleza, los usos y los límites de los derechos de propiedad. Las tensiones generadas por la adecuación entre estos tres elementos –defensa de la libertad y la igualdad, desarrollo jurídico, y legislación sobre la propiedad–, fueron centrales en la discusión política de entonces. Y fueron las que propiciaron el estallido de la revolución de John Say y sus colegas en contra las deudas⁸. También las que motivaron que Jefferson reclamara, para todos los habitantes de Virginia, cincuenta acres de tierra, así como las que subrayaría Robespierre en su discurso sobre la Declaración de los derechos del 24 de abril de 1793. El jacobino fue quien más agudamente acomodaría el vínculo histórico que el republicanismo siempre había trazado entre la idea de la libertad y la igualdad, y la propiedad.

Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, *el más sagrado de los derechos que obtiene de la naturaleza*, habéis dicho con razón que ella tiene por límites los derechos del otro. ¿Por qué no habéis aplicado el mismo principio a la propiedad que es una institución social? Como si las leyes eternas de la naturaleza fueran menos inviolables que las convenciones de los hombres. Habéis multiplicado los artículos para asegurarle la mayor libertad al ejercicio de la propiedad, pero *no habéis pronunciado una sola palabra para establecer su carácter legítimo*. De manera que vuestra declaración parece hecho, *no para los hombres, sino para los ricos*, para los acaparadores, para los agiotistas y para los tiranos⁹.

Robespierre denuncia la llamada “separación entre lo económico y lo político” (Wood, 1995: 19-49; 2005: 9-26), esto es, la desvinculación del marco conceptual del derecho de sus bases materiales e institucionales. Para los dos activistas y para el republicanismo de su tiempo, esta escisión es un sinsentido. Más allá de la libertad como isonomía propia del liberalismo decimonónico, la República que anhelaron tanto Jefferson como Robespierre tenía en común el objetivo de extender la libertad en un sentido material al erigir los mecanismos políticos y económicos que promovieran la independencia material y el derecho de subsistencia. Sólo así, sostendrían ambos, se podrían deslegar los enunciados jurídico-formales de los derechos y las libertades cosechadas en ambas revoluciones. Tanto su obra intelectual como política de ambos debe entenderse como un intento genuinamente moderno por adecuar y dotar de contenido sustantivo –material– los preceptos normativos del republicanismo clásico del que ambos activistas fueron herederos.

8 Para una aproximación a las revueltas populares generadas por las deudas y su impacto en el contexto político pre y pos-revolucionario, véase: Mann (2002). Para el caso particular de Massachusetts, véase el clásico original de 1788 de Minot (1971). Para una radiografía de los movimientos radicales de todo el país, Wood (1966).

9 Robespierre (2005: 197). Cursivas añadidas.

1.1. Propiedad y virtud. Pobreza y riqueza

El republicanismo clásico diferenció dos formas de acceso a la propiedad: en forma de tierra y de riqueza generada por la actividad agrícola —que implica cierto grado de trabajo—, y en forma de rentas comerciales y especulativas. La primera crea riqueza, no en sentido crematístico, sino productivo. Por eso Aristóteles la identificó como un modo “natural” de adquisición. La segunda proviene del lucro y la acumulación de rentas y es, por ello, una forma no natural de adquisición. “Tenemos todo el derecho de alabar [los mercaderes]”, decía Cicerón, “si alguna vez éstos son saciados o más bien satisfechos con lo que hayan ganado, tan pronto como hayan dejado los mares lejanos por los puertos, ahora dejan los propios puertos por la tierra en el país”.

La riqueza fruto del comercio no goza de aprobación moral a menos que sirva a fines productivos o como inversión agrícola, puesto que “de todos los medios para adquirir riqueza no existe mejor, más provechoso, placentero, más merecedor para un hombre libre, que la agricultura”¹⁰. Para el elitismo ciceroniano eso significa “no el hecho de trabajar una granja sino poseerla” (Ste. de Croix, 1981: 122). La propiedad de tierra debe comportar la liberación de toda ocupación particular, pues la vida del propietario se entiende honorosa, no de trabajo degradante¹¹. Por eso Cicerón diferenciaba entre la ciudad basada en la propiedad de tierra y la empleada en el comercio marítimo. Las que poseen un fuerte sector naviero comercial “se encuentran sujetas a la corrupción y la alteración de su carácter”, pues “el deseo del comercio y el viaje” envilece los ciudadanos que “descuidan el trabajo del campo y el ejercicio de las armas por el ansia de comerciar y navegar [...] nada forzó tanto la decadencia y la ruina de Cartago y Corintio [que] atrapadas por el ansia de comercio marítimo, abandonaron el cultivo del campo y el ejercicio de las armas” (*Sobre la República*, 1986, II, 4.7). Aristóteles lo diferenciaba del siguiente modo.

hay una especie de arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía: aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica. Estos recursos parecen constituir la verdadera riqueza, pues la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada, como dice el verso de Solón: ‘ningún límite de la riqueza se ha prescrito a los hombres’; hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud, y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos. Resulta, pues, evidente que hay un arte adquisitivo natural propio de los que administran la casa y la ciudad, y por qué causa es así (*Pol.*, 1256b).

El que hace dinero no logrará una vida buena (o la mejor), la cual debe ser “censurada (pues no es natural, sino a costa de otros)”. Por ello, “se aborrecerá la usura” porque “en ella la beneficio se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó” (*Pol.*, 1258b). Lo relevante aquí no son tanto las diferencias entre distintas artes de crematística —natural y no

10 Las citas hasta aquí pertenecen a Cicerón, *Sobre los Deberes* (1989, I, 151).

11 El trabajo degradante (*illiberalis labor*) es impropio de un caballero, señala Cicerón en *Del supremo bien y el supremo mal* (1987, I, 3).

natural—, sino la posición política que estos tipos de propiedad confieren a su titular¹². Por eso el estagirita compadecía a los libres que debían realizar actividades forzosas. El libre sólo debe “participar de aquellos trabajos útiles que no envilecen [...] y han de considerarse envilecedores todos los trabajos, oficios y aprendizajes que incapacitan el cuerpo, el alma o la mente de los hombres libres para la práctica y las actividades de la virtud. [Son] viles todos los oficios [...] y trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degradan¹³. En la medida que se es libre de la obligación de desempeñar estas sórdidas actividades, existe la posibilidad de elevarse a la condición de ciudadano virtuoso. Como veremos más adelante, la preferencia por la propiedad y el trabajo agrario, así como por la vida independiente que este confiere, fue fundamental para Jefferson y para Robespierre.

En consecuencia, sigue el estagirita, en la mejor ciudad sólo los ciudadanos libres deben ser propietarios y el trabajo manual y servil debe reservarse a los esclavos y asalariados. Añade el filósofo que esta escisión de clase no sólo permitiría al ciudadano libre disfrutar del ocio necesario para el cultivo y la práctica de la virtud, sino que además la propiedad de la tierra vincularía los libres con el destino de su *polis*¹⁴. La propiedad inmueble fija la residencia del propietario y vincula sus intereses con los del resto de la comunidad igualmente comprometidos con la independencia material y el bien público de la república de propietarios¹⁵. A diferencia de la propiedad mueble (que “igual que viene se va” al decir de Harrington)¹⁶, la propiedad inmueble confiere estabilidad a su titular, lo vincula con la estructura de poder político local y con el desarrollo de su virtud personal y la de su comunidad. Jefferson y Robespierre comparten esta distinción entre la propiedad mueble e inmueble y, como los clásicos, destacan las virtudes de la segunda.

12 Según Aristóteles existen formas “naturales” de adquisición para obtener lo necesario para el hogar, y “no naturales” cuya finalidad es la crematística. En ella “no parece haber límite alguno de riqueza y propiedad. [...] Una es natural, la otra no [...] todo objeto que se posee puede utilizarse de dos maneras [...] una utilización es adecuada al objeto y la otra no, por ejemplo, utilizar una sandalia como calzado y como objeto de cambio” (*Pol.*, 1257a).

13 Aristóteles puntualiza que “no es indigno del hombre libre hacer ciertas cosas por sí mismo [...] mientras que si las hiciera a menudo para servir a otros parecería comportarse como un jornalero o un esclavo” (*Pol.*, 1337b).

14 Véase: *La Retórica* (1999, I, 1361a).

15 La idea de la “república de pequeños propietarios” no es exclusiva del republicanismo antiguo, también los es de los modernos de Harrington, Sydney, Jefferson, Paine o Robespierre. Será retomada por los distintos socialismos, desde Owen a Marx, hasta la actualidad con autores como James Meade (1964) o John Rawls (2001) con distintas propuestas de lo que identificaron como la *property-owning democracy*. La discusión llega a la actualidad en el campo de la filosofía política con autores como los referenciados O’Neill y Williamson (2012), Thomas (2016).

16 Harrington, como el grueso del republicanismo clásico, consideraba la tierra como el recurso más apropiado para la propiedad republicana. Repárese en la distinción: “Las riquezas en general tienen alas que pueden batir; sin embargo, las [riquezas] que son en tierra son las que están más cubiertas y enraizadas, mientras que aquellas [propiedades] en dinero son las menos sujetas, y las más prontas al vuelo”. Pero la preferencia por la propiedad inmueble no es exclusiva del pensamiento republicano. El ministro fisiócrata Turgot también habría mostrado su preferencia por aquellos propietarios que “unidos a la tierra por virtud de su propiedad; no pueden dejar de tener un interés en el distrito donde se encuentra [...] Es la posesión de la tierra [...] que, vinculando al propietario con el Estado, constituye el verdadero ciudadano [...] Por el contrario, los propietarios de capital líquido o móvil no pertenecen a ningún lugar” Ambas citas se encuentran en: Simon (1991: 1342-3).

A ojos del lector actual, el principio aristotélico es demoledor. Las clases subalternas no libres (mujeres, esclavos, asalariados y extranjeros) carecen de capacidad y virtud para participar de actividades elevadas (arte, política, filosofía o poesía). Existe una fuerte conexión entre trabajo manual y falta de virtud. Por su actividad y posición social, las clases utilitarias o instrumentales adoptan una psicología tornadiza e igualmente utilitaria. El tipo de propiedad y la relación con las condiciones socio-económicas de los libres, así como las actividades económicas que de estas propiedades se derivan (agraria-productiva y comercial-crematística), guardan una estrecha relación con el tipo de régimen político de la *polis* griega, de la república romana, y más tarde de la república norteamericana y francesa. Si el hombre libre es el hombre autónomo (que actúa por iniciativa propia, no como reacción al otro), entonces el gobierno libre es independiente, auto-suficiente y capaz de defenderse frente amenazas externas e internas. Y viceversa: si el hombre libre es virtuoso (si actúa acorde a su estatus), entonces el gobierno libre es aquél que cultivará la virtud de sus ciudadanos y les proveerá de las oportunidades para que practiquen tal virtud. Veamos esta relación entre el régimen de propiedad (su modo de adquisición, distribución y acumulación) y el ordenamiento político de una ciudad. Aristóteles lo expresaba así:

la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar [los propietarios autosuficientes] y otros poco o nada [los trabajadores manuales], esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida y de régimen político (*Pol.*, 1318b).

Se reafirma aquí su sesgo elitista. Mientras unos ciudadanos disponen de virtud, otros carecen de ella, una diferenciación que se observa por el grado de independencia material que les brinda su posición socio-económica, esto es, su capacidad de acceso a propiedades. Lo relevante no es la visión elitista de Aristóteles, sino la relación que establece entre estas posiciones socio-económicas y el tipo de gobierno que consecuentemente regirá la *polis*,

es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos [*euporoi*] y los pobres [*aporoí*]. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres muchos, estas partes de la ciudad parecen como contrarias, de modo que la presencia de una o de otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía (*Pol.*, 1291b).

El republicanismo clásico adoptó mayormente este carácter elitista. A pesar de sus diferencias, Platón, Aristóteles o Cicerón, abogaron por una República constituida, no por ciudadanos libres, sino por libres y propietarios “iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada”, y por eso, capaces de gobernar y ser gobernados por igual. Por eso Aristóteles reclama que “la ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en mayor grado posible” (*Pol.*, 1295b), y Cicerón que “la muchedumbre apenas puede tomar parte de la libertad al estar privada de toda capacidad de decisión en los asuntos públicos [pues] cuando todas las cosas son llevadas directamente por el pueblo, aunque sea justo y moderado, esa misma igualdad resulta injusta

por carecer de grados de dignidad” (*Rep.*, 1986: 27, 43). Es cierto –y aquí la complejidad de la propiedad republicana– que ambos veían con precaución la acumulación ilimitada de propiedad y la desposesión material del resto de ciudadanos.

la tierra debe ser de los que poseen armas y participan del gobierno [...] puesto que a nuestro juicio la propiedad no debe ser común [...] pero en la práctica debe hacerse de ella, amistosamente, un uso común y, por otra parte, ninguno de los ciudadanos debe carecer de alimento (*Pol.*, 1329b-1330a).

La propiedad, además de particular, debe tener un uso común y no hallarse a la absoluta disposición de su propietario. Cicerón razonará de modo parecido al constatar el auge del Imperio, y con él, el de una aristocracia desproporcionadamente acaudalada en comparación con su homóloga ateniense. A pesar de su sesgo elitista, ambos autores no dejan de formar parte de la tradición republicana, pues entienden que la propiedad debe limitarse en favor de un *telos* particular, en favor de la existencia material de los libres y de su buen vivir.

Se ha tratado aquí la propiedad sin atender a las diferencias entre distintos tipos de la misma. Como veremos más adelante, existen y han existido siempre distintos regímenes de propiedad, así como distintos modos de acceder y apropiarse de ella. La historia antigua, como la contemporánea, ha conocido diferentes tipologías, desde la propiedad de uso común de explotación abierta, pasando por diferentes formas de propiedad privada basada en el trabajo personal y hasta la propiedad privada explotada por trabajo ajeno esclavo o asalariado. Existe pues una pluralidad de regímenes de posesión y adquisición, de uso y de enajenación de recursos y activos, tanto en la antigüedad como en el mundo contemporáneo. No en vano estos regímenes constituyeron un elemento central en el pensamiento jeffersoniano y robespierrista.

Si la propiedad constituye una de las preocupaciones centrales en la filosofía política clásica, no es sólo porque existan distintos regímenes de propiedad aupados por distintas visiones políticas, sino porque existen distintos modos de justificar la apropiación, el uso y la alienabilidad de la propiedad en función de distintas opciones normativas. Será útil trazar brevemente los regímenes de propiedad que coexistieron en el mundo antiguo grecolatino, así como las principales disputas sobre la justificación filosófico-normativa de su tenencia, su uso y su acceso. Se trata pues de trazar una lectura histórica de este fenómeno de modo que podamos luego abordar la concepción de la propiedad en los Estados Unidos y Francia de la mano de Jefferson y de Robespierre.

Para abordar esta discusión, esta parte de la investigación se organizará del siguiente modo. En primer lugar se tratará de situar el desarrollo conceptual e histórico de la institución de la propiedad. Primero nos ocuparemos de identificar el lugar que esta propiedad ha tenido en el pensamiento republicano clásico. En segundo lugar, trataremos la transformación que este concepto sufrió en su tránsito por el periodo feudal. El tercer y el cuarto subapartado se ocuparán de discutir la evolución de la tradición del derecho natural, desde el periodo tardo-feudal, hasta el siglo XVIII. En la última sección se abordará la relación entre esta tradición iusnaturalista y la filosofía política emancipatoria y la síntesis de ambas tradiciones en el seno del republicanismo revolucionario.

El tercer apartado analizará la evolución de la institución de la propiedad, primero en las colonias americanas y luego en la Francia prerrevolucionaria. El objetivo de este doble análisis es

radiografiar las principales características de esta institución, desde la forma en que se entendieron y desplegaron los derechos de propiedad, hasta su modo de distribución social en ambos territorios. El tercer apartado tratará pues de ofrecer será una reconstrucción histórica de la situación de la propiedad en los albores de ambas revoluciones. El cuarto apartado se ocupará de discutir el estatus que la propiedad ocupó en la filosofía de Jefferson y Robespierre, descubriendo su herencia clásica, así como la filosofía de los derechos humanos naturales de la que ambos fueron deudores. Lo que interesará a este apartado, no es tanto realizar una comparativa entre la filosofía de ambos respecto la propiedad, sino su análisis y su caracterización de acuerdo a la teoría de la propiedad fiduciaria republicana. Se reservará para la quinta sección el análisis más empírico sobre la acción política que ambos revolucionarios impulsaron respecto de la institución de la propiedad.

Todo ello debe servir para explicar el papel que la propiedad tuvo en la filosofía y la sociología republicanas y su plasmación política durante el periodo revolucionario y constitucional de finales del siglo XVIII e inicio del XIX. El objetivo es mostrar que la garantía de esta propiedad (entendida como independencia material) fue determinante en el pensamiento revolucionario a ambos lados del Atlántico, especialmente, en la obra escrita y política de nuestros dos activistas.

2. Uso, propiedad y posesión: una aproximación histórica a la propiedad

2.1. La propiedad en el pensamiento republicano grecolatino

Para abordar tanto la dimensión política-positiva como la filosófica de la propiedad en el seno del republicanismo americano y francés, es preciso primero reparar en la concepción clásica sobre dicho concepto, más aún cuando los clásicos greco-latinos constituyeron la mayor herencia intelectual de ambas revoluciones y de Jefferson y Robespierre. A pesar de que los *founders* tuvieran más influencia del partido *Whig* inglés que directamente de los clásicos, en verdad no hacían distinción entre ambos, pues “el pensamiento clásico fue la mayor influencia para ambos”. Los *founder* fueron los “herederos de la tradición de la libertad” y “no separaron nunca esas tradiciones griegas, romana, y la inglesa Whig” (Richard, 1995: 29-30).

La influencia clásica en los conventuales americanos no sólo se encuentra en su concepción de la libertad, sino también en la de propiedad y en su relación con el arte de la política. A diferencia de los economistas marginalistas que más tarde dominarían el pensamiento económico, los revolucionarios norteamericanos trataron los asuntos económicos y políticos como indisolubles. Nunca creyeron que la propiedad fuera algo definitivo, una variable independiente fijada por la naturaleza sin relación alguna con los modos de gobierno. “Al contrario, reconocían que la forma

de cada gobierno, fuera tiránico, monárquico, o democrático, se halla estrechamente vinculada con la forma y la distribución de la riqueza” (Beard y Beard, 1939: 928). En el caso francés, la influencia clásica fue igualmente reconocible, primero en autores como Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785) y luego, sobre todo, en Robespierre, Saint Just y Marat¹⁷.

En el capítulo anterior se trataron los ámbitos que constituían la Grecia clásica y se mostró que la *polis*, a diferencia del *oikos*, fue el espacio de asociación de los libres e iguales –sólo de los iguales–. Por eso para Aristóteles y la mayoría elitistas, los criterios de igualdad y desigualdad de los derechos políticos derivan de la distinción entre los principios de la libertad y la necesidad inherente al *oikos*. Existe otra forma en que el *oikos* constituye los derechos políticos por es eso Aristóteles basa en él su teoría de la propiedad y la apropiación, elementos esenciales para definir el carácter “de clase” del grupo dominante en la *polis*. El arte de la administración doméstica (*oikonomia*), se relaciona con el uso, no con la adquisición, de los recursos necesarios para el sostenimiento particular. En cambio, el arte de administrar las necesidades de la *polis* implicar, no sólo el uso, sino también la adquisición y la “supervisión del proceso de adquisición” de tales recursos (Wood, 2008a: 87-8). Por todo ello, Aristóteles cree que los que se dedican a actividades asociadas a la “crematística no natural” y con las actividades necesarias y laboriosas, no pueden pertenecer en verdad a la esfera política, aunque su actividad sea importante para mantenerla¹⁸.

En el libro primero de *La Política*, Aristóteles explica que la distinción entre *oikos* y *polis* tiene que ver con los dos principios que gobiernan ambos espacios: la desigualdad en las relaciones domésticas –por gobernar sobre las necesidades– y la igualdad en las relaciones cívico-políticas –por ocuparse de la libertad–. En consecuencia, la mayor o menor extensión de esta igualdad cívica –el acceso a la esfera pública por parte de las clases populares trabajadoras– constituye el principal motivo de escisión entre el republicanismo democrático y el oligárquico. Este fue el criterio vertebrador sobre el cual se constituyeron los derechos de propiedad en el mundo griego, mientras que para los romanos la desigualdad era un elemento mucho más presente, acaso definitorio, de la esfera política y por eso mismo no constituyó, como sí lo hizo en Grecia, el criterio básico de diferenciación entre espacio público-político y privado-doméstico.

En la Roma tardo republicana y del Imperio, las relaciones asimétricas que operaban en la esfera privada a razón de una desigual distribución de la propiedad, se proyectaban directamente sin mediación política alguna en la esfera público-civil en la forma de una ciudadanía estratificada y jerarquizada de un modo nunca visto en la Grecia antigua (Wood, 1988: 90-120). Roma reforzó la distinción entre lo público y lo privado que sentó precedente para el posterior desarrollo del *ius civile*, y que luego se emplearía en la fundación de la *loi de familie* decimonónica. Lo particular de su sistema jurídico fue el despliegue de leyes relativas a la adquisición, el uso y la alienación de la propiedad privada. Los griegos nunca dispusieron de una tan precisa codificación de los derechos de propiedad, o por lo menos no acuñaron nunca una noción como la del *dominium*

17 Para una reconstrucción de la influencia clásica en el republicanismo francés del XVIII, véase: Baker (2001).

18 El razonamiento aristotélico seguirá vigente más allá de su muerte, pues la aspiración de la aristocracia romana fue siempre el ocio con dignidad (*cum dignitate otium*). Después de todo, “la función y actividad principal de esta aristocracia”, recuerda Chester Starr, siempre fue “la supervisión y el mantenimiento de sus riquezas” (Starr, 1982: 63).

romano. Como veremos a continuación, la diferencia entre “posesión” y “dominio” fue crucial para el republicanismo del siglo XVIII, especialmente para Jefferson y Robespierre.

La propiedad romana más extendida del periodo imperial fue la quiritaria regulada por el *ius civile* que “contó con la más amplia tutela legal por medio de la típica *actio in rem*, la *reivindicatio* [que] exigía para su existencia que el sujeto titular del derecho fuera un ciudadano romano, libre y *sui iuris*, y no era accesible a los extranjeros o peregrinos, ya que no podían ser propietarios *iure civile*” (Martín, 2011: 117). El *dominium* delimitará el ámbito privado y el derecho de propiedad de forma clara. Como temió siempre el republicanismo democrático, el poder absoluto del *dominium* se desarrollará junto a una forma de gobierno particular, el *imperium* o el pleno control militar y político por parte de los altos magistrados y luego del emperador. La idea del gobierno como *imperium*, encontrará en el auge aristocrático y las estructuras del Imperio las mejores bases para esculpir una particular noción de soberanía más estricta y jerárquica que la simple comunidad de ciudadanos de la *polis* griega. Las transformaciones históricas de la relación entre *dominium* e *imperium* tendrán importantes repercusiones para la delimitación jurídica entre propiedad pública y privada, y para las relaciones políticas entre clases (propietarias, trabajadoras y desposeídas) y el mismo Estado. Esto parece ser tan válido para el desarrollo del Imperio romano, como para el ulterior desarrollo de las monarquías feudales y tardo medievales de la Europa occidental.

El Imperio vio nacer una concepción de la propiedad privada de marcado carácter exclusivista, aunque esto no debe verse como una “liberalización”, ni un anticipo a la propiedad proto-capitalistas (Wood, 2005: 32-37). La regulación política de sus mercados nunca adoptó una forma capitalista, como la entendemos actualmente. Al contrario, desde el fin de la República hacia el primer tercio del siglo I, coexistieron dos fuentes de poder. Un *imperium* en forma de Estado imperialista y unos poderosos *dominiums* privados de la ascendente aristocracia arrendataria y rentista. El Imperio experimentó un fenómeno paradójico, pues junto su expansión se intensificaron también los conflictos entre las clases trabajadoras y el Estado, así como entre la aristocracia local y el mismo Estado. Por ello, la expansión imperial vino de consuno con la concentración de tierras y rentas en el interior. El poder político romano desempeñó así un papel más apremiante en la asignación privada de las riquezas y los recursos que la *polis* griega.

La ley romana contribuyó a regular las relaciones entre clases al reconocer la inviolabilidad de su propiedad y ampliando los derechos y deberes a ella asociados. Las transformaciones del paso de la República al Imperio no hicieron más que agudizar el conflicto entre las clases oligárquicas. Una vez éstas reconstruyeron sus alianzas, el Imperio sobrevivió como una asociación entre estas clases rentistas y propietarias locales. Mientras la apropiación privada individual dependía del poder imperial, el gobierno del Imperio descansaba sobre un sistema de alianzas inter-aristocráticas y terratenientes quienes, a la práctica, administraban política y económicamente el territorio. La anexión de nuevos territorios acrecentaba el debate sobre la distribución de la propiedad y de los derechos a ella asociados. En ello, fue relevante el *ager publicus*, la propiedad pública de la tierra disponible a ser colonizada por ciudadanos o arrendatarios a cambio de rentas al erario público. En el paso de la República al Imperio del siglo I anE, algunas capas medias aristocráticas que habían desempeñado cargos militares o como tribunos del pueblo fueron recompensadas con parcelas del *ager publicus*. En paralelo, las clases pujantes fueron

apropiándose de tierras no ocupadas por las que pagaban al Estado unas rentas exiguas. Esta distribución de la propiedad pública sirvió para reequilibrar el poder de estas nuevas clases frente al creciente campesinado.

El mayor intento por lograr una distribución más igualitaria de la propiedad y para equilibrar así el poder político en favor de los más pobres, fueron las reformas de los hermanos Graco que terminaron con el asesinato del tribuno Tiberio por parte de la oposición aristócrata, y luego con el de su hermano, Cayo (154-121 anE), quien profundizaría las reformas mediante una agenda más radical y anti senatorial¹⁹. Las reformas decretaban que “nadie pudiese poseer más de mil fanegas de tierras del Estado, y los que poseyesen más de esta cantidad devolviesen el excedente, mediante una indemnización adecuada— para en su lugar establecer pequeños labradores” (Rosenberg, 1926: 112). Las reformas combinaban medidas antiacumulatorias (que limitaban la gran diferencia de propiedad) y antialienatorias (que prohibían la compra, venta o donación) de la tierra²⁰.

Fue sin duda Marco Tulio Cicerón (106-43 anE) quien más enérgicamente criticó tales reformas y su intento de redistribuir la propiedad pública. En su *De los Deberes* defiende que “Es la peculiar función del estado y de la ciudad garantizar a cada hombre el control libre y no perturbado de su particular propiedad”, razón por la cual critica las medidas redistributivas, ya que “han eliminado la equidad [a saber, la desigualdad natural que se da entre los hombres]” (Wood, 2008a: 132). A resultas de las reformas, Cicerón se preguntará “qué equidad es ésta, que a quien ha poseído un campo durante muchos años y quizás siglos se le arrebatase, para que sea propiedad de quien nunca tuvo cosa alguna?” (*Sobre los Deberes*, 1989, II, 79). Su preocupación era restaurar la unidad y la estabilidad de la que dependía el régimen de la propiedad aristocrática. Por ello fue un acérrimo defensor de un republicanismo aristocrático y un oponente a las reformas agrarias y democráticas.

Hacia la mitad del siglo I anE, existía un ingente y creciente número de esclavos y agricultores (arrendatarios y ex soldados remunerados con tierras) encargados de la producción agrícola de la que se apropiaba la clase terrateniente en forma de rentas (arrendando sus propiedades agrarias y urbanas, con negocios usureros, con el comercio a gran escala, los contratos gubernamentales, etc.). Esto se acompañó de la expansión de las grandes metrópolis en cuyos suburbios se hacían masas de trabajadores urbanos asalariados, indigentes y artesanos. La acumulación de tierra dio paso a una polarización económica sin precedentes. En el momento cúlmine, se llegó a la proporción de 20,000 a 1, en contraste con Atenas donde apenas se alcanzó el 500 a 1 después de las Guerras del Peloponeso (Wood, 2008a: 153). En

19 Para una mayor descripción de las reformas de los hermanos Graco, así como para una mejor explicación del carácter radical-plebeyo de las reformas de Cayo, véase: Rosenberg (1926: 115-125).

20 Cabe señalar que los principios antiacumulatorios y antialienatorios de las reformas de los Graco, no fueron una innovación histórica. Casi dos siglos antes, Aristóteles había mostrado que para construir una democracia de tipo campesino “son útiles algunas de las leyes establecidas antiguamente en la mayoría de las ciudades: o no poder poseer en absoluto más que una determinada extensión de terreno” –antiacumulación–. Además de que “los lotes primitivos no pudieran ni siquiera venderse [...] como por ejemplo, la ley llamada Oxilo, cuyo significado es semejante: ‘en ella se prohíbe hipotecar hasta cierta parte de la tierra que cada uno posee’” –antialienación– (*Pol.*, 1319a).

efecto, “ninguna administración en la historia se ha empleado con tanto esmero en desplumar a sus súbditos para el beneficio privado de su clase dominante como la Roma de la último periodo de la República” (Badin, 1968: 87).

El contexto que vio emerger a César y Cicerón, fue el de una República en decadencia donde la concentración de tierras y rentas era la tendencia tanto dentro como en los territorios exteriores. A esto debe sumarse una profesionalización y elitización de los cargos públicos, cuyo acceso quedaba restringido a las capas sociales inferiores. Sin poder contar con la existencia de una fuerte administración de Estado para contener la pujante aristocracia, la República sucumbió al conflicto inter-oligárquico que terminó por destruirla y dar paso al Imperio. La cohesión de tales oligarquías territoriales que en el periodo republicano se fundaban sobre el gobierno de la ciudad-estado, debía ahora forjarse alrededor de la estructura administrativa del Estado imperial.

El acceso a riqueza no se garantizaba tanto a través de la posesión directa de propiedad, sino que dependía del poder coercitivo del Imperio. La propiedad de tierras se convertía así en la forma más provechosa de extraer plusvalía en forma de renta que funcionaba como resorte para nuevas apropiaciones a menudo mediante la expropiación forzosa y violenta de los pequeños propietarios. Al contrario, en los primeros estadios del Imperio, la ciudadanía apenas conocía relaciones de dependencia jurídica o civil, como sí se veía en etapas posteriores y a lo largo del feudalismo. Inicialmente, la explotación del arrendatario y asalariado dependía de su vulnerabilidad económica y material, por eso se experimentó también un aumento de la esclavización de la mano de obra. Hacia finales del periodo republicano, cerca de un tercio de la población era esclava que gradualmente reemplazaría parte de los pequeños agricultores independientes y trabajadores agrícolas asalariados.

Lo característico del paso de la República al Imperio, fue que su administración dependió de una red de ciudades-estado con amplios poderes, administradas por las clases aristocráticas y terratenientes locales. Este gobierno descentralizado, con tendencias más democráticas en unos casos y más oligárquicas en otros (Rosenberg, 2006, 1926), convivió con un aparato burocrático poco desarrollado inicialmente. Esta administración “difusa y compartida” (Wood, 2008a), amplió el poder de la propiedad privada que el Imperio se encargaría de asignar más allá de las fronteras. Por ello, el tránsito al Imperial constituyó un ejemplo sin precedentes de la relación entre el poder político del Estado y la propiedad privada. Este modo de administración y de propiedad, no obstante, también le debilitaron puesto que tendía a la fragmentación política y económica del Imperio. Esa fue la tendencia que prevaleció al final.

La democracia plebeya tuvo en Atenas el efecto de diluir la distinción de estatus legal entre libres en favor de una ciudadanía más homogénea como categoría política. La ciudadanía romana también incluyó patricios y plebeyos, pero las asimetrías económicas entre ellos y al avance del gobierno difuso y compartido, “difuminaron gradualmente la categoría de la ciudadanía” (Ste. Croix, 1981: 350). La ciudadanía romana quedaría finalmente eclipsada por el estatus económico que, este sí, brindaba privilegios económicos y políticos a las clases patricias. Por ello, la categoría de la ciudadanía romana mostró una endeble resiliencia frente al avance de nuevas categorías jurídicas y económicas promovidas por el clientelismo entre *patronus* y *cliens*. Estas relaciones de patrocinio y clientelismo continuarían marcando la concepción romana de la dependencia política

hasta el fin del Imperio. Esto configuró una concepción de la esfera público-civil muy distinta de la Atenas y de la Roma republicanas clásicas (*Ibid.*: 372-408).

El derecho romano jugó un papel fundamental en la constitución de la noción jurídica de la propiedad, que se extendió por el Imperio, luego por Europa y finalmente por el mundo. Por eso la idea de la propiedad es un constructo histórico que cristaliza jurídicamente capturando las contingencias sociales, económicas y políticas de cada momento. En Roman la propiedad aparece como concepto jurídicamente respaldado en el 451 anE con las XII Tablas empleadas para dirimir sobre la gestión de la propiedad, sus alcances y límites²¹. Las transformaciones socio-económicas de los siglos V y IV anE, motivaron la compilación del *Digestum* de Justiniano, que extendían los periodos requeridos para la usucupación. Lo particular del Código de Justiniano es que especificaba los distintos regímenes de propiedad reconocidos jurídicamente. La propiedad podía ser “de todos por ley natural” (*res communes*), del Estado (*res publicae*), de nadie (*res nullius*) o de una corporación (*res universitatis*) (*Inst.*: 2. 1. 1). La codificación jurídica de los distintos regímenes de propiedad romana pasó así a constituir un sistema de referencia geográfica e histórica²².

Volvamos ahora a la relación entre el sistema de gobierno y la propiedad, pues lo particular de la “gobernanza difusa” romana es que tuvo un doble efecto sobre la propiedad. Por un lado potenció la tipificación jurídica de la propiedad pública, privada y común, a diferencia de otros Estados e imperios antiguos que nunca desarrollaron una tipificación jurídica igual (Polanyi, *et alt.*, 1957). Por el otro lado, este modo de gobernanza promovió una muy asimétrica distribución de la propiedad, de los derechos y las obligaciones a ella asociados. Hacia el año 90, el pequeño colono trabajador agrario padeció una profunda crisis como resultado de los conflictos bélicos italianos. La pauperización forzó a estos libre a endeudarse, y cuando no pudieron hacer frente a sus deudas, fueron expulsados de sus tierras y convertidos en *clientela* a manos de sus acreedores. Nada sorprende que emergiera entonces el programa revolucionario de la amortización y de la anulación de la servitud por deudas en el seno de la llamada Conspiración de Catilina²³.

La emergencia del *imperium* comportó la aparición de una numerosa “aristocracia de servicios” cuyos miembros desempeñaban toda clase de servicios militares y administrativos retribuidos con inmuebles y bienes raíces (De Ste. Croix, 1981: 406). Esto contribuyó a consolidar todo

21 Las XII Tablas se consideran el documento fundacional de la ley romana. En su momento fueron vistas como la respuesta jurídica a las demandas de la plebe frente a la aplicación del derecho consuetudinario por parte de los jueces patricios, aunque su capacidad para reconfigurar las relaciones entre ambas clases, y la judicatura aristocrática, fue muy limitada. Las Tablas establecían restricciones al derecho de propiedad, por ejemplo, en los contratos entre libres y de esclavitud, limitando la construcción de edificios o la altura de los árboles que pudieran privar de iluminación los edificios contiguos (Watson, 2011: 138). También estipulaban los mecanismos por los cuales adquirir propiedades. El derecho de “usucupación” permitía hacer efectiva la propiedad mediante el uso y la posesión continuada sobre un bien. Para la tierra, se establecía una tenencia mínima de un año, de dos para los bienes inmuebles, (Martín, 2011: 112).

22 Para una aproximación más detallada a los distintos regímenes de propiedad en la historia clásica grecoromana, véase: Xifaras (2004), para el caso romano, véase el libro primero del mismo Digesto (1889), así como Miquel (1992).

23 “En el año 73 el Gobierno había tenido que ceder a las masas urbanas que exigían el abaratamiento del pan. Se dispuso que los 40,000 ciudadanos más pobres percibieran gratuitamente del Estado el trigo para su pan. Pero ahora se pedía la extensión de este derecho a todo el proletariado. Además, volvió a surgir la idea de repartir tierras, en el que habrían de entrar los latifundios particulares, además de los dominios del Estado” (Rosenberg, 1926: 164-5).

tipo de prácticas clientelares, de patrocinio y de corrupción, a la par que cronificaba los lazos de servidumbre ligadas a la tierra y las deudas. La dinámica expansionista del imperio y la tipificación legal de los distintos regímenes de propiedad, estuvo muy ligada a las necesidades de ampliar las zonas de cultivo y de incrementar la producción agrícola. Expansión territorial, apropiación privada de tierras, incremento de las deudas privadas, etc., como veremos más adelante, este contexto guarda fuertes resonancia con la situación de los Estados Unidos de la década de 1780 y 1790.

El sistema jurídico romano acompasó la defensa del gobierno aristocrático y la jerarquía política, con un tímido principio de igualdad moral universal, tal como lo entendió Cicerón. Esta contradicción (entre gobierno oligárquico y una relativa igualdad natural), se consolidó durante en occidente, convirtiéndose en uno de los elementos más ilustrativas del periodo feudal y colonial y de las grandes monarquías absolutas. El legado romano sobrevivió, pero a medida que el Estado feudal reculaba en favor de los poderes privados de los señoríos, el *dominium* y su relación con el poder del *imperium*, se transformó. La distinción entre ambas esferas de poder ya no se acomodaba igual a la realidad política y económica. Los mayores cambios vinieron por la diferenciación entre el *dominium* y el modo de posesión sobre los bienes. La ley romana diferenció claramente entre el *dominium*, la posesión y el usufructo, pero los códigos medievales desdibujaron esta separación y promovieron la superposición de “derechos condicionales” (Bloch, 2004, I: 270). Esto tuvo fuertes implicaciones para el sistema de gobernanza, que ya no podría ser definida en los términos del *imperium* romano, ni acaso como una distinción entre la soberanía pública del Imperio y la propiedad privada, sino como la parcelación o la soberanía compartida (Anderson, 1974: 148).

La jurisdicción compartida fue ejercida por agentes e instituciones que no eran parte orgánica del *imperium*, o que incluso se oponían a él (papado y obispado, señoríos, ciudades, comunas y parroquias, puertos comerciales, gremios de artesanos y profesionales, etc.) y que reclamaban títulos de propiedad para consolidar y ampliar sus poderes jurisdiccionales. La distinción entre el dominio y la jurisdicción de estos nuevos poderes, desdibujó la separación entre la propiedad privada y el poder público característica del Imperio romano. La confusión y la superposición de la posesión, el uso y la propiedad feudal, generaron muchas tensiones entre las instituciones feudales en disputa por los límites de sus poderes (Anderson, 1974: 147-97). La discusión se centraba en dirimir la naturaleza, los usos y los límites del *ius* (el derecho) y del *potestas* (el poder).

En el mundo feudal coexistieron diferentes estructuras de derechos entrelazados, por ejemplo, las que ligaban los derechos del señor con los de sus vasallos (Bloch, 2004, I: 241). A su vez, la soberanía parcelada y la reclamación de derechos y títulos por parte de las nuevas instituciones, junto a la emergencia de las teorías religiosas y del derecho natural, terminarían generando un proceso de “subjetivación del derecho” (Wood, 2012: 20). De acuerdo a Linebaugh (2008: 24), el “largo siglo XII” implicó sendas transformaciones en el orden jurídico y político. La aprobación de la *Carta Magna* en la Inglaterra de 1215 es uno de los mejores ejemplos de estas innovaciones jurídico-políticas. Con su promulgación, los derechos y libertades de cada estamento (señores, vasallos y plebe) se vieron más protegidos²⁴. La promulgación de la *Carta Magna* en 1215

24 También los derechos de la Iglesia, pues la primera cláusula de establecía que: “La Iglesia Inglesa será libre, y mantendrá sus derechos intactos [*undiminished*] y sus libertades sin defecto [*unimpaired*]” (Linebaugh, 2008: 283).

(modificada en 1217 y 1225), así como de la Gran Carta de los Bosques en 1225, precedieron el auge por el interés de los estudios legales y, particularmente, por los códigos romanos.

La emergencia de distintos códigos legales, el auge en la jurisprudencia religiosa y la subjetivación del derecho, promovieron que entre los siglos XII y XIII se plantearan nuevas preguntas acerca del papel que debía desempeñar el hombre en el mundo civil y su relación con los preceptos divinos. ¿Puede el individuo reclamar el derecho de uso o de propiedad invocando la ley natural o sólo puede atenerse a las convenciones civiles? Vale la pena detenerse aquí para descubrir los principales rasgos del iusnaturalismo y particularmente del iusnaturalismo revolucionario que, como reacción al colonialismo y al esclavismo español del siglo XVI, tanto influenciarían al republicanismo de finales de siglo XVIII de las colonias americanas y de Europa.

2.2. Propiedad, feudalización y derecho natural

A pesar de que es en el periodo tardomedieval cuando florece con más vigor y de un modo más sistematizado, la concepción iusnaturalista del derecho –particularmente el de propiedad– arranca en el mundo antiguo. Platón desafió el gobierno de la *polis* democrática con su principio de desigualdad natural. Para el enemigo de la democracia, esa división entre los iguales y los que no lo son constituye, en sí mismo, un principio natural que fuerza la división del alma de los “mejores” y “peores” elementos²⁵. Luego, esta desigualdad debía reproducirse en la división (política) del trabajo, entre quienes deben trabajar para subsistir y quienes los gobiernan. Aristóteles también defendió una separación natural entre gobernantes y gobernados. En su *polis* ideal, dicha división se refleja en la distinción entre las “condiciones” y las “partes”²⁶. Cicerón, compartió con aquellos la defensa de la desigualdad política y, por supuesto, la división natural del trabajo que subordinara los trabajadores vulgares.

Lo más particular en su filosofía de notable influencia estoica es que defendía una concepción de un cosmos permeado por el principio universal de la razón. Para Cicerón, esta razón universal no sólo sería la garante del gobierno del universo, sino que además se hallaría inherentemente inserta en todos y cada uno de los seres humanos. Esta racionalidad divina o cósmica, por definición, debía ser absoluta e inmutable, y por ello estaba llamada a establecer los preceptos éticos (y también jurídicos) básicos para todo comportamiento humano que cada individuo podía y

25 Dice Platón: “Al tener todos afán de lucro, los más ordenados por naturaleza llegan a ser con mucho los más ricos”; en las democracias “sacan los zánganos la mayor cantidad de miel y del modo más fácil [...] el pueblo, o sea, cuantos trabajan para sí mismos y no ocupan cargos públicos, poseyendo pocos bienes; es el género más numeroso y con mayor autoridad que hay en la democracia cuando se congrega” (*Sobre la República*, 1988, 564e, 565a).

26 “Así las ciudades necesitan la propiedad pero la propiedad no es parte de la ciudad, si bien la propiedad tiene muchas partes animadas [esclavos]. Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible y como la felicidad es lo mejor y consiste en ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir ese fin de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes géneros de vida y de régimen político” (*Pol.*, 1328b). *Cursivas añadidas.*

debía conocer. Para Cicerón, la ley no fue “inventada por el talento de los hombres ni es tampoco un decreto de cada pueblo, sino algo eterno que rige el mundo entero mediante la sabiduría de mandatos y prohibiciones” (*Las Leyes*, 2008, II, IV). Por el contrario, la verdadera ley es

una recta razón congruente con la naturaleza, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber y aparta el mal con sus prohibiciones [...] no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo [...] ni puede ser distinta en Roma y Atenas, hoy y mañana, sino que hay siempre una misma ley para todo pueblo y momento, perdurable e inmutable; y hay un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por haber despreciado la naturaleza humana (*Sobre la República*, 1986, III, 22-33).

Para Cicerón existe algo parecido a una justicia natural que debe reflejarse en el derecho consuetudinario y las convenciones civiles. Si las leyes positivas no se conforman al dictado de la ley natural, no son verdaderas leyes. Luego, una República gobernada por éstas no es una verdadera República. Su jerarquía del derecho —empezando por las leyes de la naturaleza y del universo— constituye el centro de su teoría política que contribuirá a sentar las bases de la ulterior filosofía del derecho natural. En su *Defensa de Sestio*, relata el final de la República y la conspiración de Catilina cuando las clases dirigentes se encuentran divididas entre quienes abogaban por la autoridad del Senado y los partidarios de los tribunos del pueblo, las reformas agrarias y el derecho de las asambleas populares a oponerse al Senado. Para Cicerón, la oposición del *populares* a los intereses de los *optimates* constituía la mayor amenaza para la paz y la estabilidad de la República (Wood, 2008a: 133 y ss.). Por eso se alió con los *optimates* cuyos objetivos pasaban por la conservación de las tradiciones y normas jurídicas ancestrales (*mos maiorum*).

¿Cómo regresar a estas leyes de los ancestros como guía para así restaurar la paz, la estabilidad y la desigualdad natural de la república? Para dar respuesta a esta pregunta, Cicerón propone el uso de los principios de la ley natural, de la justicia y de la igualdad moral universal, la defensa de un fuerte patriotismo, de la libertad y el rechazo a la tiranía, así como una fuerte creencia en el gobierno mixto y el imperio de la ley. Es más, tal como afirma Neil Wood, para recobrar esta estabilidad era necesaria “una fuerte fe en la santidad de la propiedad privada, en la importancia de su acumulación, y la opinión que el propósito fundamental del Estado y de la ley es la preservación de (las diferencias de) la propiedad, una concepción de una igualdad social y política proporcional con una jerarquía de diferentes derechos y deberes” (Wood, 1988: 4).

De este modo, la paz social y la razón universal quedarían comprometidas la inviolabilidad y “santidad” de la propiedad privada, a cuya protección debía dedicarse el Estado. Al colocar esta justicia natural en el centro de su concepción del Estado, Cicerón imputaba un propósito a dicho Estado que era imposible de separar de la noción del interés común, cuyo significado tiene menos que ver con altos principios morales que con los intereses mundanos y cotidianos de la propiedad, la paz, la seguridad y el bienestar material general. Por ello, su filosofía requería que en todo pleito público o privado debiera procurarse a cada uno lo que le correspondía (su *dignitas*) para preservar así el interés general. Procurar a cada uno lo que requería, implicaba no causar perjuicio sobre los demás con el respeto de la propiedad ajena tanto pública como privada. En

resumen, su combinación entre la ley natural y la igualdad proporcional, se reduce básicamente a una igualdad de obligaciones combinada con una desigualdad de derechos. Por eso alavaba una “constitución mixta” que fuera capaz de garantizar a todo ciudadano un cierto estatus moral y político que, simultáneamente, confiriera el gobierno a las élites aristocráticas. Esto es, un imperio “benevolente” en el cual las clases superiores gobiernen a las inferiores en una relación de mutuo interés sancionado de acuerdo con la ley de la naturaleza (Wood, 1988: 104).

Como se vio en el apartado anterior, en la Roma medio y tardo imperial la institución de la propiedad privada y su distribución cobraron una centralidad sin precedentes en la historia del pensamiento político. Allí los pequeños productores campesinos se encontraban más directamente sujetos al poder arbitrario y discrecional del propietario terrateniente local, cuyas plusvalías obtenía en forma de rentas. Dichas transformaciones quedaron reflejadas en el complejo sistema jurídico romano, particularmente, en los derechos y deberes asociados a la posesión y al uso de la propiedad. Como allí se indicó, el concepto del derecho exclusivo (*dominium*) enraíza en este escenario y posteriormente se consolida con el avance del derecho natural tardomedieval.

A pesar de que el *dominium* hubiese sido tratado como expresión jurídica del derecho natural por algunos juristas medievales, lo cierto es que sólo es una de las formas histórico-institucionales en que se han codificado las relaciones de tenencia y uso sobre los recursos o bienes externos de que disponen las sociedades. Cabe señalar que existe otra acepción clásica del concepto de propiedad que se refiere, no al derecho de posesión, sino del control y del uso del recurso poseído²⁷. Esta perspectiva obedece a dos principios. Primero, a través del derecho de uso y de control se confiere al individuo la capacidad para garantizarse el control sobre su independencia material y, por ello, la capacidad para desplegar la autonomía política y ética necesaria para la sedimentación de la virtud republicana. Segundo, al conceptualizarse como un derecho de uso o control y no simplemente como un derecho ilimitado en forma de dominio exclusivo y absoluto, la propiedad republicana encuentra los argumentos normativos para limitar este derecho y prevenir que el derecho de propiedad pueda ser usado como una prerrogativa en manos de los grandes poderes privados para imponer facciosa y despóticamente sus intereses particulares, menoscabando así las bases materiales de la libertad en que se constituye la *res publica*.

Séneca (4 anE - 65) ya habría observado la coexistencia de esos distintos derechos de propiedad, trazando una analogía entre los derechos del emperador y los de los dioses. En primer lugar, “todas las cosas son [de César] por derecho de su autoridad [imperio]” –todo le pertenece por el derecho que emana de su *imperium*–; luego debía distinguirse entre este derecho y el de apropiación de propiedad privada mediante derecho hereditario o de sucesión, el cual Séneca reconocería como un *dominium* o el “verdadero derecho y propiedad”. En segundo lugar, esta jerarquía de derechos también implicaba al mundo divino. “Mientras es cierto que pertenecen a los dioses, no todas las cosas les son consagradas a ellos”; “sólo en el caso de aquellas cosas que la religión haya asignado a una divinidad es posible descubrir el sacrilegio”²⁸. De este modo, el

27 Sería Saint Just quien, años más tarde, mejor sintetizaría la idea. Para él, “la posesión comprende las relaciones del estado civil”, mientras que “la propiedad comprende las del dominio real o imperio” (Saint Just, 2006: 141).

28 Citado por Wood (2008a: 147).

grueso de la filosofía estoica romana penetraría en la codificación jurídica del Imperio, en cuya lógica cohabitaba el equilibrio entre el *imperium* cósmico de Dios y el *dominium* terrenal de César, así como el equilibrio entre el *imperium* temporal de César y el *dominium* privado de las clases propietarias y aristocráticas.

A lo largo de la historia, el término *ius naturale* ha tenido distintos significados, a veces incluso contradictorio. Los juristas medievales se inspiraron en los códigos clásicos romanos, pero como vimos anteriormente, el avance de la subjetivación del derecho durante los siglos XII y XIII, marcó un punto de inflexión en la idea del derecho natural. Su significado inicial se refería al poder, la fuerza, la habilidad o la facultad inherentes al ser humano y, a pesar de que esta concepción todavía no había tomado cuerpo en una doctrina sistematizada relativa a un conjunto de derechos específicos, sí se emplearía para sancionar determinados códigos de conducta y comportamiento informados por este derecho natural. Brian Tierney destaca que, en esta primera fase, se llegaría a reconocer incluso el derecho de los indigentes “a colmar sus necesidades vitales, aunque ello implicara apropiarse de las plusvalías de la riqueza de los ricos” (Tierney, 2004: 6).

El derecho natural quedaría así sedimentado sobre un borroso y heterogéneo derecho de existencia –respaldado por un derecho de resistencia– que se hallaba latente en cultura popular tardofeudal. Y si la presión popular reconocía o ejercía *de facto* esos derechos, tarde o temprano también acabarían siendo reconocidos por los tribunales. De este modo, la primera gran innovación jurídica del siglo XII-XIII fue que el derecho natural fue adoptado por los distintos códigos jurídicos y, en consecuencia, sancionado también por los mismos tribunales civiles. La segunda innovación vino con el debate acerca de su alcance o extensión civil y territorial ¿Debía el derecho natural quedar circunscrito a los países europeos o debía tener un alcance universal? El cristianismo de mediados del siglo XIII, y en especial los textos del Papa Inocencio IV, llevaron a teólogos los iusnaturalistas del XVI a defender los derechos de los indios frente la opresión ejercidas por los conquistadores españoles. Veremos esta cuestión en el siguiente apartado.

Como vimos, los pensadores medievales y tardomedievales adaptaron el cuerpo jurídico romano al nuevo código canónico. Sin embargo, el nuevo derecho ya no sólo debía restringir negativamente ciertos comportamientos, sino defender positivamente una cierta esfera de “permisividad” en la cual los agentes fueran libres de actuar (Tierney, 2001). Este nuevo interés por la permisividad del derecho natural, respaldaría así la existencia de la propiedad privada particular. La subjetivación del derecho medieval conllevó el florecimiento de una idea de la libertad individual respaldada tanto por derechos negativos (restricciones) como positivos (permisividad) acomodados en, y por lo tanto defendibles desde, el marco conceptual del derecho natural.

Las bases teológicas del derecho natural del siglo XVI, se hallan ya en la obra de Tomás de Aquino (1224-1274) para quien “*in extrema necessitate omnia sunt communia*”. Para Aquino, la tierra sería dada a toda la humanidad en común y, por ello, los derechos de propiedad podían invalidarse en caso de necesidad individual o comunitaria. La confiscación, o incluso el robo, podrían

justificarse bajo condiciones de “extrema necesidad” como las hambrunas²⁹. Entre el siglo XIII y XIV, esta idea del derecho natural se vinculará con los conflictos entre el Papa Juan XXII y las distintas sectas herejes, en particular los Franciscanos. Según dictó el Papa en su bula *Quia vir reprobus* de 1329, el *dominium* de Dios sobre la creación era análogo al *dominium* humano sobre las posesiones terrenales, de modo que la propiedad privada se convertía en derecho natural. Más aun, el derecho de propiedad y de uso estaban inextricablemente unidos el uno con el otro. Las distintas sectas cristianas denunciarían las prerrogativas que esa doctrina confería a la Iglesia, así como la ostentosa acumulación de riquezas y la corrupción que ésta mostraba.

En contra de la bula papal, los Franciscanos defenderían la distinción entre el derecho de uso y el de propiedad, tal como hemos señalado hace unas líneas. Desde su perspectiva, el uso común de las propiedades de los pueblos debía responder al mandato divino de la autopreservación expresado por la ley natural. Sin embargo –esto es lo interesante aquí–, la adquisición o el uso particular de esas propiedades para el autosostenimiento, no implicaba necesariamente la existencia natural de la propiedad privada³⁰. Los Franciscanos, a la vez que defendían que el derecho natural a la existencia debía respaldarse en el derecho de uso sobre los bienes externos, también contemplaban un uso limitado sobre los mismos (al no reconocerse como un derecho de posesión exclusiva), cuyo ejercicio no podría excluir ni entrar en conflicto con el uso sobre los mismos por parte de terceros.

En 1328 Guilleromo de Ockham defendería los Franciscanos ante el despotismo papal al reclamar el derecho natural común a todos a usar los recursos necesarios para cumplir el mandato natural de la autopreservación. “Los frailes tienen un derecho, llamado un derecho natural”. Ockham identificaría los límites del poder papal para tratar de embridar su despotismo. Por ello, recordó que el gobierno justo debe preservar el bien común en el que todos deben disfrutar de “los derechos y libertades concedidos por Dios y la naturaleza”³¹. La suya es una gran innovación en la tradición del derecho natural al usarlo, por vez primera, para oponerse al absolutismo papal. Más de un siglo después, sería el alemán Thomas Müntzer (1489-1525) –el “teólogo de la revolución” al decir de Ernst Bloch (1968)– quien en las revueltas de 1524, defendería el derecho de los campesinos a proteger sus propiedades comunes empleadas para asegurarse su propia existencia y reproducción social. Sin embargo, el periodo comprendido entre finales del siglo XIV y la primera mitad del siglo XV, significaría el eclipse de la tradición iusnaturalista clásica, aunque un nuevo fenómeno histórico –la colonización de América y el esclavismo– estaba llamado a reavivarla.

Mientras la idea del derecho natural en el mundo antiguo estaba impregnada de un fuerte sentido positivo y práctico, no sería hasta el periodo feudal que la discusión pivotaría hacia preceptos asociados con la voluntad divina. Por el contrario, el siglo XVI representó un vuelco en el debate que ahora se ocuparía de la adecuación de estos preceptos divinos a la realidad concreta

29 “En caso de extrema necesidad, todas las cosas son comunes y, por lo tanto, no parece ser pecado si uno toma algo que pertenece a otro, porque la necesidad lo hace común”, de Aquino, (1999, II, II. §66, 7).

30 Para la relación entre la apropiación privada y la adquisición común originaria del suelo, véase Bertomeu (2004).

31 Las citas de Ockham provienen de Tierney (2001: 9).

y particular del hombre. Los autores tardomedievales emplazaron el individuo en el centro de su atención metafísica y filosófica, y es a partir de la emergencia de este principio que aparecen los códigos jurídicos de inspiración iusnaturalista. Entre los siglos XVI y XVII, la preocupación por la legitimidad de las formas de acceso y de apropiación abandona el carácter más práctico y empírico del mundo clásico, para devenir un derecho consustancial a la naturaleza del hombre, a la “humanidad de su humanidad” (Gauthier, 1992: 44).

Incluso el absolutista Hugo Grotio (1583-1645), al definir este derecho natural a la apropiación, no partiría tanto de Dios como del conjunto de individuos, de la humanidad toda. Esto remueve la concepción del derecho exclusivamente divino prevalente hasta la fecha e influirá, un siglo más tarde, en la idea de la autopropiedad lockeana³². La estela del pensamiento lockeano es un punto fundamental en el devenir del republicanismo revolucionario de finales del siglo XVIII y por ello se abordará en el siguiente apartado. Lo que interesa destacar es el hecho que el marco conceptual lockeano operó como resorte para esta filosofía republicana y revolucionaria (y particularmente para el desarrollo del derecho natural y del derecho de propiedad que esta impulsó), al vincular el legítimo ejercicio del derecho de apropiación sobre bienes y recursos, con el imperativo iusnatural del derecho y la obligación a la autopreservación.

2.3. Propiedad, iusnaturalismo y emancipación

Como vimos hasta aquí, el rol que jugó la tradición del derecho natural desde finales del siglo XV y durante todo el XVI, fue fundamental para comprender la configuración del pensamiento republicano moderno. En esta línea, cabe mencionar que la tradición republicana clásica inserta en la Ilustración europea, prescindió de la idea del derecho natural. De hecho, no encontramos referencia alguna a esta idea desde finales del periodo feudal hasta el Renacimiento.

Desde Marsilio de Padua hasta Nicolás Maquiavelo, los autores de la época estarán más ocupados en dar respuesta a los nuevos desafíos políticos: desde las tensiones generadas por la parcelación de la soberanía, el despotismo de las monarquías absolutas y los poderes privados de los señoríos feudales, hasta el poder creciente del papado y sus rivalidades con los gobiernos seculares. Señala Domènech que los autores renacentistas se interesarán más por cuestiones genuinamente clásicas, como la naturaleza constitucional y las diferencias entre las repúblicas democráticas, oligárquicas y mixtas (*politeias*), que no por las sutilezas de un derecho natural, presuntamente preexistente a todo orden civil o político (Domènech, 2008: 21-22).

En el derecho romano existía una distinción entre el derecho civil de ascendencia natural (*ius civile*) y el derecho de gentes (*ius gentium*). Para su codificación jurídica, habría sido impensable justificar la esclavitud mediante el derecho natural, pues era una institución regulada por el *ius gentium* que regía el derecho internacional, los tratados de guerra y los acuerdos de paz entre los pueblos³³. A diferencia de esta concepción romana, la teología y el derecho canónico dominante

32 Para una aproximación a la concepción de la autopropiedad lockeana, véase: Mundó (2005 y 2015).

33 Un Saint Just muy perspicaz, mostraría la que fue siempre la opción del pensamiento emancipador. “Entre los

desde el siglo I de San Agustín, sostendrían que el *ius gentium* estaba inscrito en el derecho natural. Por eso pudieron justificar la práctica de la esclavitud respaldada por este derecho natural de ascendencia divina. Por eso San Pablo sentenció que “todos los poderes que existen son ordenados por Dios”, mientras que su *Epístola a los efesios*, llegaba a amenazar a los esclavos si no obedecían sus dueños “como a Cristo”³⁴. La filosofía cristiana de inspiración paulina se basó, sobre todo, en la función del pecado original y en la separación del hombre de la naturaleza como argumentos de partida. Se imponía así la lógica del *ius gentium* por encima de la iusnaturalismo clásica a la hora de justificar las relaciones de dominación (con las mujeres y los esclavos, por ejemplo) que permearían todo el periodo medieval hasta la era moderna. Es por todo ello que los autores republicanos del siglo XV y XVI no se interesaron por el derecho natural, pues lo asociaban a esta visión paulina. Sin embargo, tal como apuntamos hace unas líneas, ese escenario estaba llamado a transformarse debido a dos fenómenos históricos de primera magnitud.

El primero de ellos fue la colonización de América y la esclavización de los nativos del siglo XVI. La conquista hispánica, el sometimiento y el despotismo con el que se yugularon las poblaciones nativas, reabría el debate entre juristas y filósofos del derecho canónico, señaladamente de España y Portugal. Una nueva idea de los derechos naturales universales aparecía de la mano de autores de la escuela de Salamanca, como Francisco de Vitoria (1483-1546) Bartolomé de las Casas (1484-1566) y luego Francisco Suárez (1548-1617), cuyas tesis encontrarían la oposición de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Fue Bartolomé de las Casas, quien defendió que “todas las razas humanas son una sola”, incluyendo así todos los individuos –también los indios– bajo la estela de los derechos de la libertad, la felicidad, la autodefensa y la constitución de gobiernos mediante el libre consentimiento (Terney, 1997: 274 y ss.)

La influencia de esta nueva filosofía fue fundamental para el republicanismo moderno desde Locke y Kant, hasta los conventuales franceses y americanos del XVIII. Según la interpretación paulina vigente hasta la época, los nativos americanos, igual que los siervos y las mujeres, se hallaban excluidos de la comunidad civil, eran pues extraños al *ius civile*. De acuerdo al derecho romano, eran *alien iuris* sujetos a su emperador, amo o marido del que dependían jurídicamente. Centrifugadas del cuerpo civil, las clases subalternas quedaban a merced de la *loi de famille* definida por Montesquieu³⁵. No obstante, tanto los anabaptistas de Müntzer y los iusnaturalistas

pueblos sólo rige la fuerza, el derecho de gentes”. Por eso, dice, “la corrupción se produce cuando se aplican las leyes que rigen las relaciones entre las sociedades ‘dentro’ de una sociedad (Saint Just, 2006: 129). Para él, igual que para Robespierre, debe distinguirse entre el orden natural y las convenciones sociales. En efecto, “la naturaleza termina donde empieza la convención [...] El derecho de hombres es la naturaleza o la independencia; del ciudadano a ciudadano la posesión; de pueblo a pueblo la fuerza. Si todos los pueblos viviesen en el estado social, las relaciones políticas cesarían entre ellos, no habría ya soberanos, pero al no estar unidos más que por la posesión, establecen entre ellos relaciones políticas o de conservación que no pueden tener consigo mismos” (*Ibid.*: 142).

34 En su epístola recogida en los Nuevos Testamentos, advierte a mujeres y esclavos por igual. A las primeras las condena a la subalternidad civil absoluta; “así como la Iglesia está sujeta a Cristo”, afirma, “también las casadas lo están a sus maridos en todo” (*Ef.*, V, 24). A los esclavos y siervos en general les emplaza a una ocupar una posición similar: “Siervos”, les espeta, “obedeced a vuestros amos [...] como a Cristo” (*Ef.*, VI, 5).

35 En su *De l'Esprit des Loix*, establece que “La esclavitud [...] es un derecho que hace a un hombre dueño absoluto de otro hombre, o a este último propiedad del primero, que dispone de sus bienes y hasta de su vida”. Para él y para el

salmantinos, igual que luego los republicanos franceses y americanos del XVIII, fueron más allá que Montesquieu. La filosofía compartida por todos ellos supuso así una radical innovación dentro la tradición del derecho natural. Primero porque usarán el principio iusnaturalista para reclamar la abolición de la esclavitud. Segundo porque usarán esos mismos principios para reclamar el fin de la *loi de famille*, y con ella, la inclusión a la esfera civil de todas las clases subalternas recluidas hasta la fecha al despotismo (in)civilizado del *oikos* privado³⁶.

La obra de Vitoria y las Casas jugó un papel determinante en esta empresa. El primero está considerado como el principal impulsor de la tradición escolástica europea llamada a dominar el pensamiento europeo del siglo XVI e influenciar por igual a diferentes expresiones del calvinismo y el protestantismo. Vitoria inauguró la discusión acerca de la concepción del *dominium* clásico, insistiendo que el *ius* debía interpretarse como derecho “de” o “para” (*ius ad rem*), interpelando así el concurso de los tribunales civiles a dirimir, también, en el ámbito del derecho natural. La de Vitoria fue una definición objetiva que se opondría al subjetivismo de Gerson y su asimilación del *ius* al *dominium* (Tuck, 1979: 32). Vitoria criticó firmemente esta asimilación del *dominium* con el *ius*, puesto que, siguiendo los preceptos del *Digestum* de Justiniano, el *dominium* y el *ius* se referían a ámbitos distintos. Los que disponen de una posesión o usufructo legítimo, tienen *ius* pero no son *dominis*.

Vitoria, las Casas y el conjunto de la escuela de Salamanca, se sirvieron del marco conceptual del derecho natural para reclamar el respeto por los derechos civiles y políticos de los individuos y los pueblos nativos americanos que, de acuerdo a la tradición paulina dominante en occidente, no eran más que sujetos de derecho ajeno (*alien iuris*) fuera de todo orden civil, y sobre los que podía exigirse el *dominium* respaldado por el ordenamiento divino natural. La respuesta de los salmantinos ante el colonialismo y la esclavitud fue implacable: los hombres, “nacidos igualmente libres”, no pueden ser tratados como esclavos. “La libertad”, reclama Vitoria, “no puede legítimamente ser tratada como objeto de comercio”³⁷. Su concepción se oponía a la de Gerson, para quien la libertad se asimilaba a la propiedad y podía así ser intercambiada como aquella. Para Vitoria, claro está, esto era un sinsentido. Lo curioso es que la justificación de la conquista, el esclavismo y el sometimiento de los pueblos nativos, se fundó también del derecho natural que, de la mano de Juan Ginés de Sepúlveda³⁸, se enfrentaba a la interpretación emancipadora de Vitoria y las Casas.

El segundo fenómeno responsable de la extensión del derecho natural en el siglo XVI y su influencia en el desarrollo del pensamiento republicano moderno, fue la consolidación de los poderosos poderes privados en toda Europa, esto es, los señoríos feudales, las corporaciones y los

grueso de la tradición republicana, “la esclavitud se opone tanto al derecho civil como al derecho natural. ¿Qué ley civil pudiera impedir la fuga de un esclavo, a quien ni alcanzan las leyes, puesto que vive fuera de la sociedad? Solamente podría impedir que huyera una ley de familia, es decir, la ley del amo” (2002, XV, I y II).

36 Señalamos repetidamente en la primera parte de esta investigación, que entre el republicanismo democrático norteamericano y el francés, existió siempre una diferencia crucial puesto que el primero no abogó por la abolición de la *loi de famille*, y que usarían eso, justamente, para justificar su propia tenencia de esclavos.

37 Citado por Tuck (1979: 49).

38 “Estos bárbaros están obligados a recibir al Imperio español [...] esto será todavía más provechoso para los españoles [...] y si rehusan de nuestro *imperium*, podrán verse obligados por las armas, y la guerra, y como hemos declarado con la autoridad de los grandes filósofos y teólogos, ello será justo por ley natural” (Sepúlveda citado por Domènech, 2008: 26).

distintos poderes eclesiástico, el papado y los obispados de los siglos XVI y XVII. El desembridado *dominium* que ejercían estos poderes sobre los bienes materiales (principalmente las tierras) y sobre las personas (el esclavismo), fue duramente criticado por las Casas. “La libertad es un derecho inculcado en el hombre desde el inicio”³⁹. Con esta interpretación forjada en el universalismo de los derechos naturales, las Casas abrazaba la antigua máxima medieval según la cual, “lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos”. La consecuencia de este principio normativo sobre la libertad, la soberanía y el consentimiento de las personas y los pueblos, interpelaba directamente la política imperialista y esclavista. Por eso, las leyes españolas sólo serían legítimas en la medida que fueran consentidas por los pueblos nativos de América. Este principio sería igualmente válido en el interior del país, donde la promulgación de leyes debería contar con la aprobación de la población.

Este principio, fuera en las colonias o en el propio territorio, implicaba también que cuando el derecho natural a la libertad se hallara en disputa, el consentimiento de la mayoría no podría perjudicar el derecho de la minoría (Tierney, 2004: 11). La antigua filosofía del derecho natural derivado de Dios, pasaría así a adquirir una dimensión universal y emancipadora, mediante la justificación iusnaturalista del derecho de soberanía de los pueblos y los sujetos a dirimir sobre su propia libertad, su existencia, su propiedad, su autodefensa y la libre constitución de sus propios gobiernos. En resumen, la nueva filosofía del derecho natural en la estela salmantina, diferenció entre el *ius* o derecho positivo –dependiente del derecho natural– de uso o usufructo, y el *dominium* como el derecho natural de disponer a voluntad de los bienes externos (propiedades inmuebles y también esclavos), incluida la propia libertad. Esta transformación conceptual, el *juristic turn* al decir de MacGilvray (2011: 58-63), reconocería así la necesidad de aplicar restricciones positivas al *dominium* natural al incluir éste en el cuerpo del *ius civile*.

Las doctrinas franciscanas y salmantinas tuvieron profundas implicaciones para las relaciones jurisdiccionales entre las diferentes instituciones de la Iglesia y del Estado, sobretodo, por el ejercicio de los derechos de uso y apropiación sobre bienes y recursos externos que ambos poderes se disputaban. Para la nueva filosofía, tanto el Papa como los monarcas, no eran más que meros administradores o agentes fiduciarios de las propiedades naturalmente dadas al hombre (Pinheiro, 2016). Ya vimos que la nueva filosofía del derecho natural, insistía en diferenciar la propiedad de la posesión, negando así que existiera un derecho –secular o eclesiástico– que reclamara el *dominium* sobre las propiedades dadas por Dios a toda la comunidad por igual.

Fueron los países donde prevaleció más la estructura feudal de la soberanía parcelada, como Inglaterra, donde la idea de la propiedad feudal en la forma del *dominium* exclusivo y excluyente tuvo mayor arraigo. Las disputas sobre las relaciones y los límites jurisdiccionales de los distintos poderes seculares y eclesiásticos, marcarían el devenir político del siglo XVI, del mismo modo que sus disputas alrededor de sus derechos y prerrogativas sobre el uso y la apropiación, marcarían el debate jurídico y filosófico acerca de la propiedad en el mundo moderno. Como veremos en el cuarto subapartado, el iusnaturalismo antiabsolutista y antiesclavista salmantino teñirá el pensamiento político de los dos siglos posteriores, particularmente, la concepción de los derechos de propiedad del moderno republicanismo de finales de siglo XVIII.

39 Citado por Tierney (2004: 11)

2.4. Republicanismo, iusnaturalismo y modernidad

En los países continentales de mayor tradición feudal y consuetudinaria, como Francia, prevaleció un sistema de propiedad simultánea o *bundle of rights* (Wood, 1988; Wood, 2008a). Su doctrina jurídica se funda en la costumbre y la realidad empírica del sistema de la soberanía parcelada. Por eso los derechos de propiedad allí están diseñados para ser compartidos y que un mismo recurso pueda hallarse sujeto a distintos derechos de propiedad reclamados por distintos agentes.

El ejemplo es la tenencia de tierras, donde la superposición de múltiples propietarios –ninguno exclusivo– no niega el beneficio que otros puedan extraer de las mismas. No obstante, con temor y los Códigos civiles napoleónicos, florecerá una nueva concepción del derecho de propiedad de carácter más exclusivista, enraizado en una ortodoxa interpretación del dominio romano. Ahora, los beneficios que un recurso genera son absorbidos por un único titular. No sin pocas tensiones políticas, esta fórmula se acabará imponiendo entre mediados de siglo XVIII y XIX, con el advenimiento del utilitarismo benthamiano y luego de la economía marginalista. Con todo, desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, la concepción jurídica (y política) de la propiedad se ha ido configurando de acuerdo a la confrontación entre estas dos nociones del derecho, una más compartimentada y difusa, la otra de carácter más exclusivista.

Es desde la compleja codificación jurídica romana de los derechos de propiedad, que deben entender los procesos de conquista de las tierras coloniales del siglo XVI y luego su ulterior privatización y alienación durante los siglos XVIII y XIX. Como apuntamos más arriba, la tradición del *ius gentium* romano presente en la ley inglesa permitió que los nuevos territorios conquistados fueran codificados como *res nullia*, susceptibles de ser apropiados de acuerdo a la soberanía de la Corona. Más tarde, esas tierras serían distribuidas y privatizadas mediante pequeñas rentas entre cargos militares y administrativos, nuevos colonos arrendatarios, y entre los monopolios comerciales globales como las compañías británicas y holandesas de las Indias Orientales y las españolas y francesas de las Occidentales (Domènech y Bertomeu, 2015: 8).

La nueva propiedad colonial española, holandesa y continental, fue distribuida y privatizada de un modo no estrictamente capitalista. Por ejemplo, como señala Ellen Meiksins Wood (2012: 88), los nuevos territorios españoles se distribuirían y explotarían mediante acuerdos entre los *conquistadores* y los *encomenderos* facultados para subyugar y esclavizar cuantos nativos fueran necesarios para mantener los feudos del rey en ultramar (encomienda). En el caso de las colonias americanas, la tierra fue distribuida y privatizada de un modo más prototípicamente capitalista en beneficio directo de los nuevos colonos después, claro está, de aplicar una política de exterminio de las poblaciones autóctonas. La mayoría de nuevos colonos ingleses se convertirán en pequeños agricultores independientes (*freeholds*), sobre todo en el sur. Otros, en pequeños fabricantes cuya mano de obra engrosarán los inmigrantes, agricultores expropiados por las primeras dinámicas protocapitalistas del industrialismo europeo.

El inglés es un caso particular de la adaptación de la ley romana a la realidad económica del mundo moderno. Contradiciendo la creencia estándar⁴⁰, Roma no sólo destacó por su derecho

40 Para Paschal Larkin, esta tradición jurídica inglesa de herencia romana marca el inicio del “individualismo” que

civil privado, sino también por una ingente doctrina sobre el derecho de propiedad pública y común⁴¹ que heredaría la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII. Esto es importante, pues cuestiona la idea de la propiedad “como el derecho por el cual una persona dispone de un bien material de forma absoluta” (Xifaras, 2004: 8). Esta definición fue la empleada en 1765 por el jurista inglés, William Blackstone, y que luego haría suya el liberalismo doctrinario del primer tercio del siglo XIX.

No hay nada que excite tanto nuestra imaginación y que suscite tanto apego del conjunto de la humanidad como el derecho de propiedad; o ese *dominio exclusivo y despótico que cada hombre ejerce sobre las cosas externas del mundo*, excluyendo por completo a cualquier otro individuo del universo⁴².

Es paradójica la defensa de un dominio “exclusivo y despótico”, pues la legalidad romana –y consecuentemente la Inglesa–, no sólo reconoció el solapamiento de distintos regímenes de propiedad pública, común y particular, sino que además sometió el ejercicio de esos derechos a multitud de restricciones jurídicas⁴³. La existencia de ese cuerpo jurídico cuestiona el carácter “exclusivista” de la propiedad liberal-blackstoniana, del mismo modo como las limitaciones legales al ejercicio de ese derecho, contradicen la supuesta naturaleza “absoluta” del mismo.

Lo particular del pensamiento republicano fue la innovadora manera en que adaptó el marco jurídico-político de raíz clásica al mundo del siglo XVII y XVIII que, ciertamente, poco tenía que ver con la teoría blackstoniana. Para entender la propiedad de Jefferson y de Robespierre, es importante el caso inglés, donde el pensamiento iusnaturalista se habría mezclado con la teoría

debería consolidarse con la Revolución francesa y el desarrollo del industrialismo (Larkin, 1969: 104).

41 Como vimos con los códigos del *Digesto* y según la legalista Carol M. Rose, la ley romana reconocía un mínimo de cinco regímenes de dominio público: *res nullia* (bienes y activos no apropiados por nadie), *res communes* (recursos naturales de uso abierto), *res publicae* (propiedades públicas sancionadas por ley), *res universitatís* (propiedades públicas de agrupaciones municipales, gestionadas y explotadas por distintas corporaciones públicas y privadas autorizadas por ley) y *res divini iuris* (bienes y recursos no apropiables por considerarse de origen sagrado) (Rose, 2003: 96-119).

42 Blackstone (1897, II, I). Cursivas añadidas. Es curioso que sea él mismo quien alerte de indagar en el particular origen de esos derechos de propiedad: “Satisfechos como estamos por la posesión”, admitía, “tenemos cierto temor a rastrear los medios por los que ésta fue adquirida, como si temiéramos la existencia de algún menoscabo en nuestro derecho [...] La investigación de esos asuntos, podría argüirse, sería improductiva e incluso podría resultar problemática para la vida en común. Es preferible que el conjunto de la humanidad obedezca las leyes cuando están ya vigentes, sin pretender escudriñar demasiado a fondo las razones por las que se promulgaron” (*Ibid.*). En una carta John Tayler del 26 de mayo de 1810, Jefferson se refería a Blackstone de un modo no muy amigable: “Parece que reina la opinión de que Blackstone es para nosotros como el Corán para los mahometanos, que todo lo necesario se encuentra en él y que lo que no se encuentra en él no es necesario” (Jefferson, 1999: 182).

43 Las limitaciones más importantes al derecho de propiedad vienen marcadas por la existencia de distintas formas de servidumbre (tierras, fundos, pastos, aguas, etc.) todas indivisibles. “La institución de la servidumbre (*servitus*) permite que un fundo ‘se aproveche’ de los servicios de otro, tiene así sus límites: aunque se puede decir que un fundo es libre, no hay, obviamente, un *status libertatis* de los fundos”. Por otro lado, las restricciones sobre la propiedad privada estaban motivadas o por el interés particular o por el público. Por interés particular, como ya vimos, se impone poder recolectar bellotas del suelo del fundo del vecino, la limitación a 15 pies de altura los árboles del vecino, que las tierras más bajas reciban el agua de las calanizaciones municipales, etc. Por interés particular, es difícil afirmar que existiera una fórmula como la moderna expropiación forzosa por utilidad pública, pero sí casos importantes de expropiación forzosa, sobre todo, por la regulación del “*aquaeductibus*” que fecha del siglo II anE. (Miquel, 1992: 171-5; 216-19).

revolucionaria desde inicios del siglo XVII. En 1610, el abogado Sir Edward Coke reclamaría la *common law* inglesa ante el despotismo del monarca y el parlamento⁴⁴. De allí saldrán los argumentos para exigir el control judicial y constitucional de ambas instituciones. Por eso cuando Carlos I se ve forzado a pedir nuevos préstamos al Parlamento para financiar la guerra con Escocia, el conflicto aumenta. Hacia 1640, justo antes de la *Commonwealth* de 1649, serán los *dissenters*, *Diggers* y *Levellers*, quien defenderá la soberanía y la inalienabilidad de los derechos individuales y del pueblo frente una monarquía absoluta y un parlamento que erosionaba esos mismos derechos. No en vano ambos grupos los integraban las clases trabajadoras, artesanas, aprendices y campesinas, muchas de las cuales habían servido en el *New Model Army* de Cromwell. Dos textos son ilustrativos de la contienda. El primero de 1646 es *An Arrow Against All Tyrants* de Richard Overton, donde decía:

A todo individuo le es dada *una propiedad individual por naturaleza que no debe ser invadida ni usurpada por nadie*. Cada uno, para que pueda ser él mismo, *debe ser propietario de sí mismo, nadie más que él puede serlo*; y no puede ni por un segundo presumir de privar a otros sin una manifiesta violación y afrenta a los mismos principios de la naturaleza y las normas de la equidad y la justicia. Ningún hombre tiene poder sobre mis derechos y mis libertades, ni yo sobre los de ninguno [...] si lo hago, soy un invasor en el derecho de otro hombre [...] *Porque por naturaleza todos los hombres nacen iguales e igualmente con igual propiedad, libertad*⁴⁵.

El segundo texto, *The Agreement of the People*, fue presentado por los *levellers* en los Debates de Putney al año siguiente y redactado por su dirigente, John Liburne. Allí se dibuja un programa a favor de la soberanía popular y la democratización mediante dos principios. Primero, ampliar el sufragio e incluir los arrendatarios *yeomanry*, pequeños comerciantes y tenderos, mercaderes y artesanos no corporativizados, así como las tropas parlamentarias (cerca de 20,000 efectivos), cuyo estatuto previo era de asalariado o mendigo⁴⁶. Por eso el *agreement* también reclamará la protección del derecho al trabajo y una cierta asistencia a pobres y desvalidos. El segundo principio exigía profundas medidas en política económica⁴⁷. Aunque algunos *levellers* defendieron

44 Decía Coke que “Ningún hombre será desposeído, es decir, no será puesto fuera de sí mismo, o despojado de su propiedad, tierras o inmuebles, o de sus libertades o costumbres libres, es decir, de sus derechos y libertades que le pertenecen por libre derecho de nacimiento; a menos que sea mediante juicios legales, es decir, del veredicto de su igual o por las leyes de la tierra por el debido curso y proceso de las leyes”. Citado por Wood y Wood (1997: 128).

45 Overton (2004: 55). Cursivas añadidas

46 de Francisco (2003a: 36) resalta que no pocos defensores del republicanismo más o menos democrático y la soberanía popular recurrieron a la propiedad para fijar “límites a la determinación del *demos*”. Liburne rehusó incluir a sirvientes, mendigos y jornaleros. Petty, otro destacado *leveller*, explica el motivo: “Considero que la razón por la que excluimos aprendices, sirvientes o mendigos, es porque dependen de la voluntad de otros hombres y deberían temer desagradar(les) [...] están incluidos en sus amos” (Citado por Macpherson, 1962: 123). Este es también la razón del republicanismo clásico: su situación económica les obliga a depender de otros a quienes deben “venderse como esclavos”. Por ello dependen civilmente de aquellos, por lo que serán excluidos de la *polis*, la *civitas* o la sociedad civil.

47 Liburne (2004: 168-78). El radicalismo inglés hizo suyo el programa republicano, al que añadió notables innovaciones, como la necesidad de embridar al poder político –el nuevo estado– y reclamar la función de aquél como agente fiduciario del verdadero soberano, el pueblo. Veremos esto en la tercera parte de esta investigación.

un igualitarismo estricto, Liburne nunca fue tan lejos. La economía política *levellers* embragaría así con el programa republicano-democrático de la antigüedad: abolición de los diezmos, cancelación de servitud y encarcelamiento por deudas, redistribución de tierras y fin a las expropiaciones de la pequeña propiedad privada agraria y de los cercamientos de tierras comunales.

El otro grupo autoconsiderado los verdaderos igualitaristas, fueron los *Diggers*. Su jefe, Gerard Winstanley, reclamaría una *commonwealth* cooperativa con la propiedad común de todos los recursos y medios de subsistencia. “Nadie debe tener más tierra”, sentencia, “de la que puede cultivar solo o de la que trabaje en armonía con otros comiendo el pan común [...] sin abonar ni recibir remuneración”. Thomas Rainborough fue quien mejor sintetizaría el núcleo del republicanismo-democrático de ascendencia iusnaturalista salamantina: “el más pobre de Inglaterra debe vivir una vida como la del más rico y por ello [...] todo hombre que haya de vivir bajo un gobierno, debería primero, por su propio consentimiento, ponerse bajo ese gobierno”⁴⁸. El consentimiento no sólo se refiere al mecanismo político para garantizar el derecho natural y universal a la soberanía, sino también la necesidad de limitar el derecho de propiedad privada para garantizar ese derecho. Poco después, sería James Harrington (1611-1677) en *The Commonwealth of Oceana* de 1656, quien exigiría un constitucionalismo mixto como mecanismo para salvaguardar la República, no tanto de las presiones democráticas, sino de la corrupción monárquica y oligárquica. Debía limitarse el derecho de propiedad (tierras y dinero) para asegurar la *commonwealth*, la república de pequeños propietarios libremente asociados. Recuérdese, “el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo”, luego “el que vive por su cuenta puede ser un hombre libre” (Harrington, 1992: 269).

Con la *Glorious Revolution* de 1688, emerge la influyente figura de John Locke. Lo particular es que su obra se ha convertido en el lugar común para referenciar el origen del individualismo, del liberalismo y hasta del capitalismo⁴⁹. La concepción de la libertad y de la propiedad que se le imputan entroncan así con el ideal del “individualismo posesivo” de Macpherson (1962) y con la “revolución del individualismo” de Larkin (1969) asociadas con la actual sociedad de mercado. Debido a esta sesgada interpretación, la concepción de la propiedad de Locke pasa por ser homologable a la blackstoniana, como el derecho exclusivo y excluyente sobre un bien externo. Su obra seminal, los *Two Treatises of Civil Government* de 1689, representa un alegato contra las formas del gobierno absolutista y, consecuentemente, contra su concepción de la propiedad. Para entender su posición debe repararse en su contexto histórico y en la herencia iusnaturalista recibida por el conjunto del movimiento revolucionario de entonces. Para Locke, siguiendo los principios del derecho natural, toda persona tiene el derecho natural a su propia preservación y que ejerce a través del derecho a abastecerse de aquellos recursos necesarios para garantizarse la subsistencia, así como el derecho a la autodefensa en caso de opresión.

El derecho de autopreservación es inalienable, no sólo por parte de terceros, sino por parte del mismo titular⁵⁰. La obra de Locke es fundamental en el desarrollo de esta nueva doctrina del

48 Ambas citas provienen de Pisarello (2011: 55).

49 La voz “liberal” se usaría por vez primera de forma escrita en 1811-1812 con las Cortes de Cádiz de la mano de diputados como Agustín Argüelles o Alcalá Galiano, esto es, más de un siglo después de la muerte de Locke.

50 La diferencia actual es que “desde que la esclavitud fue abolida, está prohibido capitalizar el valor económico humano. Un hombre ya no es libre de venderse a sí mismo; debe alquilarse por un salario” (Samuelson y Nordhaus,

derecho natural gracias a dos grandes innovaciones. La primera se encuentra en su defensa de la soberanía política que reside en cada individuo, un principio natural que evidentemente contradice el sistema de la monarquía absoluta. Puesto que los ciudadanos son los verdaderos depositarios de la soberanía política, sólo ellos tienen el poder de ceder o delegar su soberanía en un tercero fideicomisario (*trustee*) que podría ser un monarca, un parlamento, o un régimen mixto. En el supuesto que este agente delegado rompiera el acuerdo o el contrato (el fideicomiso) por actuar de modo despótico, tiránico o usurpador, el primero tiene todo el derecho a romper el acuerdo, y así, a recuperar su soberanía incluso a través de la fuerza si fuera necesario.

Por lo tanto, dentro de la tradición del derecho natural, Locke adopta una postura mucho más delegacionista en comparación con las posturas más alienistas de otros autores como Grotius y, por supuesto Puffendorff, para quien del mismo modo que un individuo puede transferir sus bienes mediante convenciones y contratos, igualmente puede despojarse de su libertad en favor. Siguiendo los preceptos de las Casas y Vitoria frente al esclavismo europeo, los derechos y obligaciones subsumidos en la ley natural de Locke, justificarán la adhesión al derecho de asistencia revolucionaria de cualquier minoría oprimida. Esta aportación será determinante en la ulterior eclosión del republicanismo revolucionario de Jefferson y de Robespierre y del resto de los jacobinos. Volveremos sobre ello en el tercer apartado de esta investigación.

La segunda aportación lockeana es la defensa de la preservación de la humanidad como la “ley fundamental de la naturaleza”. Los *Two Treatise* (2003) establecen que la autopreservación no es sólo un derecho individual, sino de la humanidad (II, 135). De esta ley natural se derivan dos tipos de poderes. Primero, preservarse a uno mismo y los demás mediante el ejercicio negativo del poder político ante quienes quebranten ese derecho –no apropiarse de lo que pertenece a los demás (II, 26)–. Este principio normativo sustenta medidas políticas de carácter antiacumulatorio, como veremos en el derecho natural revolucionario francés. El segundo, preservarse uno mismo y los demás implica protegerse de la hambruna con el ejercicio positivo del poder político en la esfera de productiva (II, 129-30). Si los individuos –la humanidad– tienen el derecho y la obligación de autopreservarse, deben tener entonces el derecho a “comer, beber y beneficiarse de todo aquello que la naturaleza dispone para su subsistencia”. Luego, el mundo “es dado a la humanidad en común” (II, 25). Esto desafía la lógica de la tradición iusnaturalista medieval, según la cual no existe propietario específico del mundo (*res nullius*), y por eso es lícito que cualquiera pudiera apropiarse de él. Este principio respalda medidas antialienatorias y la limitación del derecho de propiedad privada. De ello se desprende que la propiedad posee una cualidad no exclusivista a la que nos referimos como la “función social” de la propiedad republicana (Simon, 1991; Sunstein, 1997)⁵¹.

Por ahora, valga destacar que, para Locke, el derecho de propiedad forma parte de un conjunto de derechos constitutivos (no sólo instrumentales) que obedecen el mandato natural de la autopreservación. Esto aleja a Locke de la concepción medieval de Dios como el único *dominus* de todas las cosas, incluidos los seres humanos, que sólo son “libres para usar” esas cosas pero no para poseerlas (I, 39). Aunque Locke mencionara que Dios es “el único señor y propietario”

2010: 34).

51 Ambos párrafos son deudores de Mundó (2015).

de todo el universo, añadiría que, en estado de naturaleza, el hombre es “dueño de su persona así como de sus posesiones”. Por ello, dentro la compleja tradición iusnaturalista, la obra del inglés defiende la igualdad (o la reciprocidad) de la libertad natural frente a las teorías de la sujeción natural de Pufendorf, Hobbes o Filmer, por citar sólo algunos ejemplos dispares.

Sin embargo, la de Locke no debería confundirse con concepción liberal de la libertad humana, entendida como la simple ausencia de interferencias. Muy al contrario. Establece límites y restricciones dado que “el estado de libertad” natural no es un “estado de licencia” en el que el hombre “tenga una libertad incontrolada a disponer de su persona o sus posesiones” [...] ya que no dispone de la libertad de destruirse a sí mismo [...] (II, 6). En consecuencia, será ilícito para el hombre venderse a sí mismo como esclavo –en un supuesto contrato de servitud *libremente* firmado– puesto que uno no tiene un derecho de propiedad ilimitado sobre sí mismo. En la doctrina lockeana de herencia iusnaturalista y republicana (contrariamente a lo sostenido por el ulterior utilitarismo del siglo XIX), la propiedad no necesariamente entraña un derecho exclusivo y excluyente sobre un bien externo. Más bien tiene que ver con la condición del *dominium* que, simultáneamente, puede entenderse como propiedad (*ownership*) o como dominio (*mastery*). De este modo, la posesión de bienes externos debe presuponer necesariamente del dominio o la propiedad sobre uno mismo. En efecto, para el republicanismo igual que para Locke, sólo el sujeto que es *sui iuris* –sólo aquél que es independiente y por ello dueño de sí mismo– puede poseer bienes en un sentido legal o jurídico del término. Los que no conformaran la *civitas* romana, los excluidos de la sociedad civil son, por definición, individuos sin personalidad jurídica propia o *alien iuris*.

En resumen, la noción republicano-lockeana de la inalienabilidad de la autopropiedad humana guarda profundas implicaciones para la acción política positiva. Puesto que la alienación de la propia libertad –la alienación de uno mismo– presupondría la extinción de la misma condición de ciudadano libre –esto es, la extinción última de la sociedad civil–, la república queda entonces legalmente facultada, y aun obligada, a interferir en la libertad individual del ciudadano en el punto en que esa libertad le predisponga a poner en riesgo el bien de la misma república⁵². En otras palabras: uno no puede alienar aquello que justamente lo habilita en su capacidad de hacer acuerdos o contratos. Someterse libremente al poder arbitrario o despótico de otro implica perder la condición de ciudadano libre y, por ello, la propia facultad jurídica. Por ello, la supuesta libertad ilimitada sin restricción ni interferencia alguna es un sinsentido: sin poseer la condición de ciudadano libre, uno no está facultado para realizar acuerdos o contratos jurídicos.

Cabe atender a la inalienabilidad de la libertad republicana para abordar la filosofía normativa lockeana de la propiedad y la apropiación de bienes y recursos externos. Pues el *lockean proviso*, al decir de Nozick (1974), dista mucho de ser la justificación normativa de la apropiación de tipo liberal-capitalista. De acuerdo a su teoría, la legítima “apropiación privada de cualquier parcela [común] de tierra” no debe causar perjuicio sobre terceros y “debe dejar tanto y tan bueno”

52 Según la definición de la libertad republicana que empleamos, la república “no tolerará que X aliene su libertad o su vida (que se venda o se regale voluntariamente como esclavo...) ni permitirá que aliene otros derechos constitutivos de su libertad (ciudadanía, sufragio, su misma vida) y consiguientemente perseguirá de manera activísima (*positivísima*) por la vía publico-penal cosas como contratos privados, “libremente” consentidos por las partes, de esclavitud, de asesinato o de compra-venta del derecho de sufragio” (Domènech y Bertomeu, 2005: 69).

como lo que había antes de la apropiación (II, 33). Aquí se halla de nuevo la función o el valor que, según los clásicos republicanos, siempre tuvo el trabajo sobre la legitimación de las distintas formas de apropiación y de posesión. Pues, para Locke, la apropiación legítima de un recurso externo requiere del concurso del trabajo personal en la producción del mismo (*labour mixture* o la combinación del trabajo y los recursos externos). Pero Locke “advierte que la mayoría de nuestros actos de apropiación no dejan tanto e igual de bueno del objeto apropiado” (Mundó, 2005: 194). Esto reafirma el principio antiacumulatorio por el cual nadie debe poseer más bienes o recursos de los que pueda usar antes de que perecieran o se estropearan. Decía Locke (II, 31):

La misma ley natural, que por estos medios nos proporciona propiedad, también restringe esa propiedad. ‘Dios nos ha dado todo esto en abundancia’ [...] Pero ¿en qué medida nos ha sido dado? Para disfrutar. En la medida en que uno se beneficie antes de que perezca, tanto más trabajo deberá dedicar a una propiedad: todo lo que sobrepase esto, es más de lo que le corresponde, y pertenece a otros.

En sintonía con la republicana, la teoría lockeana es difícilmente compatible con prácticas como el trabajo asalariado (ya que no observa la cláusula de la inalienabilidad de la libertad y la autopropiedad), y con la colonización y el esclavismo (que no observaban ni la cláusula de la antiacumulación, ni la de la soberanía individual). De igual modo, su concepción de la propiedad privada se aleja del derecho exclusivo y excluyente blackstoniano preconizado por el liberalismo doctrinario decimonónico y por el liberalismo del siglo XX. Su concepción es distinta y puede sintetizarse tal como sigue. En primer lugar, la propiedad de cualquier bien o recurso básico es pública. De este modo, lo que usualmente entendemos por “propiedad privada” no sería más que la apropiación privada de la primera en forma de relación fiduciaria (fideicomiso) entre principal y agente. Por ello, el propietario privado de un recurso externo es el agente fideicomisario o *trustee* de la propiedad común de toda la humanidad soberana fideicomitente o *trustor*. La concepción de la propiedad lockeana se encuentra en plena sintonía con la tradición del derecho consuetudinario medieval y de la ley romana, particularmente, de la figura del *ius communis*⁵³. Neal Wood (1983: 38-9) ofrece una ilustrativa síntesis de la concepción de la propiedad lockeana, al afirmar que

La pertenencia a la sociedad política significa poner a uno mismo y su propiedad bajo la jurisdicción del gobierno. El derecho de propiedad entonces se convierte en un derecho civil bajo la ley civil –garantizado por la ley natural. La propiedad sin embargo, no es un derecho absoluto ni incondicional. Locke nunca abogó por una política de *laissez-faire*. La propiedad en la sociedad política se halla sujeta a regulación del bien público que se define como la igual preservación de todos. Esto es así porque la ley natural fundamental, la preservación de la sociedad, tiene prioridad sobre la autopreservación. El gobierno tiene el derecho y el deber de ejercer control sobre las vidas y las propiedades de los ciudadanos, si esto se hace con su consentimiento y para el bien público, de acuerdo con la norma de la ley natural. Ninguna medida en relación a la propiedad puede ser tomada legítimamente si empobrece los ciudadanos.

53 Véase nota 22.

Será el despotismo monárquico inglés y el feudalismo francés los que romperán este pacto o relación política fiduciaria con su pueblo. Las monarquías europeas del siglo XVIII, abandonarán su condición de *trustee*, “en reveldía” contra su principal o pueblo soberano. La desembridación del agente –el despotismo monárquico– se convertirá así en uno de los primeros resortes de la filosofía y la práctica revolucionaria del republicanismo francés y norteamericano⁵⁴.

Hacia mediados del siglo XVIII el crédito y la deuda son ya una parte indispensable de las finanzas públicas. La especulación sobre la deuda y las divisas crea estragos. La nueva sociedad está condenada a la corrupción inherente a las nuevas formas de acceso a la propiedad (asalarización y financierización), a los nuevos actores económicos (*moneyed factions*) y a la política crediticia. Este es el panorama que dibuja el pensamiento de raíz clásica de entonces: la deuda pública engorda las arcas del Estado que invierte en ejércitos y administración burocrática. Los ejércitos llevan a la guerra y el Estado burocrático alienta el clientelismo entre funcionarios y representantes.

Esto potenciará la aristocracia “artificial” que oligarquizará el Estado y lo desembridará de las responsabilidades que, como agente fideicomitente, debería desempeñar. Por eso Jefferson cree que la economía es la “primera virtud republicana” y la deuda “el mayor peligro a temer”⁵⁵. Estas transformaciones terminarán por desplazar el pensamiento clásico y de la filosofía del derecho natural. “Háblese de utilidad y se convencerá al individuo de que debe someterse a coerciones, a fin de que el interés de cada uno pueda ser artificialmente identificado con los intereses de todos. Háblese de derecho natural [...] y se invitará a todos [...] a alzarse en armas contra cualquier ley que les disguste”⁵⁶.

2.5. Conclusiones

Tal como hemos visto, la influencia del pensamiento clásico sobre los *founders* norteamericanos y los jacobinos franceses fue notable. Quizás una de las influencias más evidentes fue la no distinción entre las cuestiones de orden político y las de orden económico. Vimos las diferencias entre el *oikos* y la *polis* de la sociedad griega antigua. De acuerdo a Aristóteles, el ámbito doméstico del *oikos* se vinculaba con la esfera de la necesidad y la desigualdad, por lo que el arte de la *eikonomía* haría referencia al uso de los recursos. Por el contrario, la *polis*, hacía referencia al espacio de la libertad y la igualdad –de los ciudadanos y sólo de ellos– y se vincularía más, no tanto con el uso de los recursos, sino con sus formas de adquisición.

A diferencia de Atenas y de la Roma republicana, en el Imperio el espacio civil fue mucho

54 Pennington (1993) analiza las monarquías absolutas como el proceso de fiduciarización del poder político.

55 Jefferson (1903-7, XV: 47). Repárese aquí en la similitud con que Karl Marx advierte el mismo efecto de la deuda pública: “la única parte de la llamada riqueza nacional que entra realmente en posesión colectiva de los pueblos modernos es su deuda pública. [y] se convierte en una de las palancas más vigorosas de la acumulación originaria. [La deuda pública] ha hecho surgir las sociedades anónimas, el comercio de efectos negociables de todo tipo, en un apalabra: el juego de la bolsa y la bancocracia moderna” (Marx, 2007, I: 248).

56 La sentencia pertenece a J. Bowring, agente, discípulo e íntimo de Bentham. Citado por Bertomeu (2010: 61).

más jerárquico y estratificado. Patricios y plebeyos conformarían la civitas romana, pero las diferencias de estatus económico entre ellos desdibujarían la categoría de la ciudadanía y la libertad republicana por penetrar en ellas las nuevas formas de patronazgo y clientelismo, así como una nueva clase de aristocracia de servicios. Más allá de las categorías políticas, nos fijamos en el estatus de la propiedad y descubrimos que el código jurídico romano –desde las XII Tablas al *Digesto* de Justiniano– no sólo desplegó una importante doctrina sobre el derecho civil privado, sino también del derecho público, entre el que cabe destacar un gran desarrollo de la tipificación jurídica de diferentes regímenes de propiedad (privada, pública y común). La diferenciación jurídica y política entre las categorías del *imperium* y del *dominium*, contribuiría a consolidar los límites y diferencias entre estas tipologías de propiedad.

Vimos que la propiedad privada ganó centralidad jurídica, pero ello no significó una “liberalización” económica. Por el contrario, el poder político romano desempeñó un papel fundamental en la asignación privada de recursos y propiedades. Expresado de otro modo, lo que apuntamos es que mientras la propiedad privada dependía del poder político del Imperio, éste, a su vez, reposaba sobre la base de una red de aristocracias terratenientes encargadas de administrar el territorio. El proceso de expansión territorial no hizo más que favorecer esa dinámica, en la que la figura del *ager publicus* jugó un papel central en lo que entendimos como la “propiedad políticamente constituida”. Las reformas de los hermanos Graco entre del 130 al 120 anE y sus mediante antiacumulatorias y antialienatorias, tratarían de revertir la extrema polarización económica que sufría Roma que, como vimos, fue mucho mayor que en la Grecia clásica. Tras el asesinato de ambos, se consolida un sistema de propiedad superpuesta donde la forma de extracción de riqueza no será tanto la posesión directa de la tierra, como la extracción de rentas de la misma. Por ello, hacia el siglo II, la fuerza coercitiva del imperio va reemplazando gradualmente los jornaleros y el pequeños propietario libre con distintas tipologías de arrendamiento, servidumbre y, sobre todo, de esclavitud.

En el segundo subapartado señalamos que el perío medieval transformará el marco jurídico romano respecto la institución de la propiedad. La relación política y los límites del poder entre el *imperium* y el *dominium* se desdibujan y lo que aparece es una “soberanía parcelada” entre el poder del monarca absoluto y los dominios privados de los nuevos estamentos feudales (obispados, corporaciones, señoríos, etc.). Esto conlleva también a una redefinición de las relaciones entre el concepto de la propiedad privada y el poder público que acaba generando una superposición entre los derechos de uso, de propiedad y de posesión en lo que se definió como una pugna entre las instituciones feudales por la redefinición de los límites de sus poderes y jurisdicciones.

El desarrollo de las doctrinas jurídicas canónicas, la herencia iusnaturalista clásica y las presiones populares frente el despotismo absolutista, acaban generando la emergencia de lo que conocimos como la “subjetivación del derecho”. En efecto, algunos de los preceptos iusnaturalistas se encuentran ya en la obra de autores antiguos como Platón, Aristóteles y Cicerón en su acepción más elitista y excluyente. Sin embargo, el derecho natural no aparecerá todavía tipificado en los códigos jurídicos de la época de un modo sistematizado, aunque desde el siglo XII se apalaba a sus principios –como el derecho a la existencia o la resistencia frente la opresión–

de un modo reiterado. Estos principios quajarían en la cultura popular y permanecerían en ella de forma más o menos latente hasta el siglo XVI y XVII. Antes de eso, entre los siglos XII y XIII el derecho natural protagoniza dos innovaciones a nivel jurídico. La primera tiene que ver con su paulatina penetración y sanción por parte de los tribunales civiles. La segunda tenía que ver con el mismo alcance del derecho natural, un debate que estallará a finales del siglo XV con la conquista de América y la esclavización de los nativos.

Apuntamos también que el avance de la filosofía del derecho natural trae consigo un proceso de subjetivación del derecho que, junto a los nuevos preceptos restrictivos y de “permisividad” jurídica contribuyen al desarrollo de los derechos de propiedad medievales. Es en el contexto del siglo XIII que empiezan a aparecer las primeras voces críticas dentro la filosofía del derecho natural de proyección humanista respecto de los derechos de propiedad privada. Tomás de Aquino será uno de los primeros en esta línea al confrontar las demandas de los franciscanos frente a las teorías de la “sujeción natural” promulgadas por el Papa Juan XXII. Según esta teoría, los derechos de uso y de propiedad estarían unidos, desde el momento en que Dios es el dueño de todas las cosas en el mundo. Esa interpretación abre la puerta a justificar la propiedad privada como un derecho natural. Poco después, el testimonio de Aquino es recogido por Guillermo de Ockham que defiende un derecho natural común a todos los hombres a reclamar lo que necesitan para subsistir. Dos siglos después es Thomas Müntzer quien retoma el testigo al reclamar el derecho a la propiedad comunal para los campesinos en revuelta.

Sin embargo, los siglos XIV y XV representan el ocaso de del derecho natural. Desde Padua a Maquiavelo, desde el fin del feudalismo hasta el Renacimiento, no hallamos referencia alguna a este término. Los autores de la época estaban más preocupados por cuestiones clásicas, como el constitucionalismo y la forma de las nuevas repúblicas, la unidad de la soberanía, etc. Por ello, y por la influencia de las teorías de la sujeción natural de inspiración paulina, los republicanos e ilustrados de ese periodo rehusarían fundar sus teorías en los preceptos iusnaturales. Pero igualmente señalamos que ese panorama cambiaría radicalmente entre finales del siglo XV e inicios del XVI debido a dos fenómenos muy importantes: la conquista de América y el esclavismo de los indios, y la consolidación de los poderes privados en la Europa tardofeudal.

Respecto del primero, apuntamos que la Escuela de Salamanca de Vitoria y de las Casas jugaría un papel fundamental en la reordenación de la filosofía del derecho natural de inspiración emancipatoria. Los salmantinos insistirán en asimilar todas las razas humanas señalando su igual derecho a la libertad, la felicidad, la autodefensa y el consentimiento para establecer gobiernos. Eso señala la naturaleza universal del nuevo derecho, una postura que debía entrar en conflicto con la teoría paulina, según la cual, todas las clases dependientes (mujeres y esclavos sobre todo) pertenecían al ámbito doméstico privado regulado por el *ius de famille*, y con la filosofía de autores como Garson que seguían reclamando la asimilación del derecho de uso con el del dominio. Los salmantinos y después de ellos todo el pensamiento republicano y democrático, coincidirá en distinguir ambos conceptos. Es desde allí que arranca la concepción de la propiedad de Jefferson y Robespierre al cabo de más de dos siglos.

El segundo fenómeno para comprender el avance de la filosofía del derecho natural fue la

consolidación de los grandes Estados monárquicos y los dominios privados de los señores, las nuevas corporaciones, los papados, los obispados tardofeudales. El principio de la libertad, la soberanía y el consentimiento entrarían en plena contradicción con las prácticas coloniales y esclavistas de occidente. A su vez, se convertiría también en unos principios de aplicación interna para los propios países europeos. En efecto, la consolidación de las grandes monarquías europeas y de sus burocráticos aparatos estatales, obligarán al pensamiento iusnaturalista y emancipador en general a teorizar los gobiernos (seculares y eclesiásticos) como meros agentes fiduciarios que aquello que Dios ha dado a toda la humanidad en común. Como veremos más adelante, esta teoría de la fiduciarización del poder interpelará no sólo la formación de los gobiernos, sino también la concepción de los derechos de propiedad y, especialmente del *dominium* tardofeudal, pues el ejercicio del derecho de propiedad debe conocer límites, justamente, para salvaguardar los mismos e iguales derechos naturales del resto de personas.

En el cuarto subapartado mostramos que el avance de los siglos XVII y XVIII llevó consigo el conflicto entre una concepción de la propiedad de carácter más parcelado y simultáneo y una más exclusivista o absoluta, entre la “ley natural” de ascendencia paulina y el “derecho natural” de raíz salmantina. La concepción de la propiedad de tipo liberal debería esperar todavía la instauración de los Códigos civiles napoleónicos, el avance del utilitarismo benthamiano y posteriormente de la economía marginalista de las primeras décadas del siglo XIX. Antes de eso, en la Francia de mediados del siglo XVIII, seguía existiendo un sistema de propiedades simultáneas (como las servidumbres romanas) ligadas al régimen de la soberanía parcelada tardofeudal. En las colonias americanas, por el contrario, el desarrollo y la tipificación jurídica de la propiedad seguirían los principios del *ius civile* romano y el derecho consuetudinario de la *common law* inglesa. A diferencia de las “encomiendas” y el *res nullius* español en el nuevo mundo, en las colonias inglesas la distribución de la propiedad seguirá criterios más proto-capitalistas, en el sentido que serán los nuevos colonos quienes se apropiarán directamente de sus nuevas explotaciones agrarias. De este modo, se conformará una gran masa de pequeños propietarios, agricultores y trabajadores libres de las servidumbres tardofeudales francesas y europeas en general.

Señalamos que la tradición de la propiedad parcelada, la existencia de regímenes de propiedad pública, privada y común, así como las numerosas restricciones al ejercicio de los derechos de propiedad privada contenidos tanto en los códigos jurídicos romanos, como en los feudales ingleses y franceses, cuestionaría seriamente la concepción del “dominio exclusivo y excluyente” de William Blackstone que, aun así, se convertirá en el lugar común a la hora de definir el derecho de propiedad todavía a día de hoy. La refutación histórica de la doctrina blackstoniana vendría de la mano de los dissenters i radicales ingleses de mediados de siglo XVII. *Levellers* y *diggers* jugarían un papel determinante en la rearticulación de los principios de la soberanía y la inalienabilidad de los derechos individuales y de los pueblos propios de la filosofía iusnaturalista de carácter humanista. Overton, Liburne, Rainborough y luego Harrington, tendrían un papel muy destacado en la inclusión de dichos principios en sus programas políticos revolucionarios. Así mismo, es John Locke quien más influye en el debate de finales de siglo. Locke es parte de esta tradición en la cual se encuentran la tradición iusnaturalista y la teoría revolucionaria de los *commonwealthmen* ingleses.

La de Locke fue una aportación fundamental, tanto para los dos revolucionarios como para el grueso de la filosofía iusnaturalista del siglo XVIII. Son dos las aportaciones a destacar de su obra. Primero, la defensa de la soberanía política ejercida mediante *trustees* o fideicomisarios del pueblo soberano. La suya es una propuesta “delegacionista” de la soberanía, frente al “alienacionismo” defendido por Grotius, Puffendorff o Filmer. Soberanía y libertad son derechos naturales constitutivos que no pueden ser enajenados. La segunda aportación al derecho natural fue la defensa del derecho a la autopreservación individual y colectiva como “ley fundamental de la naturaleza”. Eso abre la puerta al ejercicio de dos tipos de poderes en las sociedades políticas. Uno que debería actuar negativamente contra los que incumplan estos preceptos naturales –principio antiacumulatorio–, mientras que el otro tiene que ver con el ejercicio del poder positivo de intervenir en la esfera productiva para garantizar el derecho de autopreservación –principio antialienatorio–. Locke abre así la puerta a la concepción de la propiedad social republicana o de la “función social” de la propiedad mucho más próximo al lenguaje jurídico actual.

En síntesis, la de Locke es una teoría fundamental para nuestra investigación, pues estableciendo que “el mundo es dado al hombre en común”, coloca el derecho de la propiedad junto a otros derechos constitutivos (libertad, soberanía, etc.). De un modo muy sintético puede constatar que para el inglés, la propiedad es siempre pública, y lo que entendemos por propiedad privada es simplemente, una apropiación particular de la misma en forma de fideicomiso. Desde este punto de vista, el propietario particular no sería más que el agente o el *trustee* del *trustor* o soberano último. Por otro lado, el famoso *lockean proviso* de “dejar tanto y tan bueno como lo que había antes de la apropiación”, abrirá la puerta a los principios de la inalienabilidad de la libertad y de la propiedad necesaria para la autopreservación, la intervención positiva del Estado para atajar los malos usos de la apropiación particular y limitar los derechos de propiedad, la crítica al trabajo asalariado como una forma de enajenación de la libertad y, por último, el derecho de insurrección como medio para asegurar todos los demás.

Lo que tratamos de mostrar en este subapartado es que la cultura jurídica romana y la filosofía iusnaturalista jugaron un papel determinante no sólo en la configuración jurídica de los derechos de propiedad del siglo XVIII, sino especialmente en la formación de la teoría de Jefferson y de Robespierre respecto de esta institución. Sin entender las formas de la propiedad romana, sin atender a las particularidades de la *res nullius*, sin reparar en el sistema de propiedad simultánea medieval, y más importante, sin analizar el papel de la filosofía del derecho natural de raíz salmantina y lockeana después, será imposible abordar la teoría de la propiedad de ambos activistas.

3. Los fundamentos económicos de la política: la codificación histórica de la propiedad ante la eclosión del republicanismo revolucionario

Para la Francia del siglo XVII y sobre todo XVIII, el problema agrario fue fundamental. El eje de discusión fue la relación entre quienes poseían tierras y quienes las cultivaban, esto es, “entre las clases que producían la riqueza y las que la acumulaban” (Hobsbawm, 2011: 21). En la mayoría de países europeos la situación no era muy distinta. El desarrollo de los mercados agrícolas servía para aumentar las rentas de la nobleza, y junto al encarecimiento generalizado de los precios, las aristocracias explotaban cada vez más su posición política para extraer rentas de la tierra. De hecho, “en toda la Europa continental los nobles expulsaban a sus rivales de origen más modesto de los cargos provechosos dependientes de la corona: desde Suecia, en donde la proporción de oficiales plebeyos bajó del 66% en 1719 (el 42% en 1700) al 23% en 1780, hasta Francia, en donde esta ‘reacción feudal’ precipitaría la revolución” (*Ibid.*: 24).

El campesinado europeo de finales del siglo XVII e inicios del XVIII había perdido buena parte de su condición de servitud, aunque todavía persistieran mecanismos jurídicos y políticos que mantenían ciertas obligaciones y lazos de dependencia feudales (Bloch, 1961: 255 y ss.). Las clases mayoritarias de medianos y pequeños trabajadores agrícolas eran más o menos libres. En el caso que fueran arrendatarios, solían estar obligados a pagar unas rentas (también como parte de la cosecha) al señor feudal. Si por el contrario eran propietarios libres, probablemente se encuentran sujetas a algunas obligaciones: tanto en dinero como en trabajo forzado, vender parte de la cosecha al molino del señor o abonar impuestos al monarca y diezmos a la Iglesia.

En Inglaterra, la gran propiedad privada se encontraba mucho más concentrada que en el continente. El cultivador típico solía ser un arrendatario de tipo medio acostumbrado a operar con trabajo asalariado. Como vimos, debido a la tradición de la *common law* de raíz romana, persistían todavía gran cantidad de pequeños propietarios libres y propiedades solapadas. Cuando entre el siglo XVIII y XIX este escenario cambió, el resultado no fue una estructura de agricultura campesina, sino más bien una clase de empresarios granjero y un gran proletariado agrario.

A su vez, la cultura ilustrada y las luchas populares habían inoculado en el viejo continente —señaladamente en Francia— una suerte de individualismo secular, racionalista y progresista. El objetivo principal de la nueva filosofía sería liberar al individuo tanto del tradicionalismo y el absolutismo medieval, como de la doctrina de la Iglesia de la sujeción natural opuesta a la filosofía del derecho natural de raíz salmantina. Las jerarquías y privilegios del derecho de nacimiento tarde o temprano colapsarían. La libertad, la igualdad y la fraternidad vendrían a reemplazar esas viejas categorías. La Ilustración, sin embargo, no empujó al unísono una suerte de ideología antimonárquica. Lo que hizo fue más bien poner las bases sociológicas, filosóficas y políticas para un renovado republicanismo “ilustrado”. En efecto, no pocos ilustrados y racionalistas influyentes en las coronas europeas fueron partidarios de abolir la servidumbre

y las relaciones de dependencia feudales que seguían sometiendo al grueso de poblaciones “libres”.

De 1760 a 1790, occidente experimenta una escalada del conflicto motivada por tres fenómenos históricos. Primero, el florecimiento y rápida expansión de la nueva economía comercial y crediticia. Segundo, la profundización del sistema colonial y esclavista. Tercero, los conflictos generados por el “despotismo ilustrado” y un *ancient régime* en decadencia. Lo que más espoleó las tensiones de fin de siglo fue, sin embargo, la beligerancia internacional. Los conflictos europeos se rearticulaban después de 1750. La nueva alianza de Francia con los Habsburgo para contrarrestar a Prusia y Gran Bretaña, estalló en la Guerra de los Siete Años (1756-1763) entre Francia y Gran Bretaña. El conflicto esculpiría así una suerte de “trayectoria hacia la modernidad europea”⁵⁷ resultado de las tensiones entre la filosofía del “feudalismo ilustrado” inglés y el viejo feudalismo absolutista francés que no desaparecía. Francia acabaría perdiendo sus colonias en India y América, una afrenta que luego se cobraría con su apoyo a la independencia de los futuros Estados (Unidos) americanos y la subsiguiente pérdida de Gran Bretaña de la mayor parte de su imperio. Aunque la monarquía francesa fuera más grande y supuestamente más holgada que la inglesa, lo cierto es que acusó mucho más los esfuerzos de la guerra. Inevitablemente, las dificultades financieras y políticas que eso generó para Luis XVI, desembocaron en fuertes crisis políticas y económicas internas, al calor de las cuales se freguaría la Revolución francesa de pocos años después.

A su vez, las colonias americanas habrían de fundarse como repúblicas o *Commonwealths* (por lo menos Massachusetts, Pennsylvania y Virginia se llamaron así para identificarse con los revolucionarios ingleses del siglo XVII) independientes y autogobernadas, puesto que surgieron precisamente como reacción a las injurias monárquicas. Según Blackstone, el rey era *pater familias* de la nación, por lo que los sujetos y el pueblo a él sometidos podían ser entendidos como infantiles, débiles o dependientes⁵⁸. Eso provocó que al tumbar la monarquía, los nuevos Estados americanos ofrecieran al mundo una concepción distinta de lo que la gente debía y podía hacer, así como nuevas formas de organización política de los estados y las sociedades.

En Europa, por el contrario, abolir la servidumbre y poner fin a los lazos de dependencia feudal eran los deberes pendientes del feudalismo ilustrado y de las monarquías absolutas. Muy tímidamente, algunos asesores monárquicos empezaron a contemplar medidas parecidas, la más notable de las cuales fecha de 1781, bajo el reinado del emperador José II de Austria. Sin embargo, el continente debería esperar casi diez años para que la situación cambiara efectivamente. Fuera por acción directa, por reacción o como ejemplo, la abolición total de la servidumbre y las relaciones feudales agrarias fue, en toda Europa central y occidental, fruto de un evento histórico sin precedentes: la Revolución francesa.

57 Para una aproximación a estas “trayectorias” hacia la modernidad en una perspectiva amplia, véase: Wagner (2012, 2008). Para el análisis de las trayectorias no estrictamente europeas, véase: Wagner (2011).

58 El rey, “por él mismo, no puede obrar mal, y esta es la máxima de la ley” (Blackstone, 1897: I, VII: 78).

3.1. De las colonias a las *Commonwealths*: las condiciones materiales de la libertad en las nuevas repúblicas norteamericanas

La forma de adquisición, posesión y división, traspaso o compra y venta de tierra, ejerció una gran influencia en la sociedad europea y en las colonias americanas. El orden feudal se basó en una estructura de grandes latifundios generalmente protegidos por leyes de primogenitura que evitaban la división de la tierra y así la aparición de clases de medianos arrendatarios y pequeños propietarios. Esta estructura generó primero la aparición de distintas formas de servidumbre como única salida para los trabajadores agrícolas, y segundo, la consolidación de los terratenientes como clase gobernante mediante de su poder tendencialmente despótico. Si la propiedad feudal “políticamente constituida” tuvo un fuerte impacto sobre el sistema político y social europeo, también lo tuvo el modo en cómo se constituyó y organizó la propiedad en América donde prácticamente la totalidad de los colonos estaban debían trabajar la tierra para subsistir.

De todos modos, existe una diferencia importante entre ambos casos: la disponibilidad de tierras en América. Con las tierras disponibles fue imposible que en las colonias americanas arraigara un sistema de propiedad feudal ni unas relaciones sociales entre señores y arrendatarios como las de Europa. Según Charles y Mary Beard, las colonias de inicios de siglo XVIII adoptaron una configuración política, legal y económica de la propiedad agraria muy heterogénea que abarcaba “desde el comunismo hasta el feudalismo”. A pesar de la existencia de extensas propiedades de grandes compañías comerciales, como la London Company, la tierra se trabajó comunitariamente desde los primeros tiempos. Ningún trabajador poseía tierra propia; su lema era *labor and share alike* (Beard y Beard, 1921: 26). En toda Virginia se experimentaron prácticas comunales e igualitarias de carácter similar. Sin embargo, hacia finales de siglo, esas experiencias comunitarias de la tenencia y la distribución “compartida por igual” terminarían dejando paso a un régimen basado en la pequeña propiedad agraria independiente y familiar.

Existieron, claro está, experiencias diametralmente opuestas. En el litoral sur y sobre todo en el Estado de New York, se observaba una gran cantidad de medianos y grandes propietarios cuyas tierras les habían sido conferidas por las Cartas reales, y que actuaban como grandes señores feudales. Sin embargo, debido a las dimensiones de esas propiedades y la incapacidad para administrarlas “políticamente” como en Europa, estas tierras fueron parceladas y vendidas a pequeños agricultores o arrendadas a cambio de una *quit rent* anual. Sin embargo, ese sistema no debe confundirse con una “liberalización” del suelo como lo entenderíamos hoy en día. Muy al contrario. Se estima que sólo en el estado de Maryland, el propietario terrateniente podía llegar a obtener 9,000 libras al año en concepto de rentas de suelo, mientras que en las provincias administradas directamente por la Corona, esa cifra podía llegar hasta las 19,000 libras anuales. La Compañía de Transilvania, que había conseguido una vasta concesión real, igualmente buscó rentabilizar sus propiedades a través de estas rentas o de la venta de parcelas individuales.

El pago de estas *quit rents* suponía una auténtica carga feudal para los *tenants*, a la vez que

constituía una de las mayores fuentes de ingresos de la Corona y los grandes terratenientes⁵⁹. Fueron los grandes propietarios –Corona, terratenientes y compañías comerciales– quienes dominaban los poderes políticos y judiciales coloniales, mientras sus representantes conformaban las legislaturas provinciales. Sus arrendatarios, por lo general, se veían obligados a pagar esas rentas en dinero, especies, o con la obligación de moler el grano en el molino del señor. El poder de esos señoríos de New York y Maryland podía compararse con el de las plantaciones del sur, donde el trabajo esclavo se encontraba mucho más sometido que cualquier servilismo de los arrendatarios feudales europeos (Sarson, 2009). Los colonos, *tenants* y nuevos arrendatarios querían romper toda servitud ligada a la tierra y se opusieron al abono de sus rentas. Su oposición llegó a arruinar la Compañía de Transsylvania e incluso llegó al Congreso Continental de 1776. Este sistema de tenencia fue muy practicado durante todo el periodo colonial y, como es lógico suponer, se convirtió en uno de los principales motivos del estallido revolucionario.

En el norte y zonas fronterizas del interior, la distribución de la propiedad adoptó otra forma. El arrendamiento fue allí menor comparado con el *freehold* y la propiedad libre alodial. Por ello las relaciones socio-políticas fueron también distintas. Si en el primer caso el arrendamiento y la *quit rent* favorecieron diferentes grados de servidumbre y dependencia, en el segundo la proliferación de la pequeña propiedad privada fundada en el propio trabajo potenció unas relaciones sociales sensiblemente más igualitarias.

La expansión del régimen del *freehold* se debió a la combinación de diferentes causas. La disponibilidad abundante de tierras de cultivo y la escasez de mano de obra posibilitaron a los propietarios, la Corona y las compañías comerciales, tejer una extensa red de clases terratenientes. Como consecuencia, aumentaron las reticencias de los trabajadores agrícolas inmigrantes que ya habían sido arrendatarios en la vieja Europa y que no estaban dispuestos a perpetuar su antigua condición de servidumbre dependiente en América. La presión que estos ejercieron tuvo el suficiente efecto como para forzar a los grandes propietarios y las compañías a venderles pequeñas propiedades. La combinación de todo ello propició que, ya antes de la independencia, el *freehold* se convirtiera en la forma de explotación preferida entre las clases populares, sobre todo en el interior y la zona del litoral sur. Esta distribución de la propiedad confirió una cierta uniformidad a su economía y sociedad (Beard y Berad, 1921: 20-28).

59 En la Maryland colonial, los cerca de 60 señoríos tenían 3,000 acres cada uno. El arrendamiento inundó el Valle del río Hudson en New York y Virginia con nuevos *tenants* (Beard y Beard, *Ibid.*: 28). “El arrendamiento fue más que un simple estadio para convertirse en *freeholder*. En vez de eso, el número y la persistencia del arrendamiento indican que fue una parte integral del campo siendo significativo durante la expansión al oeste. El *freeholder*, a su vez, temía caer en el arrendamiento pues lo veía como una condición de la que no podía escapar. En el valle del Hudson, el monopolio virtual de los terratenientes presionó tanto los precios que las clases modestas tuvieron que convertirse en arrendatarias. Cuando los británicos marcharon sobre Concord [Massachusetts], [las familias] Cortlandts, Philippses y Beekmans habían arrendado la mayoría de las 270,000 acres que poseían en el sur del valle a cerca de 430 arrendatarios. Los Livingstone arrendaron sus 160,000 acres de New York a 470 hogares. Durante el mismo periodo, casi 2,100 nuevos arrendatarios se unieron a los varios centenares que ya vivían en la propiedad de más de un millón de acres de los Van Rensselaer” (Humphrey, 2008: 163).

3.1.1. Derechos de propiedad y redistribución de tierras: *tenantry freeholders*

La expansión hacia los territorios del oeste potenció dos clases o grupos sociales con intereses comunes –la agricultura– pero cuyas prácticas económicas eran harto distintas. Por un lado, hacia la zona del sur, emergieron primordialmente grandes *planters* con bastas explotaciones esclavistas, más parecidos a señoríos feudales que a sus conciudadanos granjeros independientes. Estos grandes propietarios solían exportar al por mayor directamente desde Gran Bretaña, y solían cobrar en especies mediante joyería y demás artículos suntuosos, muy difíciles de conseguir en América.

Según Richard (1995), Beard (1921) o Wood (2002), estas clases adineradas se sentían muy ligadas cultural y sentimentalmente a la metrópolis, mandaban sus hijos a estudiar a las universidades de Oxford, Cambridge o al William and Mary College, se abastecían de productos importados y de los producidos en sus propias plantaciones. Su prosperidad estaba ligada a su país de origen y a la de toda Europa. Las clases de pequeños arrendatarios, jornaleros y granjeros propietarios independientes del extenso *yeomanry*, fueron el segundo grupo mayoritario, y su situación e intereses eran muy distintos. Los productos de lujo les eran inaccesibles, el tamaño de sus propiedades y su limitada productividad no bastaban para tejer lazos comerciales con Europa ni para autoabastecerse, por lo que dependían de los precarios mercados interiores. Entre ellos y los mercados europeos se hallaban un sinfín de intermediarios, mercaderes, funcionarios y transportistas, esto es, un sinfín de tasas, impuestos, aranceles y comisiones.

La Revolución y la independencia trajeron consigo cambios drásticos sobre las condiciones objetivas de vida y producción de todas esas clases. Por lo pronto, según Gordon Wood (2002: 69-73), las propiedades y las tierras de la Corona y de los *Tories* fueron confiscadas por parte de los distintos estados en 1776. Su resultado fue un rapidísimo y virulento proceso de especulación financiera y de las tierras de la Corona, cuyas rentas concentrarían la mayoría de líderes revolucionarios miembros de las clases terratenientes y financieras más acaudaladas⁶⁰. Por su parte, los pequeños y medianos granjeros aquejaban la presión impositiva, exigían garantías legales en los tribunales y las legislaturas estatales para aliviar sus deudas e intereses abusivos de sus acreedores y la circulación de papel moneda para combatir los episodios inflacionistas. A su vez, las clases de mercaderes, navieros, comerciantes y acreedores, pedían mayores impuestos a la tierra, incrementar la protección de los contratos privados, así como el refuerzo del comercio, sobre todo exterior. Simultáneamente, las distintas clases de artesanos reclamaban una mayor regulación de los precios sobre la producción agrícola, la abolición de los monopolios comerciales y un mayor proteccionismo tarifario contra las importaciones. En síntesis, los estados aprobaron más leyes en la década posterior a la independencia que en todo el periodo colonial (*Ibid.*: 83)⁶¹.

60 Para una caracterización de la clase a la que pertenecían la mayoría de conventuales, véase: Beard (1921: 78 y ss.).

61 Los federalistas como Adams, estaban alarmados frente esas legislaturas estatales “rebeldes” que generaban todo tipo de crisis políticas pero que, en efecto, no dejaban de actuar bajo medios legales. “Era a través de la misma fuerza de las leyes de los Estados, y no a través de la anarquía o la ausencia de ley” que los pequeños deudores alcanzaban sus intereses (Wood, 1969: 405). Algunas legislaturas estatales autorizaron la emisión de papel moneda para responder al clamor de los deudores de para aliviar sus cargas. La emisión de moneda nacional se entendía como un acto de soberanía y libertad por parte de estas clases. A partir de 1786 Pennsylvania fue la primera en autorizar la emisión. Le siguieron South

La herencia recibida por Jefferson y el grueso de republicanos de ascendencia demócrata respecto la propiedad procedía de la filosofía sajona en que primaba la tenencia de la propiedad alodial⁶² y la limitación de los derechos de progenitura. De hecho, el sueño que anhelaba Jefferson era una pintura de lo “que Inglaterra debería haber sido y no fue” (Douglass, 1965: 301). Las bases políticas inglesas y sus instituciones legales constituían el fundamento para su teoría del gobierno libre (obviamente, purgándolo de monarquía, estatus hereditario, etc.). Es por ello que la abolición de la primogenitura y de los *entails* fue vista como una señal de democracia y de expansión de la libertad. El sistema de primogenitura prevenía la división del patrimonio y representaba un obstáculo al mercado de tierras. Por ello, el sistema de primogenitura propiciaba más el sistema de arrendatarios en forma de aparceros y de *tenants*, y limitaba así la emergencia de una clase de granjeros independientes *yeomen*. Históricamente, el primero había sido el sistema mayoritario en Gran Bretaña y en la Europa feudal. Pero en Estados Unidos, los efectos de “inmovilizar” la tierra de ese modo no tuvieron los mismos efectos y no actuaron en contra de los intereses del pequeño propietario libre (*freeholder*) del mismo modo como habría de ocurrir en Europa⁶³.

Fuera de la ciudad de New York, los grandes especuladores de tierras del último periodo colonial favorecidos por las Cartas coloniales usaron sus concesiones de tierra para venderlas en parcelas más pequeñas y sacar beneficio. Como anteriormente apuntamos, las *quit rents*⁶⁴

Carolina, New York, North Carolina, Georgia, New Jersey. El de Rhode Island fue un caso extremo. La emisión de deuda allí no fue tanto el resultado de una política de “alivio” hacia los deudores, sino que fueron estos mismos quienes ganaron la legislatura del estado. En 1786 el líder republicano del estado, Jonathan Hazard, no sólo autorizó la emisión de papel moneda, sino que obligó legalmente a los comerciantes a aceptar el pago en ese medio. Como veremos en la tercera parte de la investigación, estas medidas fueron el detonante de la reacción conservadora y federalista en el Gobierno federal.

62 El alodio es el régimen de propiedad de bienes inmuebles, usualment de tierras, por el cual el titular retiene el dominio absoluto (titularidad y uso). El alodio era pues, aquella tierra sin sujeción a cargas señoriales. Es un régimen opuesto a la propiedad feudal en que el señor cedía al vasallo el uso de un feudo a cambio de distintas contraprestaciones (trabajo, especies, uso del molino del señor, etc.) y cargas señoriales como los diezmos. En el periodo feudal, el propietario del alodio solía obtenerlo por herencia paterna libre de impuestos y contraprestaciones señoriales, aunque en algunos casos se siguió manteniendo una simbólica tasa en forma de una reducida porción de la cosecha. En otras palabras, el *dominium directum* es el poder inherente del señor, propietario absoluto o garante de la propiedad monárquica. A su vez, el *dominium utile* se refiere al derecho de uso que retiene el arrendatario o granjero. De este modo, el *plenum dominium* o *allodium* combina ambos derechos. Para una descripción de estos regímenes, véase: Aylmer (1980), Epstein (1985), Reeve (1980), Rose (1985), Waldron (1988) y Wood (2012).

63 El proceso de conversión de los colonos en propietarios independientes es muy complejo. Las diferentes leyes aprobadas en la mayoría de estados entre 1779 y 1780 ofrecían la gente asentada en las tierras confiscadas, el derecho de prioridad en la compra o el arrendamiento de las mismas. Los *tenants* podían solicitar ejercer su derecho de compra demostrando su adhesión a la causa revolucionaria y su residencia en la propiedad. Las tierras sin ocupar u ocupadas por *tenants* sospechosos de ser realistas, serían vendidas en subastas públicas que el gobierno anunciaba con seis semanas de antelación. Los precios de venta serían, por lo general, de un tercio del precio de mercado. Algunos *tenants* pudieron conseguir el dinero para comprar esas tierras y hacer frente a los intereses. Las élites revolucionarias, sin embargo, rehusaron perdonar las deudas y los intereses. Incluso los grandes propietarios realistas pudieron seguir reclamando sus deudas, según estipulaba el acuerdo con Inglaterra. De este modo, los grandes propietarios de tierras y de dinero imposibilitaron a muchos *tenants* competir con ellos en la compra de nuevas tierras (Humphrey, 2008: 177).

64 Régimen de alquiler aplicado sobre las concesiones de tierras, en el pago del cual el arrendatario queda exento

impuestas por la Corona creaban una carga muy gravosa sobre los grandes propietarios que, a menos que arrendaran su tierra rápidamente, tendrían pérdidas sustanciales. Si el sistema del *tenantry* hubiera sido más fácil de aplicar desde el inicio, los especuladores de tierras habrían preferido asegurarse sus rentas mediante el arrendamiento al pequeño al agricultor. Sin embargo, puesto que a los que llegaban desde Europa les fue relativamente asequible adquirir tierras de la Corona, hubo poco margen de beneficio para los grandes terratenientes. El sistema de vinculación y de arrendamiento de tierras que había beneficiado los especuladores, sólo podía haber sido posible en un mercado donde todo el stock de tierra fuera ocupado. Pero la disponibilidad de tierras y la posibilidad de expansión de las Colonias, actuaron de freno para estas prácticas extractivas de herencia feudal. La abolición del sistema de arrendamiento inglés y el *entail system*, terminaron extinguiendo la posibilidad de que el sistema americano de propiedad adoptase una forma feudal a la europea, mientras permitía grandes concentraciones de propiedad proto-capitalista en el sur.

La supresión del *entail* desde 1770 en Virginia, había “desvinculado” la tierra de sus lazos y obligaciones feudales y había supuesto un ingreso importante para el Estado y muchos particulares. Por eso Henry Lee Jr. sostenía que la libre compra-venta del mercado de tierras era, “obviamente, la forma necesaria de nuestras instituciones y el temperamento prevalente de la gente, que sólo debe ser propuesto por cualquiera para ser adoptado por una gran mayoría”⁶⁵. A su vez, la desaprobación del *entailment* por parte de muchos jueces en los Tribunales Coloniales, actuó también como freno a sus posibilidades económicas y su pervivencia legal (Morris, 1927: 34). Eso explica los esfuerzos de la Casa de los Burgueses de Virginia para reforzar las figuras jurídicas de los comunes, así como las acciones del Consejo de los Comunes de Georgia de 1750⁶⁶ para ampliar las subvenciones y los beneficios a la posesión de pleno dominio (*fee state*⁶⁷). Todas estas reformas fueron bien acogidas por la mayoría de la población, también los pequeños propietarios. Fueron las aristocracias de North Carolina quienes abolirían el *entail* en la Constitución de 1778, mientras que en 1790 ya se habían prohibido o modificado en todos los estados mediante leyes propias o disposiciones constitucionales (Douglass, 1965).

En síntesis, el sistema de tierras libres y la protección y fomento de su mercado, fue una política que contó con la aprobación tácita del grueso de americanos independientemente de su filiación política. Por ello, la abolición del *entailment* y la primogenitura promovida por Jefferson en Virginia fueron medidas en sintonía con el sentir de la mayoría social del

de abonar otro tipo de servicios adicionales.

65 Citado por Malone (1948, I: 256).

66 En la Georgia colonial no existía ninguna forma de gobierno representativo, y no se creó una Asamblea hasta 1751, por lo que se gobernó directamente desde Inglaterra mediante un Consejo de Comunes de 15 miembros.

67 El *fee state* es un régimen de propiedad libre de toda carga. Es el modo en cómo las propiedades inmobiliarias o raíces en la *common law* inglesa y constituye, por tanto, el derecho de grado más exclusivo que se puede poseer sobre un bien. Por definición, pues, el régimen alodial anteriormente descrito, se reserva al ámbito de las leyes civiles promulgadas por el gobierno. El *fee simple*, como se verá un poco más adelante, representa un interés en la propiedad inmueble o raíz, aunque se encuentre limitado por impuestos gubernamentales, por su derecho de expropiación, la adquisición de las herencias por parte del Estado, por uso militar o policial, o restricciones de cualquier otra índole. Véase: p.63, nota 93.

sur. Consideraba que abolir esas figuras golpearía la “aristocracia artificial” o del dinero⁶⁸. Al defender esta y otras medidas similares, Jefferson amplió sustancialmente el apoyo popular y electoral de su partido.

3.1.2. Deuda pública y financiarización: el republicanism ante el programa federalista

La consolidación del sistema económico americano se gestó, sin duda alguna, en los veinticinco años que separan la independencia y el ascenso de Jefferson a la presidencia. Durante ese periodo, los viejos revolucionarios como Richard Henry Lee y Arthur Lee de Virginia y Samuel Adams de Massachusetts, fueron paulatinamente reemplazados por hombres más jóvenes como James Madison de Virginia y Alexander Hamilton de New York. Los nuevos políticos reorganizaron los departamentos de defensa, asuntos exteriores y finanzas en el Congreso. Robert Morris, el rico mercader de Philadelphia, fue nombrado responsable de finanzas y se convertiría por ello en el presidente *de facto* de la Confederación en 1781.

La pretensión era estabilizar la economía; el medio para lograrlo, la fundación de la deuda pública. No en vano, fue el mismo Morris quien persuadió al Congreso para que presionara a los Estados miembros a limitar la emisión de dinero y que sus contribuciones a las arcas nacionales se efectuaran en oro o plata como medio para garantizar los beneficios de inversores y especuladores extranjeros. Sin embargo, las contribuciones estatales al tesoro nacional controlado por el Congreso nunca se efectuaron por completo y, como veremos un poco más adelante, constituyeron siempre una fuente de tensiones políticas.

Al mismo tiempo, las leyes relativas al comercio, la distribución y los aranceles contribuyeron a fomentar las tensiones entre el poder de los Estados y un Congreso que buscaba extender su jurisdicción y su alcance legislativo. El 24 de octubre de 1787, Madison daba fe de ellas en una carta a Jefferson en la que sostenía que las leyes injustas de las legislaturas estatales se habían vuelto “tan frecuentes y flagrantes como para alarmar al más firme amigo del republicanism” (Madison, 2006: 80). Bajo la administración de Washington y el Tesoro de Hamilton, el nuevo gobierno procedió a financiar la antigua deuda de la nación asumiendo las deudas estatales, fundó el Banco Nacional, aplicó nuevos impuestos para sufragar los gastos nacionales y aprobó leyes para proteger la industria y el comercio. Debe repararse en el papel que jugó la deuda pública –tanto estatal como nacional– a la hora de analizar la concepción de la institución de la propiedad, pues hacia 1790, el peso relativo de la deuda con el valor global de las tierras en propiedad en los estados era de cerca de 70 millones de deuda sobre 240 del valor de toda la propiedad del país⁶⁹.

68 Los efectos de sus políticas de “libre mercado” tuvieron un efecto relativo. En realidad, su medida de supresión de la herencia indivisible sólo se aplicaba en caso de que el propietario falleciera sin escribir testamento. Como esta medida afectaba poco a los ricos terratenientes, su ley tuvo un impacto muy limitado sobre el conjunto del patrimonio. Como relata Hoskins (1942), al igual que la libre enajenación de la tierra, las herencias divisibles no eran nuevas en las colonias puesto que existían legislaciones similares en New England y Pennsylvania desde XVII.

69 De acuerdo J. F. Mercer, “La deuda será en forma agregada, una masa de 70 millones de dólares [...] En el Estado que tengo el honor de representar [Maryland] la propiedad fue tasada, poco después que la guerra, con un máximo ideal de 20 millones de su dinero [...] De esto debe restarse 4 millones para las propiedades de los negros,

El 16 de enero de 1795, Hamilton presentaría el estado de las cuentas nacionales. El valor de la deuda pública estatal y federal ascendía a 77 millones de dólares (Beard, 1921: 33). En comparación, el valor de la tierra era mucho más elevado. Las encuestas catastrales realizadas por motivos fiscales entre 1798 y 1804⁷⁰, indicaban que el valor de la tierra de todos los estados de finales de siglo, había ascendido a 480 millones de dólares (descontando el valor de los inmuebles que podría haber incrementado el saldo total en 140 millones adicionales) (Beard, 1915: 36 y 220). En 1794 el Congreso empezó a discutir la necesidad de introducir impuestos directos. Dos años después, el Tesoro ya trabajaba en un primer borrador impositivo. El primer impuesto directo a nivel nacional entró en vigor el 14 de julio de 1798. A finales de siglo las arcas públicas habían ingresado cerca de 2 millones –1,3 millones en impuestos sobre las propiedades inmuebles, 450,000 de las propiedades de tierra, y 230,000 de los esclavos en propiedad⁷¹. El gasto público generado por la guerra era una losa: en 1796 ascendía a 5,8 millones, en 1798 a 7,6 y en 1800 a casi 11 millones (Beard, 1915: 355). Las necesidades económicas y las deudas de guerra se habían multiplicado igual como lo había hecho la presión impositiva. Por eso Jefferson quería

un gobierno rigurosamente sobrio y sencillo, ahorrando todo lo posible de los ingresos públicos para amortizar la deuda nacional, y no para multiplicar los cargos y los salarios simplemente para hacer militantes⁷².

Las diferencias en la distribución de la riqueza no sólo provenían de una desigual distribución de la propiedad inmobiliaria y de tierras, sino también por una muy desigual distribución de los bonos del Tesoro federal. Este tipo de activos promovió la emergencia de un nuevo tipo de propietario, el *moneyed interest*, que debido a la naturaleza de sus posesiones, se encontraba mucho menos ligado a la tierra y al entramado económico local. Los acreedores de deuda pública se convertirán así en una nueva clase social (*moneyed faction*), concentrada en los estados del norte y, particularmente, en las ciudades industrializadas. Charles A. Beard relata como los cuatro estados de New England: New Hampshire, Massachusetts, Connecticut y Rhode Island, recibieron cerca de 450,000\$ de intereses de deuda pública en 1795 de un desembolso federal total de 1,200,000 millones ese mismo año. Sólo Massachusetts recibió en intereses una tercera parte más que los estados del sur de Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina y Georgia (Beard, 1915: 397). El partido federalista no hizo más que atizar el conflicto con las clases populares y con

que no pueden ser incluidos en una comparación relativa con otros países, donde los trabajadores, aunque igual o más valiosos, no están considerados como propiedad, entonces quedarían 8 millones [...] lo que fijaría la propiedad de los US en 260 millones de dólares. La deuda, entonces, es más de una cuarta parte del valor total de la propiedad” Citado por Beard (1915: 220).

70 Para una reconstrucción de la historia del catastro en Estados Unidos, véase: Salmerón y Melero (2009).

71 Los primeros impuestos directos por la tenencia de bienes inmuebles era de tipo progresivo (las propiedades tasadas entre 100 y 500\$ debían abonar un 0,2%, mientras que las de valor superior a 30,000\$ les pertocaba el 1%). En el caso de la imposición sobre esclavos, el impuesto era de 0,5\$ por cada esclavo de entre 20 y 50 años de edad. (Dewey, 1903: 109). Tanto la progresividad de los impuestos sobre bienes inmuebles, como el impuesto sobre los esclavos, respondían a las demandas de los Federalistas del norte en detrimento de los republicanos del sur. Para una interesante discusión acerca del programa fiscal de cada uno de los partidos, véase: Beard (1915: 353-361).

72 Jefferson a Elbridge Gerry, 26 de enero de 1799, en: Jefferson (1904-5, XI: 18).

el partido republicano-democrático de Jefferson, pues el mismo día que aprobaban la ley de impuestos especiales, aprobaron también las *Alien and Sedition Acts* que autorizaban la expulsión del país a todo extranjero o sedicioso acusado de ser peligroso o de apoyar la rebelión.

Con la aprobación de la ley de impuestos, crecieron también los conflictos socio-políticos que darán forma a la llamada “revolución de 1800” (Adair, 2000: 3-15; Beard, 1915: 353-414; Onuf, 2000: 80-108) entre el partido federalistas de Washington, Hamilton y Adams, y el demócrata-republicano fundado en 1792 por Jefferson y Madison. La crisis abierta por los federalistas en la Administración espoleaba el conflicto entre Gobierno y la población que, sobre todo en el sur, se añadía a las tensiones existentes desde el 25 de enero de 1791 por la aprobación de la Ley de Impuestos Especiales (básicamente sobre el whisky). La ley establecía que se requerían cerca de 83 millones de dólares para paliar el déficit estimado de la Unión. Una vez más, la política fiscal emergía como fuente de conflicto político relativo a la propiedad. Hamilton no fue partidario de incrementar la presión fiscal sobre la tenencia de tierras, sabía a lo que se atenía si lo hacía:

Se ha convertido en algo sabido que en la operación de esos [excesivos] impuestos, todos los tipos de capital e industria contribuyen proporcionalmente a los ingresos, y consecuentemente en la medida que éstos puedan substituir los impuestos sobre la tierra, servirán para eximirlos de una parte desproporcionada de la deuda pública⁷³.

Uno de los líderes de la oposición republicana a la propuesta de Hamilton, Jackson de Georgia, redobló sus ataques contra el sistema fiscal y criticó abiertamente la propuesta de impuestos especiales. Creía que los impuestos especiales de tipo indirecto eran odiosos, desiguales, impopulares y opresivos, particularmente para los estados del sur dónde los licores, junto a las cervecerías y los productos de los huertos individuales, se habían convertido en productos necesarios para completar las economías domésticas. Jackson explicaba la historia de los impuestos indirectos en Gran Bretaña, para acabar criticando los de Norte América.

[esos impuestos indirectos] siempre han sido considerados por la gente como un impuesto odioso, desde los tiempos de Oliver Cromwell hasta el presente. [...], incluso Blackstone, un abogado eminente, los reprobaba. Él dijo que esperaba que éste país tomara conciencia de la experiencia de la gente de Gran Bretaña, y no sacrificar sus libertades por las deudas contraídas sin motivo que sería necesario que la gente soportara y que se tragarían sus privilegios [...] Ello privará a la masa del pueblo de casi el único lujo de que disponen, como es el alcohol⁷⁴.

La aprobación de la ley de Hamilton redobló la intensidad de las protestas que revivían las proclamas de la lucha revolucionaria de hacía casi veinte años. Las manifestaciones y los disturbios se multiplicaron, sobrepasaron e sector de la agricultura y terminaron por implicar a distintos líderes comunitarios, quienes en el pasado se habían opuesto también a la aprobación de la Constitución. Las revueltas y conflictos generados entre 1791 y 1792 por las tasas al alcohol, las deudas y las políticas fiscales de Hamilton, guardaban una importante reminiscencia

73 Citado por Beard (1915: 248).

74 Citado en los *Annals of the Congress*, (Congress of the United States, 1834, II, pp: 1890-1).

a los antagonismos de 1787 entre federalistas y anti-federalistas ligados a la ratificación de la Constitución. Aunque esta vez las protestas se focalizaron en las zonas del interior y el oeste de Pennsylvania, otras regiones terminaron por simpatizar con ellas por mantener ese espíritu revolucionario⁷⁵. Debido a este clima de presión popular, el Congreso retiró la propuesta de ley sobre las pequeñas destilerías el 8 de mayo de 1792, un año después de su puesta en marcha.

En ese contexto, muchas de las Sociedades Democráticas abogaron por “retomar el espíritu de 1776” y organizarse políticamente en contra de las leyes federales⁷⁶. En 1794, el mismo presidente Washington, consideró “esta insurrección como el primer fruto formidable de las Sociedades Democráticas”, las cuales “fueron instituidas [...] en primer lugar para sembrar entre los hombres la semilla de los celos y la desconfianza hacia el gobierno, destruyendo toda confianza en la su Administración, y que esas doctrinas han emergido y han estado gestándose desde entonces”⁷⁷. La controversia acerca de la legalidad de las Sociedades fue importante puesto que con ellas se interpelaba directamente el concepto de la libertad, acaso uno de los pilares políticos fundamentales de la joven República. “Estas sociedades atesoran muchas excelentes y valiosas características. Quizás las Sociedades Democráticas hayan errado algunas veces, pero ello no es argumento suficiente para condenarlas en conjunto”, criticaba el antiguo soldado Rutherford, que había servido bajo las órdenes de Washington. “Todo gobierno bajo el cielo tiene una tendencia a degenerar en tiranía”, proseguía, “dejad entonces al pueblo que se exprese”⁷⁸.

Fue el partido republicano –luego demócrata-republicano– hábilmente dirigido por Jefferson y William Branch Giles desde Virginia⁷⁹, quien mejor supo integrar en su programa político la oposición a la política fiscal y financiera de Hamilton y a las políticas contra la inmigración y la sedición que atentaban contra los principios republicanos fundacionales de la misma Revolución.

3.1.3. Conclusiones

Como veremos más adelante, la “revolución del 1800” tuvo un claro vencedor; el partido republicano. Sin embargo, para analizar el papel que todo ello jugó respecto de la institución de la propiedad –tanto financiera como material–, será útil volver sobre los principales elementos de la economía americana que hemos visto hasta aquí. La situación de posguerra y de bloqueo internacional fue determinante en los primeros años de la Unión. Nacía la nueva República y, con ella, los primeros problemas: el gobierno federal lidiaba con los Estados para que no imprimieran dinero para pagar sus deudas y gastos corrientes, el gobierno federal no podía proteger el comercio internacional, sus fábricas eran incapaces de competir con las europeas y estallaban por doquier revueltas que desafiaban las legislaturas estatales (Beard y Beard, 1921: 160-3).

75 Para los movimientos de protesta protagonizados por los pequeños granjeros endeudados, véase: Mann (2002) y Humprey (2008). Para analizar las rebeliones el Massachusetts en particular, véase: Minot (1971).

76 Para un análisis de las mismas, véase: Butterfield (2009, 2010), Koschnik (2001), Neem (2003), Schoenbachler (1998) y Young (1967).

77 Washington a Henry Lee, 26 de agosto de 1794, en: Washington (1836, X: 429).

78 Citado por Beard (1915: 915).

79 Para el rol del dirigente republicano Giles como oponente a las políticas de Hamilton, véase: Sheridan (1992).

Hemos visto que, de entre todas las diferencias entre la vieja Europa y las colonias, la más destacada fue la disponibilidad de tierras en abundancia en éstas. Eso propició que la estructura político-gubernamental fueran también harto distintas y que las relaciones feudales de servidumbre y vasallaje fueran allí mucho más endebles o espúreas. También indicamos que en el periodo colonial inicial, la distribución y los usos de la tierra fueron muy heterogéneos, desde el “comunismo” o el “colectivismo” del *labour and share alike* del sur, hasta los regímenes más proto-capitalistas predominantes en el norte. Los grandes terratenientes favorecidos por las Cartas coloniales, solían arrendar sus tierras a pequeños o medianos arrendatarios mediante las *quit rents*.

Estas rentas eran vistas por los arrendatarios y jornaleros como una perpetuación de las cargas feudales que, como en Europa, tenían que pagar en dinero, especies o trabajo para los terratenientes. El *tenantry* fue el régimen más extendido en tiempos coloniales y, a la vez, el más odiado por las clases trabajadoras agrícolas. No todo el territorio siguió la misma dinámica. En las zonas del norte interior, el régimen mayoritario sería el *freehold*, la tierra en propiedad privada alodial trabajada por los mismos propietarios. Eso generaba una composición socio-económica sensiblemente distinta con un carácter más igualitario. Vimos los motivos por los cuales el *freehold* se extendió tanto allí. La disponibilidad de tierra y la escasa mano de obra habían contribuido a la concentración de la propiedad inmueble. Los grandes propietarios se veían obligados a extraer rentas de sus tierras, no con su trabajo directo, sino mediante el arrendamiento, mayoritariamente a inmigrantes europeos que no estaban dispuestos a seguir en la situación de servidumbre que ya habían padecido en Europa. La presión de estas clases trabajadoras forzó a los grandes propietarios y compañías comerciales a venderles lotes de tierra, por eso el *freehold* se convirtió en el régimen preferido por los trabajadores del campo americano.

En el segundo subapartado hemos visto que la victoria independentista y la confiscación de las tierras de los realistas y los *tories*, generó tensiones políticas muy importantes en las cuales se opondrían los dos grandes grupos sociales que, a pesar de compartir la agricultura como objetivo, distaban enormemente en cuanto sus intereses económicos. Los grandes propietarios de plantaciones esclavistas, coincidían con los intereses de las élites de Inglaterra de cuyos mercados dependían los primeros. Al otro lado, una ingente massa de arrendatarios, jornaleros y pequeños y medianos *freeholders* quienes dependían de los mercados interiores y su propia producción.

La presión especulativa generada sobre la tierra y los créditos fue, en gran parte, propiciada por las mismas élites revolucionarias. Frente a ellas, las masas de pobres y trabajadores desposeídos se quejarían de sus deudas e intereses abusivos frente a los tribunales y las legislaturas estatales. Vimos también que Jefferson conectó con las demandas de esas clases, pues la suya era una filosofía moldeada por la herencia sajona que priorizaba el régimen alodial de la tierra y limitaba los derechos de primogenitura. Por eso, sus propuestas de eliminar ese derecho, así como el sistema del entail, fueron generalmente muy bien recibidos como una muestra de su ideología progresista y democrática. Una vez más, la disponibilidad de tierra abundante, la abolición de la primogenitura y del *tenant system*, actuaron de freno para la feudalización de los nuevos estados americanos y potenciaban la emergencia de la figura del *freehold* libre e independiente, base fundamental en la sociología y la teoría política de Jefferson.

Sin embargo, en el tercer subapartado vimos que la distribución de la tierra no fue el único motivo de división económica. La nueva deuda pública emitida por los Estados y por la Unión para hacer frente a los gastos de la guerra se convertiría también en motivo de enfrentamientos políticos, no sólo protagonizados por las clases trabajadoras, sino también por los Estados en confrontación con el gobierno federal, por su política de limitar la emisión de papel moneda, por obligar a los estados a realizar los pagos al gobierno federal en plata y oro y, sobre todo, por el nuevo esquema fiscal diseñado por Hamilton. Los acreedores y especuladores de deuda pública y privada, se convertirían a ojos de las clases bajas y de los republicanos anti-federalistas, en una nueva clase (*moneyed faction*) que Jefferson identificaría –como siempre habría hecho el republicanismo– como una “aristocracia artificial” dañina para los principios republicanos.

A su vez, el comercio y el crédito internacional se mantendrían cerrados durante toda la década de 1780 y 1790. A esta situación se le sumaba el Tratado Jay con Gran Bretaña de 1794 que estipulaba que la Confederación debía tratar que los estados restituyeran las propiedades confiscadas a la Corona, así como las deudas que con ella hubieran contraído antes de la independencia. El gobierno federal no tuvo capacidad para forzar el cumplimiento de ese acuerdo a sus estados, un hecho que potenció la tensión entre los intereses agrarios del oeste y el sur y los comerciales y financieros del norte costero. La política de Hamilton favoreció sobre todo esas clases financieras y especuladoras. La aprobación de las leyes de impuestos, de la *Alien* y la *Sedition Act*, así como los intentos por prohibir las Sociedades Democráticas, tuvieron el efecto de estimular el debate y la movilización política en el país. Se revivía así el “espíritu de 1776”.

Al calor de esas tensiones, el nuevo escenario de la década de 1790 forzó a que los dos antiguos bloques políticos formados entorno el debate constitucional, dejaran paso al nuevo partido federalista y al democrático-republicano, en lo que definimos como la “Revolución de 1800”. Ambos partidos representarían intereses económicos enfrentados y defenderían, por ello, distintos programas políticos. Sostenían también distintas concepciones de la economía política y, particularmente, de la idea de la propiedad. En el cuarto apartado analizaremos con más detalle estas distintas concepciones, especialmente la de Jefferson y sus compañeros republicanos.

3.2. Del antiguo régimen a la república plebeya francesa: entre el dominio y la propiedad

En Francia, el grado de concentración en la distribución de la tierra, los derechos señoriales, las relaciones de vasallaje y la servidumbre ligada a la tierra, hacían del problema agrario algo fundamental en la etapa pre y pos-revolucionaria. No es difícil entonces comprender la razón por la cual una de las primeras escuelas de pensamiento económico de Europa fueron los fisiócratas franceses, quienes consideraban que la tierra y la renta a ella ligada eran la única fuente de valor y que el eje del problema agrario era la relación entre quienes poseen la tierra y quienes la cultivan, entre los que producen su riqueza y los que la acumulan (Hobsbawm, 2011: 21).

Los casi diez años de experiencia revolucionaria (1789-1799) tuvieron un impacto relativo sobre la estructura socio-productiva del país (Rosenthal, 1992: 9-29). Al cambiar de siglo, Francia

contaba con cerca de 29 millones de habitantes, cifras muy similares a las de 1790. Aunque a corto plazo el escenario de guerra interior y exterior y la inflación generada por la introducción del *assignado* afectaran la producción, lo cierto es que las distintas políticas económicas que puso en marcha la revolución fueron capaces de amortizar dichos problemas. En efecto, entre la abolición del *ancien régime* y los avances revolucionarios, en Francia no se puede hablar del despliegue de un pleno liberalismo económico hasta que no se instauró el Directorio en 1795. No fue hasta entonces que no se empezaron a suprimir todas las regulaciones económicas del periodo revolucionario buscando una más estrecha la colaboración con las grandes empresas a fin de sostener la guerra de conquista. Como veremos un poco más adelante, en verdad el *assignado* había significado una victoria social frente los intereses financieros, y aunque tuviera un carácter no productivo, ese dinero garantizaba el funcionamiento económico de los mercados locales, la adquisición de nuevas tierras por parte de las clases emergentes, la diversificación de sus inversiones, y espoleaba el consumo general (Lefebvre, 152-6).

En el mundo agrícola, el periodo revolucionario trajo consigo la redistribución de las tierras y la ampliación del terreno cultivado debido a la apropiación y la acumulación de terrenos baldíos y bienes comunales por parte de las clases altas que, a corto plazo y en el periodo inmediatamente posterior a 1789, permitieron incrementar la producción y las rentas agrarias. La combinación de políticas económicas en todo el periodo revolucionario, por acción o por reacción, permitieron estabilizar la producción agraria y que los episodios de hambrunas generalizadas se minimizaran durante la década (a excepción de 1795 cuando se suprimió la política del *maximum*). Veremos esta cuestión con más detalle el el quinto subapartado.

Lo que debe destacarse aquí es que la Revolución supuso la aplicación de una reforma agraria que extendió la pequeña propiedad privada fundada en el propio trabajo y aseguró la supervivencia de la propiedad de las tierras comunales (Gauthier, 1980b; Orsi, 2015; Vivier, 1998). Es cierto que 1789 y 1793 supusieron una importante redistribución de la (gran) propiedad agraria, pero después de 1795 el país continuaría siendo un país de grandes propietarios en cuya cima se seguían encontrando los elementos notables y más adinerados de la sociedad.

Por su parte, la evolución y el desarrollo económico del sector de la industria experimentaron grandes contrastes. Por un lado, las grandes familias burguesas se mantuvieron relativamente mediante la persistencia inicial del comercio colonial. Sin embargo, el que había sido uno de los sectores más dinámicos de la economía francesa del siglo XVIII, se hundió con la guerra de los siete años y el consecuente bloqueo inglés (1756-1763) y por interrumpirse los grandes flujos de comercio marítimo a raíz de la independencia de Haití (1776 y 1795). El poderío económico de la Francia colonial atlántica retrocedía frente la competencia de otras potencias occidentales. El relativo eclipse de estos mercados financieros y el consecuente declive de las burguesías coloniales, espoléó la concentración de capital en otros sectores (siderurgia, textil y la emergente química), así como en la especulación financiera (Castells y Tafalla, 2011: 164). Repárese en que la Francia de 1789 sólo disponía de 900 máquinas de hilar en comparación con las más de 20,000 de Gran Bretaña en el mismo momento (Lefebvre, 2005: 32).

Respecto la estructura social, las élites de antes de 1789 cambiaron su composición profundamente, si bien es cierto que el criterio fundamental para designar la condición de notable

seguiría siendo el de la propiedad. A medio y largo plazo, la experiencia revolucionaria supuso una rearticulación interna de las clases dominantes, de acuerdo a la cual se fusionaron antiguos miembros de la nobleza feudal con los emergentes comerciantes, financieros, abogados y altos cargos del funcionariado. Esta rearticulación se realizaría, primero, en base a la propiedad inmueble y financiera y la eliminación de privilegios y las cargas feudales y, posteriormente, mediante la protección jurídica de los Códigos Civiles napoleónicos de 1804. Sin embargo, la fuente de rentas más importantes seguiría siendo la posesión y el arrendamiento de tierras, sector en el cual invertirán los profesionales liberales de las ciudades. Una parte de estas clases rentistas sufrió los efectos de la inflación provocada por el “assignant” que arruinó sus activos financieros. Pero para la mayoría, la abolición del *ancien régime* abrió nuevas oportunidades financieras, especulativas y comerciales, sobre todo, en el contexto de guerra de 1790. En perspectiva histórica, “los diez años de luchas revolucionarias no dejaron un panorama ni de crecimiento ni de marasmo industrial” (Castells y Tafalla, 2011: 164). Los monopolios comerciales ligados a la nobleza o a la Corona fueron substituidas por nuevas clases terratenientes y comerciales, mientras que las viejas estructuras gremiales serían reemplazadas por una estructura de asalarización generalizada.

Sin embargo, en su conjunto la Revolución no supuso un ascenso destacable de las clases populares a la condición de la burguesía. En efecto, para formar parte de los estratos sociales superiores, tanto antes como después de la Revolución, se requería formar parte de ellos previamente de algún modo u otro. Sí es cierto, por otro lado, que mejoraron las condiciones de algunos miembros de las clases artesanas o comerciales urbanas quienes, equiparándose en algunos casos con los altos funcionarios o los profesionales liberales, conformaron las clases acomodadas de la década de 1790. Aun con todo, la Revolución supuso que cerca del 12 o 15% de hombres adultos y urbanos, además de jóvenes, mujeres y sociedades políticas rurales rompieran la barrera de las élites en cuanto a participación política se refiere. “Entraron en un mundo nuevo en el que primaba la publicidad y no el secreto; la participación en lugar de la exclusión; la igualdad de derechos –excepto para las mujeres– y la autonomía del individuo –en lugar del estamento– (Castells y Tafalla, 2011: 167).

3.2.1. La abolición del feudalismo y la nueva distribución de tierra

La distribución de la tierra tuvo una importancia fundamental antes y después de la Revolución. Los grandes marcos económicos y sociales continuaban siendo los del antiguo régimen. La vida social se organizaba en torno a los señoríos y a las comunidades rurales, por un lado, y por el otro, entorno a los gremios y estamentos urbanos. El grueso de la vida social se desarrollaba entorno las cerca de 40,000 parroquias agrupadas, a la vez, en los diferentes señoríos que reunían más del 80% de la población (27 millones de habitantes en total, de los que 21 eran campesinos), con una población urbana que apenas rozaba el 19%. Para millones de familias francesas, la tierra era su única casa, su única fuente de ingresos y toda su seguridad. Había más de 45 ciudades de más de 20,000 habitantes, siendo París la segunda ciudad de Europa después de Londres, con más de 600,000 habitantes (Higonnet, 2002: 102).

Según recuerda Gauthier (2013a), la política de la “libertad ilimitada” del comercio de

cereales previa a 1789, provocó auténticos desastres económicos y hambrunas generalizadas. Las comunidades aldeanas dependían materialmente de la protección “política” de la pequeña propiedad, ya fuera de los arrendamientos, de pequeñas explotaciones propias e independientes que algunos poseían (*alodio*), o en forma de propiedades comunales. El uso y la explotación de estas tres tipologías de propiedades garantizaban la subsistencia material de cerca del 80-85% de toda la población. A su vez, el global de la tierra en 1789 (131 millones de acres disponibles) se repartían entre: 75 millones para el cultivo, 2 permanecían sin cultivar, 20 de masa forestal, 5 de viñedos y 4 millones de praderas.

El problema agrario –dijimos– fue fundamental en el mundo 1789, particularmente por el modo en cómo troqueló el conflicto de clases. El eje de ese problema, huelga decirlo, lo constituyó la relación entre quienes poseían tierras (por un lado, el alto clero –cerca de 200 miembros– y la nobleza –cerca de 350,000– y, por el otro, las clases que componían el Tercer Estado que representaba cerca del 95% de la población total. Éste se dividía entre los diferentes grupos de los considerados “burgueses” y clases dominantes rurales, grupos de rentitas de tierras, profesionales liberales, clases administrativas, de la judicatura o la administración (10%). El resto (90%), lo componían eminentemente las diferentes clases trabajadoras campesinas independientes (15-20%), semi-independientes o semi-arrendatarias y pequeños cultivadores (otro 20-25%), los campesinos dependientes completamente desposeídos, y los trabajadores asalariados, obreros urbanos, indigentes y mendigos (hasta el 50%). El eje del problema que condujo a la Revolución se encontraba pues en la relación entre los que producían sus riquezas y sostenían su propia propiedad, y los que las acumulaban y especulaban con ellas. “Las relaciones de la propiedad agraria”, tal como señala Hobsbawm (2011: 21), se repartían aproximadamente entre el 6% de la propiedad agraria para el clero, cerca del 25% para la nobleza, el 20% para la burguesía, y alrededor del 40-45% restante, para el campesinado de distintos tipos (arrendatarios libres, o más o menos independientes, y trabajadores asalariados y jornaleros del campo)⁸⁰.

Los grandes cultivadores y latifundistas, quienes poseían grandes haciendas generalmente arrendadas, apenas representaban el 10% de la propiedad rural. Por contra, el campesinado más o menos libre, mediano o pequeño que poseía cerca del 40% de la propiedad del Tercer Estado originario, solía ser el clásico agricultor trabajador directo de su tierra. Si era arrendatario de cualquier tipo solía pagar una renta (a veces en especies, otras en metálico como los *censo*s) por el uso de las tierras del señor. Si formalmente era un propietario libre no arrendatario, igualmente se encontraba sujeto a algunas obligaciones respecto al señorío (vender su producción de trigo al molino del señor o pagarle el *champart* como impuesto sobre la cosecha). Igualmente estaba obligado a pagar algunos impuestos a la nobleza (la *talla*, generalmente en especies), los diezmos a la Iglesia (que pagaban todos los propietarios de tierras, fueran pequeños o grandes) e incluso, a veces, la obligación de realizar trabajos forzados en función de su rango particular (la *corvea*, que obligaba a todo campesino a trabajos de mantenimiento de caminos y castillos).

Por lo general, los campesinos del siglo XVIII solían ser libres, aunque sus condiciones materiales variaran enormemente en función de la zona. Independientemente de que fueran libres

80 Los datos referenciados en estos tres párrafos provienen de: Tafalla y Castells (2011) y Rudé (1967).

o siervos, tenían derecho a acudir a los tribunales de la Corona y la nobleza. Como arrendatarios, tenían derecho a ocupar y trabajar parte de una propiedad y, a menudo, lo combinaban con trabajo como granjeros o aparceros, ya que los nobles, el clero y la burguesía terrateniente raramente trabajaban sus propias tierras. Por otro lado, las propiedades alodiales eran hereditarias y, a la práctica, inalienables. En resumen, la Francia de mediados de siglo XVIII se compone de cerca de 27 millones de habitantes, con un 80-85% de población rural organizada en base a comunidades agrupadas, a su vez, bajo grandes señoríos. Pues bien, como veremos un poco más adelante, la política de la “libertad ilimitada” iniciada hacia mediados de siglo por los fisiócratas y luego retomada por el gobierno de la Gironda, torpedeó de un modo directo e implacable a estas últimas clases trabajadoras, y particularmente, las materialmente dependientes: pequeños arrendatarios y jornaleros agrícolas, asalariados y pequeños artesanos urbanos.

En la antesala revolucionaria de 1789, todavía persistían las rentas y las obligaciones feudales. Los exiguos beneficios de los campesinos quedaban absorbidos por los impuestos sobre las transmisiones patrimoniales y de herencia, sobre las ventas o los intercambios de propiedad; por los altos precios por el uso de los molinos, las prensas o los hornos señoriales; y por pagos en forma de trabajo en los campos de los señoríos. En muchos sitios, el latifundio estaba dejando de coincidir con la posesión directa de las tierras, propiamente dicho. El señor que extraía las rentas feudales ya no solía residir como antes en sus castillos y ya no hacía uso igual de sus propiedades.

Sin embargo, el mediano y grande arrendatario, igual que el pagador de diezmo, se sentía víctima de un sistema arbitrario y despótico. Incluso si el campesino se hallaba libre de toda carga o diezmo feudales, sus propiedades solían ser demasiado pequeñas como para subsistir. Más del 70% de la población agraria no tenían tierras suficientes para alimentar a sus familias. Muchos de ellos, incluso de los campesinos propietarios, estaban forzados a completar sus rentas netas empleándose por horas como jornaleros en las tierras de otros, empleándose en las manufacturas dispersas por el campo (Castells y Tafalla, 2011: 42-3).

Mucho peor era la situación de aquellos que no poseían tierra alguna, aproximadamente el 25% de la población rural. En algunos distritos y parroquias, una de cada cinco familias pertenecía a esas clases. En otros lugares, hasta cuatro de cada cinco. Los índices de mendicidad eran acuciantes y hasta la mitad de los hombres sobrevivían en esa situación en un país que no conocía las *poor laws* que sí padecían los vagabundos ingleses, por ejemplo. De este modo, puede constatar que a inicios de la Revolución, aunque la situación del arrendatario fuera mucho mejor que la del siervo de la gleba feudal, muchas de sus obligaciones para con los terratenientes y la Iglesia se hallaba todavía en vigor. Además, aunque pudiera acceder a pequeñas propiedades, la limitada extensión de las mismas y los obsoletos métodos y técnicas de cultivo, continuarían caracterizando unas economías frágiles y escasamente productivas.

Mientras en Gran Bretaña las *Bills for Enclosures of Commons* del siglo XVIII conllevaron una importante revolución agrícola que, a largo plazo, acabó beneficiando a aquellos que se habían hecho con las propiedades o que ya eran propietarios de antemano. Por eso Karl Polanyi llamó a los cercamientos (*enclosures*) de los campos comunales ingleses la “revolución de los ricos contra los pobres” (Polanyi, 2001: 37). En la Francia de antes de 1789, los cercamientos fueron simplemente otro método de explotación feudal estrictamente asociados con el robo de tierras

comunales, la desposesión de los derechos de los campesinos y la ampliación de las reservas de caza de los señores feudales, la nobleza y el alto clero. De hecho, como indica Florence Gauthier, “desde 1669 hasta 1789, se identifican más de 128 robos señoriales” (Gauthier, 1980: 188).

Esta dinámica económica de la Francia tardo-feudal desalentó la emergencia de los grandes granjeros privados, como sí había ocurrido en Inglaterra, y condenó a los miles de pequeños cultivadores a seguir explotando sus pequeñas parcelas con métodos muy rudimentarios. El resultado de tal combinación, junto a la especulación y el acaparamiento de los años 1789 a 1793, generó episodios de alza de precios, miseria y hambrunas generalizadas o “crisis de subsistencia” que azotaban el país regularmente. Una encuesta realizada en Carcassonne en 1791 indica que del total de su población, unos 214,000 habitantes, no menos de 67,000 (excluyendo a los niños) no se hallaban en condiciones de trabajar o no eran aptos para ganarse la vida autónomamente; y casi uno de cada tres, era pobre⁸¹.

Debido a este escenario, el anhelo generalizado de la mayoría de clases campesinas arrendatarias era poder poseer una parcela de tierra en propiedad o recobrar los comunes robados y cercados por los señoríos desde la década de 1750. En general, entre 1780 y 1790, se experimentó una importante redistribución de la tierra cultivada —alrededor de un 30%—, que pasó de las manos de los terratenientes eclesiásticos del alto clero, a las manos de los nuevos agricultores propietarios del Tercer Estado más o menos adinerados.

No obstante, apuntamos anteriormente que ello no significó un proceso de “liberalización” de la tierra tal como lo entenderíamos actualmente. Las nuevas clases de *métayers* eran propietarias, pero ello no implicaba que estuvieran libres de toda carga. Es cierto que la plebe que trabajaba la tierra, igual que el granjero arrendatario, disponía de mejores condiciones que las cuantiosas clases de aparceros que todavía poblaban el campo francés a finales de siglo. Éstos últimos se encontraban más sujetos a las necesidades del terrateniente propietario o al mediano arrendador de tierras, con quien debían compartir su producción. Y no digamos, mucho mejores que las condiciones del jornalero contratado por servicio en los campos de otros, dependiente económicamente de aquellos, de las inclemencias climáticas, y materialmente incapaz de acceder a ninguna propiedad. Por debajo incluso se encontraba la incomparable situación del siervo de la gleba. Ajeno a todo tipo de propiedad y extraño a cualquier derecho civil(izado), era una figura que, aun estar en retroceso, todavía persistía en algunas zonas. En general, el modo de tinencia más generalizado fue el arrendamiento y no la aparcería o métayage (Gauthier, 1980: 184).

En conclusión, es cierto que a finales de siglo se experimentó un cierto proceso de “liberalización” de la tierra en cuanto a las cargas señoriales se refiere. Sin embargo, lo que las clases no propietarias pagaban antes en forma de diezmos y cargas señoriales (en dinero, especies o trabajo), lo seguían pagando ahora en forma de arrendamientos privados e impuestos sobre la tierra. El problema con las cargas feudales eclesiásticas o a la Corona, y especialmente sobre la producción agraria con el diezmo (*dîme*), era un viejo elemento de conflicto que se proyectaba todavía sobre la Francia de finales de siglo XVIII. Lo que antaño fuera un regalo o contribución voluntaria, hacía mucho que se había convertido en un impuesto monetario o en especies sobre

81 Citado por Thompson (1951: 76).

el uso de tierras y la producción agrícola en beneficio de la Iglesia. Aunque formalmente todos los productores —pequeños o grandes— estuvieran obligados a abonarlo, lo cierto es que hacía mucho que se había convertido en una figura especialmente doliente para las clases populares de las zonas rurales y las urbanas para sostener el clero.

Como ya apuntamos, la servidumbre se había abolido formalmente durante el siglo XI, el campesino contaba ahora con más y mejores seguridades jurídicas. Pero la libertad política y civil de que disfrutaba era, a todas luces, incompleta. La tierra todavía se encontraba fuertemente concentrada y dominada por las rentas señoriales. El arrendatario y el pequeño propietario aspiraban a quitarse de encima las cargas y obligaciones feudales para con la Iglesia y la nobleza, pero también la carga de la dominación absoluta que representaban los grandes propietarios terratenientes en connivencia con los primeros. Como resume Florence Gauthier, el típico pequeño arrendatario “aspiraba a unas tierras libres de rentas”. En otras palabras, aspiraba a ser “un hombre libre sobre una tierra libre llamada alodio” (Gauthier, 2003: 159).

La abolición del sistema feudal propició la emergencia de este régimen de propiedad. Lo particular en esa etapa final del *ancien régime*, es que el tipo de acuerdo o contrato social que ligaba al campesinado con el señorío en relación con los derechos de uso y explotación compartidos —la tenencia del campesino y el dominio de señor—, se rompe y deja de garantizar la existencia de la sociedad rural francesa. La concepción campesina del derecho de propiedad desde finales de la edad media, junto a la emergencia de la filosofía del derecho natural ya desde el siglo XVI, habrían forjado una cierta concepción o “mentalidad de participación jurídica” (Bloch, 2004: 116) entre las clases populares que resurgirá con fuerza a partir de 1789, y sobre todo, a partir de 1792. El estallido revolucionario dio así paso a la primera reforma agraria, a través de la cual, el floreciente movimiento democrático alzaba su crítica de fondo al sistema económico imperante, esto es, la “economía política tiránica” según vimos en la tercera sección del apartado anterior.

Según Thompson (1951: 157), en primer lugar el grueso de las reivindicaciones se dirigieron hacia el régimen feudal, en favor de la reapropiación de las tierras que habían sido concentradas en pocas manos por los señores desde la década de 1750. En segundo lugar, las demandas también apuntaban a las condiciones de explotación en que se encontraba la mayoría del campesinado, independientemente de que fuera siervo, arrendatario, aparcerero o de pequeño trabajador libre. Por último, el fondo de las demandas reclamaba la necesidad de controlar los mercados de grano y de los productos básicos o de primera necesidad utilizados por los grandes mercaderes, comerciantes y especuladores. Esta exigencia iba de consuno con la defensa del derecho natural a la existencia presente, desde muchos antes de la Revolución, en los postulados básicos de la “economía política popular”. En resumen, desde finales de la década de 1770, el enriquecimiento generado por el comercio y la exportación de la producción agrícola aumentó extremadamente las desigualdades sociales, mientras que el alza de los precios de los productos básicos creó una “escasez artificial” de una magnitud y alcance nunca vistos en la Francia tardo-feudal.

Por todo ello, el grueso de la crítica a la economía política tiránica blanco de todas estas demandas, puede resumirse en tres reivindicaciones fundamentales: la liberación de la tierra del sistema feudal y la defensa de su uso colectivo y comunitario; erradicar las condiciones de dependencia y casi servidumbre de los campesinos; y la desmercantilización de los bienes de

primera necesidad que debían garantizar el derecho (natural) a la existencia. Durante las sucesivas *jacqueries* que habían precedido la revolución, y luego con la aplicación de las reformas agrarias revolucionarias de 1793, esta triple crítica se refundará en un programa de “economía política popular” que abriría el debate político y económico y constituirá un motivo fundamental de la escisión entre el Tercer y el Cuarto Estado.

3.2.2. Reforma agraria y redistribución de la tierra en la Revolución de 1789

Durante la primavera y verano de 1789 se produjeron varios levantamientos campesinos. En julio les sucede una inmensa insurrección (*la Grande Peur*) que debía durar unas tres semanas y que arremetería contra castillos y propiedades tanto de los señores feudales y eclesiásticos, como a grandes propietarios y terratenientes no estrictamente feudales. En ese contexto de conflicto, el debate político necesariamente se centraría en dirimir hasta qué punto las tierras debían ser libres y accesibles a todos tras la abolición del feudalismo (Mathiez, 1922, II, pp: 74-5)⁸². Las presiones populares llevaron a la Asamblea Constituyente a promulgar los decretos el 4 de agosto que debían responder a ese debate y abolir así el sistema feudal. Los decretos emitidos entre el 5 y el 11 de agosto, sin embargo, vendrían a matizar esa abolición.

Se abolirían primero las obligaciones más penosas para las personas y los arriendos pagadas a los estamentos seculares de la nobleza. Las obligaciones y diezmos relativos al clero se abolirían —pero sólo— mediante una compensación (*rachat*) en favor de sus tenedores. Finalmente se suprimirían también las instituciones como los tribunales señoriales, y los diezmos pagados a organismos seculares. También las tasas y cargas legales, así como las distintas aportaciones al clero. Sin embargo, los decretos establecían que hasta que el cambio no se efectuara, esos gravámenes seguirían vigentes y se extinguirían gradualmente. Los últimos decretos promulgados el 18 junio, el 3 agosto de 1790 y el 11 de marzo de 1791, estipulaban que los diezmos debían seguir pagándose dos meses después de la fecha dictada de su abolición (1 de enero de 1790). De hecho, los últimos decretos establecían que todas las rentas y los diezmos pagados al clero se continuarían abonando hasta liquidar todos los pagos vigentes hasta la fecha.

Aun así, el rey se resistió a publicar la resolución final hasta el 19 de septiembre que en verdad no entraría en vigor hasta el 5 de octubre siguiente. De todos modos, no fue hasta la caída del monarca en agosto de 1792 que la tierra no fue finalmente liberada del diezmo, aunque a efectos prácticos, hacía tiempo que no se pagaban. Ya fuera por la resistencia de los campesinos, o por la incapacidad coercitiva de las autoridades, lo cierto es que la cuestión del fin del diezmo y de las compensaciones de las expropiaciones fue crucial para comprender todo el proceso⁸³.

82 El mismo Mathiez ilustra ese debate recordando que “El 10 de septiembre, Brissot, presentó en su periódico las matanzas como efecto de un complot montañés, complot que, según él, tenía por final *el reparto de las tierras y de las fortunas*. A orden y ejemplo de Roland, los publicistas del partido [...] comienzan a soliviantar al *conjunto de los propietarios en contra de los montañeses*. La Gironda se presentó, desde entonces, como el partido del orden y de la conservación social” (Mathiez, 1922, II: 63).

83 En verdad, señala Mathiez (1922, I: 91), “La indemnización calmó a los diputados. El sacrificio que se les demandaba era más aparente que real. Los propietarios continuarían recibiendo las rentas o sus equivalentes. No per-

Los decretos que introducían el *rachat* y que diluían la abolición del feudalismo fracturaron la sociedad agraria entre los grandes propietarios y el campesinado que pretendía conseguir las tierras en régimen alodial. La Asamblea Nacional girondina empezaría entonces a sancionar decretos contrarios a los intereses del campesinado. El 21 de octubre se aprueba el primer decreto de la Ley Marcial, el 22 de diciembre se prohíbe la recuperación de bienes comunales robados por los señores desde 1750. El 2 de diciembre de 1789 se declara la nacionalización de los bienes del clero, al que se le añaden los bienes de la Corona en 9 de marzo de 1790. Sin embargo, no fue hasta el 14 de mayo de 1790 que se declara la venta de los bienes nacionales. Los más beneficiados, sin embargo, no serían los campesinos, sino los grandes *fermiers* y sectores de la burguesía ciudadana (Castells y Tafalla, 2011: 47)⁸⁴.

Dos tercios de los *biens nationaux* fueron vendidas entre noviembre de 1790 y diciembre de 1793. Inicialmente, y diferenciado por Departamento, los lotes más grandes (sobre todo en las zonas rurales) fueron a parar manos de las clases altas burguesas. En cambio, se tuvo que esperar hasta junio de 1793 para que los lotes más pequeños (originariamente pertenecientes al bajo clero) pudieran ser adquiridos por los pequeños campesinos, muchas veces, agrupados para poder comprar porciones más grandes de un modo comunitario. Los beneficios ahorrados por la extinción de los antiguos diezmos, obligaciones, impuestos y tasas feudales, sirvieron a los grandes propietarios para realizar provechosas inversiones especulativas y adquirir más tierras, cuyas rentas podrían ahora capitalizar enteras. Para hacernos una idea, las ventas de los bienes y tierras nacionalizados supondrían un valor cercano a los 20 millones de libras.

La legislación contraria a los intereses del campesinado y la presión económica de estas clases burguesas, llevaría al estallido de la segunda *jacquerie*, entre diciembre de 1789 y febrero de 1790, que pondría en marcha motines de subsistencia, la negativa a pagar impuestos, los diezmos y las rentas feudales que –por ley– todavía debían abonarse, la quema de títulos señoriales, la ocupación y recuperación de las tierras comunales usurpadas, etc. Aunque la Asamblea había redoblado la represión sobre el movimiento popular con la *Ley Marcial*, entre el 23 de febrero y el 15 de marzo tuvo que suprimir el derecho de *triage* de los bienes comunales. Las tierras comunales usurpadas desde 1750 y 1760 deberían ser devueltas a los campesinos. A su vez, se imprimió un total de 20 millones de libras en *assignant*, en títulos de 50 libras, que debía ser usado para comprar

derían nada o casi nada en la operación y ganarían, en cambio, la reconquista de su popularidad entre las masas campesinas. En este momento, habiendo comprendido la sabia maniobra de la minoría nobiliaria, la Asamblea se entregó al entusiasmo. Sucesivamente los diputados de las provincias y de las ciudades, los sacerdotes y los nobles, vinieron a sacrificar “sobre el altar de la patria” sus antiguos privilegios. El clero renunció a sus diezmos; los nobles, a sus derechos de caza, de pesca, de palomar y de conejeras, a sus justicias; los burgueses, a sus exenciones particulares”.

84 Albert Mathiez defiende que la rápida venta de los bienes nacionales responde a varios factores. El primero es el “vivo deseo de los adquirentes de encontrar colocación a sus asignados, desembarazándose de ellos lo más pronto posible y cambiando, así, su papel por una propiedad sólida: la tierra. Como el asignado era recibido por su valor nominal en el pago de los bienes nacionales, el adquirente ganaba toda la diferencia existente entre dicho valor nominal del papel revolucionario y su valor real en el mercado. Es hecho comprobado, el de que aristócratas notorios compraron bienes de la Iglesia y el de que lo mismo hicieron curas refractarios y nobles como Elbée y Bonchamp, participantes en la insurrección vandeana. En Vienne se contaban 134 compradores eclesiásticos y 55 adquirentes nobles” (Mathiez, 1922, I: 182).

las tierras nacionalizadas⁸⁵. Los Departamentos y los Consejos de distrito serían las instituciones encargadas de realizar las ventas, pero no serían elegidos hasta julio así que, durante el ínterin, sus funciones fueron realizadas por los municipios. Por eso, las primeras expropiaciones con y sin compensación corrieron a cargo de las autoridades municipales.

La competición por la adquisición de tierras a bajo coste y la expansión de la nueva política “propietarista” insuflaron nuevas tensiones en el terreno socio-político y territorial. Por un lado, los Departamentos del sur oeste y del centro fueron los que concentraron los compradores más grandes e importantes, aunque en Toulouse y en Saint-Gaudien fueron los artesanos y los empleados, y los pequeños campesinos respectivamente, quienes más adquirieron bienes nacionales públicos. Por el otro lado, en los Departamentos del norte se experimentaban un predominio de las clases campesinas quienes solían adquirir lotes grandes de modo colectivo y dónde la devolución de los bienes comunales fue más notable (Gauthier, 1980b). En síntesis, el proceso de venta de los bienes públicos no tuvo un efecto redistributivo profundo a favor, en el sentido de que el que adquirió tierras solía ser aquél que ya disponía de ellas y lo que en verdad buscaba, era simplemente la ampliación de sus activos o inversiones.

Sea como fuere, la expropiación forzosa y la nacionalización de los nuevos bienes, inocularon un anhelo por la restauración de los derechos colectivos de villas y comunas aupados bajo ese sentir de “participación jurídica” inherente a la economía política popular a la que nos referimos anteriormente. Las class campesinas querían recuperar las tierras comunales que fueron parceladas, que su ganado pudiera pasturar por la llanura y que fueran libres de cortar la madera que necesitaran de los bosques aledaños (XX). En las ciudades la venta de los bienes nacionales también tuvo repercusiones importantes y la mayoría de tierras y edificios importantes también cambiaron de manos. Las viejas ciudades que caían bajo los dominios de las Catedrales, de los seminarios eclesiásticos y los órdenes monásticos, ahora pertenecían a grandes negociantes, constructores y especuladores inmobiliarios (XXX).

Es en ese contexto de máxima tensión que debe interpretarse una nueva tercera *jacquerie* entre

85 La Asamblea había decidido, el 19 de diciembre de 1789, crear una nueva institución administrativa financiera, que estaría bajo su exclusiva dependencia y a la que denominó Caja de Imprevistos. La nueva Caja recibiría el producto de los impuestos excepcionales, tales como la contribución patriótica, pero sobre todo sería alimentada por el supuesto descontado precio de la venta de los bienes de la Iglesia. Para comenzar se anunciaría la venta de bienes por 400 millones, que estarían representados por asignados en igual montón, con los que se reintegraría, desde luego, a la Caja de Descuentos los 170 millones de sus anticipos. Esta primera emisión de asignados, como claramente puede apreciarse, no era otra cosa que un expediente de Tesorería. El papel moneda seguía siendo el billete de la Caja de Descuentos. Por aquel entonces el asignado no era otra cosa que un bono del Tesoro. *Asignado*; la palabra es significativa. Tratábase; pues, de ahí la propiedad del nombre, de una asignación, de una letra *de* cambio librada contra la Caja de Imprevistos, de una obligación hipotecaria sobre rentas determinadas. Un título, un billete privilegiado de compra, haciendo ésta referencia a las tierras patrimoniales, no es aún una moneda. El asignado que se creó el 19 de diciembre de 1789 producía el interés del 5 % porque representaba un crédito abierto al Estado para que éste reintegrase otros que también lo producían, como los concedidos en efectivo por la Caja de Descuentos. Tratábase, repetimos, de un bono del Tesoro reintegrable en tierras en lugar de serlo en especie. A medida que los asignados fueran volviendo a la Caja, como consecuencia de la venta de los bienes de la Iglesia, serían anulados y quemados, y así hasta que se extinguiesen las deudas del Estado (Mathiez, 1922, I, pp: 166-67).

octubre de 1790 y febrero de 1791. La respuesta de la Asamblea siguió siendo a represión con la creación de una milicia de 100,000 hombres el 28 de enero de 1791 y con la aprobación del 14 de julio de la *Ley Chapelier* que aplicaba la *Ley Marcial* a las asociaciones y confederaciones obreras y contra las huelgas en el campo. Eso produjo una cuarta *jacquerie* en verano de ese mismo año. La Asamblea declararía el 9 de noviembre de 1791, la expropiación de los bienes y las propiedades de los “emigrados” que no regresaran en dos meses a Francia. Sus bienes pasan a engrosar los *biens nationaux*. Los pequeños campesinos, sin embargo, también se vieron privados de acceder a la compra de los mismos. Eso produjo una quinta *jacquerie* y el alzamiento de los *sans-culottes* en las ciudades a finales de la primavera de 1792. La Asamblea aboliría el 18 de junio la venta de los bienes expropiados sin compensación y la venta por lotes. Sin embargo, la caída de la monarquía el 10 de agosto precipitaría los hechos en provecho de estas clases pobres.

La reforma agraria se acelera a partir de entonces. Entre el 20 y el 25 de agosto se suprimen todos los derechos feudales que quedaran sin rescate ni compensación alguna. El 28 de agosto las municipalidades serán los nuevos titulares de los bienes comunales y los comunes usurpados por el *triage* desde 1752 serán restituidos. A nivel político, el 3 de septiembre y, esta vez sí, mediante sufragio universal, se elige la nueva Convención Nacional que, el 21 de septiembre proclama la primera República francesa. La hegemonía girondina en la Convención encuentra una fuerte oposición popular en las calles en la forma de una sexta *jacquerie* de agosto a octubre y que abarca la totalidad del país. Aun así, la Convención no cesará en su programa represivo. El 8 de diciembre reafirma la *Ley Marcial* y decreta la libertad ilimitada de comercio.

La nueva revolución del 31 de mayo al 2 de junio de 1793 y la nueva hegemonía de la Montaña dentro la Convención, suponen la profundización del programa redistributivo y de reforma agraria en favor de las clases pobres y desposeídas. Empieza a partir de entonces una lucha interna en la Convención entre los defensores de un programa radicalmente igualitarista y democrático que pretendía una república de pequeños propietarios, y los partidarios de la libertad irrestricta de comercio y de los derechos de propiedad. Veremos con más detalle el desarrollo de esos eventos y de la acción política *montagnard* y jacobina en el quinto apartado de este capítulo.

3.2.3. Conclusiones

Sintetizemos ahora los elementos más destacados que hemos visto hasta aquí respecto el papel y la situación de la propiedad entre 1789 y 1793. De un modo general apuntamos que el desarrollo que experimentó la economía francesa hasta mediados de siglo XVIII, junto a la explosión demográfica de la época, crearon una importante masa de riqueza en un sistema socio-económico que, en lo esencial, apenas había cambiado desde el siglo anterior. Tal como apuntan Castells y Tafalla (2011), el enriquecimiento general trajo consigo un aumento de la desigualdad. En efecto, durante el reinado de Luís XVI (1774-1792), la tendencia expansionista quebró y la economía francesa cayó en un periodo de depresión acompañado de varias crisis de carestía. Las malas cosechas de 1788 produjeron una escasez de bienes de primera necesidad con una consecuente alza de precios del 50% respecto dos años antes.

Desde finales de la década de 1770, el aumento de las rentas de la tierra se había disparado hasta el 95%, mientras que el aumento de los salarios –el único ingreso con el que contaba la gran mayoría de trabajadores urbanos– apenas se había valorizado un 25%. Este desequilibrio acabó comportando una importante parálisis de la producción, a la que debía sumarse los impuestos reales y señoriales. De media, el precio del trigo se triplicó entre 1765 y 1790. Entre 1785 y 1790, el precio del pan se disparó un 3260%; el del vino un 490%; la carne el 1400%; la mantequilla el 1415%; la unidad de 25 huevos el 615%; las patatas un 1750%; mientras que el precio del paquete de leña –un producto de primerísima necesidad– se disparaba un 685%. (Castells y Tafalla, 2011: 80). Florence Gauthier ilustra la situación de entonces:

Hechos los cálculos, una familia de cinco personas consumía alrededor de tres kilos de cereales por día. El salario de un peón en la construcción, en París, se pagaba a 1 franco por día. Cuando el precio del pan era de 20 céntimos el kilo, dicha familia “se comía” el 60% de su salario y si el precio del pan llegaba a 30 céntimos, ¡el 90% del salario! Cuando el precio del pan aumentaba aún más, se llevaba el salario entero y la crisis de la subsistencia repercutía sobre otros productos, como las legumbres, las bebidas, el textil, alquileres y demás. Así se alcanzaba el “punto crítico”, que se traducían en “conmociones populares”, según los términos de la época⁸⁶.

En el plano social, la mayoría de campesinos con o sin tierra eran pobres. Solían combinar el trabajo asalariado con el cultivo de auto subsistencia, por lo que nunca se beneficiaron del alza de los precios de los productos agrícolas y eran, por ello, las víctimas directas de todas las crisis de subsistencia. Eran pues estas clases, las que reclamaban un sistema agrario de régimen comunitario que pudiera limitar el poder de las grandes propiedades privadas mediante la protección y la expansión de los bienes comunales y los derechos colectivos a ellos asociados. El ataque que sufrieron por parte de la monarquía y de los señores opuestos a estas prácticas comunitarias cohesionó todavía más las comunidades aldeanas. Sus demandas, junto a las de las clases propietarias y los estamentos seculares no nobiliarios adinerados, son las que debían desembocar en julio de 1789⁸⁷.

86 Es interesante constatar cómo estas “conmociones populares” solían empezar en los mercados locales “cuando las mujeres hacían sus compras y respondían que el alza de los precios era insoportable. Llamaban a los hombres y juntos reclamaban la intervención de los poderes públicos para hacer bajar los precios. Dichas intervenciones sobre los precios se llamaban *tasaciones*. La población estaba, ciertamente, conmocionada, pero actuaba también políticamente. No pillaban los puestos de los comerciantes, les compraban cereales o pan al precio estimado, esperando la intervención de los poderes públicos” (Gauthier, 2013: 404-5).

87 Vale la pena señalar que la composición socio-laboral del grupo de sujetos que tomaron la Bastilla por ser un dato, si no riguroso desde el punto de vista estadístico, por lo menos relevante sustantivamente. En este sentido, según apuntan Irene Castells y Joan Tafalla, los aproximadamente 600 miembros vencedores en la Bastilla el 14 de julio de 1789 se repartían dividían entre 49 carpinteros, 41 ebanistas, 41 cerrajeros, 28 zapateros, 20 escultores y modelistas, 1 grabadores de metal, 10 torneros, 10 peluqueros y fabricantes de pelucas, 7 alfareros, 9 constructores de monumentos funerarios, 9 fabricantes de clavos, 9 confecciones de lujo, 8 impresores, 7 caldereros, 7 sastres, 9 latoneros, 5 joyeros, 5 orfebres, y 3 tapiceros. Si se mira desde el punto de vista de la composición social de los mismos, observamos 50 ricos y burgueses, 63 soldados, 14 policías, 240 maestros de taller, 60 oficiales y aprendices, y 85 trabajadores de manufacturas (Castells y Tafalla, 2011: 33).

Es por todo esto que en el segundo subapartado hemos señalado que la cuestión agraria fue fundamental en la Francia pre-revolucionaria. La políticas fisiócratas y de libertad ilimitada de comercio de Turgot y Quesnay, habrían agudizado la polarización económica durante la última mitad de siglo XVIII. Hemos visto que la política de cercamientos mediante el derecho de *trriage*, no dio los mismos resultados en los *enclosures* ingleses. En Francia, la acumulación de tierras por parte del Primer y Segundo Estado actuó de freno a la posibilidad de que emergieran medianos o grandes propietarios agrícolas y potenció, por el otro lado, la figura del pequeño gricultor semidependiente con parcelas muy reducidas, poco tecnificadas y, por ello, poco productivas.

Por otro lado señalamos que, desde muchos antes de 1789, ya se había ido formando una suerte de “mentlidad de participación jurídica” por parte de las clases pobres, quienes también habían ido generando su propia concepción de la propiedad auspiciados por la filosofía del derecho natural de raíz salmantina. Todo ello había tomado cuerpo en lo que identificamos como la “economía poítica popular” presente antes de 1789, pero que a partir de entonces, y particularmente a partir de junio de 1793, estallaría definitivamente en la forma de un programa político radicalmente democrático.

¿En qué medida el estallido de 1789 supuso una transformación sustantiva de esa situación? Esta es la pregunta que hemos planteado en el tercer subapartado al abordar la cuestión de la reforma agraria iniciada en 1789, pero radicalizada a partir de 1792 y 1793. En un primer momento, vimos que la abolición “formal” del feudalismo generó importantes conflictos. Los decretos que ordenan el *rachat*, la compensación por las confiscaciones, y que mantienen también el pago de las obligaciones feudales pendientes, llevará al estallido de cinco *jacqueries* más entre agosto de 1789 y junio de 1793. En ese periodo, la Asamblea redobla sus políticas represivas mediante la *Ley Marcial* o la *Ley Chapelier*. La abolición política del feudalismo, no había significado la abolición de la dependencia y la servidumbre económica.

La caída de la monarquía el 10 de agosto de 1792 precipita los hechos. La reforma agraria se radicaliza, la presión en las calles de todo el país fuerza a la Asamblea a restituir los comunes robados mediante el *trriage* aplicado desde 1760, y a aprobar la abolición de bienes feudales sin recompensa. Por eso la reafirmación de la Ley Marcial y la aprobación de la libertad ilimitada de comercio por parte de la Convención el 8 de diciembre de 1792, hace estallar la nueva revolución del 31 de mayo al 2 de julio de 1793 que llevará la Montaña a ganar en la Convención y a aplicar un programa radicalmente igualitario y democrático, el cual –dijimos– será ampliamente analizado en el quinto apartado de esta parte de la investigación.

4. Republicanismo y propiedad: una aproximación a la concepción de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre

4.1. Hacia una república de pequeños propietarios: la concepción de la propiedad en Thomas Jefferson

En el apartado anterior señalamos que la teoría de la propiedad de Jefferson está troquelada por varios factores. Los primeros tienen que ver con su tradición de pensamiento, el republicanismo, y sus raíces clásicas. Como veremos a continuación, su pensamiento se encuentra totalmente influenciado por los clásicos grecolatinos, particularmente por Aristóteles y Cicerón, así como por los radicales ingleses del siglo XVII. Junto a todos ellos, su postura respecto a la institución de la propiedad niega la existencia de un derecho absoluto y exclusivo a la *blackstone* y menos aun un derecho natural de propiedad. Al contrario reconoce explícitamente la existencia y superposición de distintos regímenes y derechos asociados a un mismo recurso.

Los otros dos factores que más intervienen en la configuración de su pensamiento respecto de la propiedad tienen que ver con la ideosincracia del propio país. El primero tiene que ver con el mismo sistema o régimen de gobierno político con que se dotó la joven República. El segundo está relacionado con la disponibilidad de tierras en abundancia y la forma de acceso y tenencia sobre ellas. Cabe mencionar que por las particularidades coloniales y por influencia del régimen inglés, en América nunca conocieron una red de poderes, autoridades y jurisdicciones feudales –una gobernanza difusa– como las de Europa tardofeudal. En las nuevas *commonwealths*, sobre todo hacia el oeste, la autoridad del gobierno era distante y los lazos de dominación y dependencia entre distintas clases sociales eran más endebles (Shalhope, 1982: 349).

La ausencia de una autoridad central fuerte y próxima facilitaba que las prácticas económicas pudieran desarrollarse con mayor autonomía y que la población pudiera autorganizarse más fácilmente. La concepción de la libertad como no dominación tomó entonces un carácter mucho más tangible que en el viejo continente, donde a mediados de siglo XVIII, todavía persistían distintos lazos de dependencia y relaciones de servidumbre. Lo que sí existió en las *commonwealths*, tanto en el periodo colonial como durante sus primeros años de independencia, fue una suerte de régimen político fundado en las teorías del “gobierno mixto” de inspiración romana e inglesa. Este tema será analizado con mayor detalle en la tercera parte de esta investigación.

Por ahora lo que interesa destacar es que este régimen debió de conformarse desde cero. En Inglaterra existía un monarca por derecho hereditario, una Cámara de los *Lords* en representación de las clases propietarias aristocráticas, y una Cámara de los *Commons* que debía representar los intereses del pueblo llano. En las colonias, esa suerte de gobierno mixto se encarnaba en la figura del Gobernador plenipotenciario del monarca inglés, un reducido Consejo con unos pocos miembros de las familias nobiliarias y aristocráticas más ligadas a la metrópolis, y por último, una Asamblea elegida por los mismos colonos. Una vez conseguida la independencia en 1776, los

founders mayoritariamente orillados hacia la desafección por las teorías de la democracia, decidieron que los roles que jugaban esos estamentos coloniales debían ser asumidos entonces por un Gobernador con amplios poderes elegido por cada Estado, un Senado compuesto por las clases altas, y las Asambleas de representación popular (Richard, 1995; Pocock, 1977). El problema era que aun así, requerían de un criterio por el cual sostener, argumentar y justificar su teoría del “gobierno mixto” o “balanceado” en un país que no conocía ni los monarcas hereditarios ni los senados aristocráticos o nobiliarios (Richard, 1995: 123-5).

La estrategia argumentativa que siguieron los *framers* para justificar el reemplazo de los mecanismos de gobierno colonial por los suyos propios, se focalizó sobre el concepto de la propiedad. La particularidad de su marco conceptual es que esta propiedad no podía justificarse mediante las diferencias y distinciones de estatus político nobiliario o hereditario del mismo modo cómo estas cualidades habían operado en la Europa feudal. En la nueva República, la justificación de la propiedad como criterio de organización política debía recurrir a una argumentación más sofisticada. El marco conceptual que cumplió esa función puede resumirse como sigue. Puesto que se creía que la educación y el talento o el virtuosismo solían acompañar la riqueza, era fácil constatar la razón de la transcendencia de la propiedad en el seno del diseño político-institucional del nuevo país. La educación y la virtud eran cualidades harto difíciles de cuantificar y de valorar. Esto no ocurría con la riqueza, por lo que la propiedad rápidamente se convirtió en el mejor criterio para identificar lo que Jefferson identifica como la aristocracia natural cuyos “fundamentos son la virtud y los talentos” (Jefferson, 1904-5, XI: 343). Con ellos, reafirma Jefferson, tendrían la capacidad de estabilizar el país y “moderar” las expresiones más tumultuosas de las asambleas legislativas convirtiéndose en los nuevos (y naturales) representantes del pueblo. Nos adentraremos en esto con mayor detalle un poco más adelante.

El segundo factor que mencionamos y que más influenció en la concepción de la propiedad de Jefferson, fue la disponibilidad de tierras en abundancia en el nuevo mundo. El relativamente fácil acceso a nuevas tierras de que dispusieron los *tenants*, y sobre todo los *freeholds*, fue un elemento clave en la configuración de la teoría política y de la propiedad de Jefferson. Las posibilidades expansionistas que les brindaba la colonización de nuevas tierras, a veces mediante la compra, a menudo mediante el exterminio y la expulsión de las poblaciones nativas de sus tierras ancestrales, ofreció a la mayoría de los *founders* la posibilidad de fundar sus teorías políticas sobre la base sociológica de una ciudadanía propietaria, de una “república de pequeños propietarios” como diría Jefferson. Por todo ello, el criterio básico de exclusión política entre propietarios y no propietarios, seguiría desempeñando un papel político fundamental, aunque no actuaría del mismo modo como lo había hecho en la democracia ateniense clásica.

En las nuevas repúblicas americanas, todos aspirarían a ser propietarios materialmente independientes y, por ello, –por lo menos potencialmente– miembros plenos de la sociedad civil o política. El criterio de exclusión de la sociedad civil –la propiedad– seguía existiendo y jugando un papel fundamental, por ejemplo, respecto a la esclavitud. Por eso el republicanismo americano y los *founders* en general, se asociaron más a la experiencia senatorial de la República romana que a la ateniense-democrática. La diferencia en América era que ahora esa propiedad era más accesible que en la antigüedad romana, y fuera de los esclavos, parecía que las diferencias políticas o de

estatus extra-económico no debían suponer una diferencia tan drástica con respecto al acceso a la propiedad. En la nueva República –por lo menos formalmente– las innovaciones asociadas a la teoría del “gobierno mixto” de tradición romana y el sistema de pesos y contrapesos (*checks and balances*), daban cabida en el juego político a todos los individuos, quienes –por lo menos potencialmente– podían erigirse cual ciudadanos a través de su acceso a la propiedad disponible. Huelga decirlo, esa participación en la arena política no se ejerció de modo directo en cuanto a ciudadanos libres, sino más bien como integrantes de una clase social determinada. Como veremos más adelante, ambos factores –la estructura política del gobierno mixto y la disponibilidad de tierras– jugaron un papel fundamental en la teoría de la propiedad de Jefferson.

Apelar al derecho de propiedad proporcionaba a los *founders*, tanto federalistas como anti-federalistas y luego republicanos, legitimidad para defender sus respectivos programas políticos y económicos. Hemos visto ya que este carácter “propietarista” fue una característica constante de todo el pensamiento republicano, y como tendremos ocasión de ver en el siguiente capítulo, también de los jacobinos robespierristas. Éstos últimos conceptualizaban la propiedad en tres sentidos complementarios. Primero, en cuanto a la propiedad natural sobre uno mismo. En este sentido, la vida, la libertad y la independencia no serían más que la expresión de aquellos derechos naturales inherentes a individuo incluso antes de formar parte de una sociedad o comunidad política. Segundo, la propiedad entendida también sobre el derecho civil o positivo universal sobre aquellos bienes o medios materiales que garantizaran la subsistencia (alimentos, grano, harina, madera, y también mercados y precios, etc.). En tercer lugar, los jacobinos también entendieron y defendieron la propiedad como el derecho privado o particular sobre aquellos recursos o bienes materiales externos que debían garantizar la independencia material de cada sujeto.

Pues bien, la teoría de la propiedad de Jefferson comprendía esa primera dimensión de la propiedad republicana jacobina, esto es, la propiedad sobre uno mismo y sus derechos naturales. En cierta manera, también compartía la segunda acepción, en el sentido en que también veía la necesidad de disponer de ciertos derechos de propiedad colectivos o comunes –y por ello, políticamente regimentados– sobre determinados bienes y recursos. Obviamente, su teoría también preveía esa tercera dimensión, en la forma de una férrea defensa de los derechos de propiedad privada sobre aquellos recursos materiales necesarios para garantizar la supervivencia y la autosuficiencia individual. La diferencia es que la propiedad que contemplaba Jefferson se refería básicamente a la propiedad de tierra cultivable en régimen de tipo alodial o *freehold*.

Como tendremos ocasión de ver, las similitudes entre la teoría de la propiedad de Robespierre y la de Jefferson se hallan en que ambos se situaron dentro de la tradición iusnaturalista republicana del derecho universal. Como tales, ambos reconocían la supremacía de los derechos de la libertad, la vida, y soberanía y, por ello, del derecho a disponer de los recursos materiales necesarios para ejercerlos. Por eso ambos reconocieron la necesidad de limitar o embridar el ejercicio del derecho privado sobre las propiedades de bienes materiales. Desde el punto de vista filosófico, y a diferencia de sus coetáneos girondinos y federalistas más “alienistas”, ambos revolucionarios fueron partidarios de una interpretación del derecho natural muy poco delegacionista, en el sentido que fueron muy celosos de enajenar e incluso delegar la protección y el ejercicio de sus derechos naturales básicos.

Es aquí cuando la teoría de la propiedad de Jefferson se vuelve inteligible, sobre todo, su defensa de la propiedad de tipo agrario. Y es que, en su teoría existe una muy estrecha relación entre la agricultura y la política. Es más, lo que lo caracterizó “fue una obsesión por aunar ambos conceptos”, ya que “la virtud del republicanismo norteamericano debía cuidar bien de la relación entre ‘la robustez del *yeoman* y el estado libre” (Adair, 2000: 18). Sin embargo, el llamado *agrarian myth* de Jefferson (Appleby, 1982; Hofstadter, 1955), no debe entenderse como la antesala para una justificación de las políticas fisiócratas o proto-liberales à la francesa. Al contrario. El interés de Jefferson por la propiedad agraria no era porque esta pudiera generar altas cuotas de productividad nacional, ni porque representara la fuente de grandes riquezas. Tampoco era por una supuesta idealización romántica del estilo de vida del pequeño granjero independiente –aunque encontramos en sus textos repetidas referencias a ese ideal–. En verdad, su interés se hallaba justificado por una apuesta política consciente y decidida: el tipo de vida virtuosa asociada a la actividad agraria propia del *yeomen* constituía la base sociológica necesaria sobre la cual poder construir una verdadera *commonwealth*.

En otras palabras, el ideal de república que Jefferson anhelaba descansaba sobre un modelo político-agrario que abarcaba tanto el ideal de ciudadanía virtuosa auto-suficiente, como la forma en que desde esa base sociológica se institucionalizaba el poder político (Adair, 2000: 20). En efecto, tras el ideal del ciudadano virtuoso del *yeoman*, Jefferson no sólo encontraba unas determinadas disposiciones psicológicas, actitudinales o morales vinculadas al estilo de vida pastoril, sino sobre todo la realidad palpable de aquél sistema socio-económico descentralizado con un alto grado de dispersión de la propiedad material, que veía como la condición necesaria de un verdadero gobierno republicano, esto es, de una “república de pequeños propietarios”.

La preocupación de Jefferson y de la mayoría de sus coetáneos por la propiedad agraria, venía precedida por dos grandes motivos. El primero es que Jefferson y la mayoría de *founders* formaron parte de esa clase agraria aristocrática y terrateniente más o menos autosuficientes. Luego, es lógico inducir que Jefferson mostrara una propensión a defender su propia realidad, su estilo de vida y los intereses a él asociados. Existe un segundo motivo que trasciende los intereses económicos de clase o las contingencias sociológicas del momento, y que tiene que ver con su carácter ideológico y filosófico. Jefferson formó parte de la larga tradición del republicanismo clásico. Como ya vimos anteriormente, desde autores como Platón, Aristóteles, Jenofonte, Tucídides o Cicerón, por ejemplo, hasta el siglo XVII inglés y escocés con los Harrington, los Sidney o los Locke, la teoría republicana clásica siempre priorizó la propiedad suelo –la tierra– y el trabajo a ella asociado, por encima de otros tipos de propiedades materiales –sobre todo, en la forma del comercio y las finanzas– como fuente de la templanza y el virtuosismo republicanos. Puesto que este último motivo parece jugar un papel determinante en la teoría política de Jefferson, volveremos sobre él un poco más adelante.

Por ahora, nos limitaremos a señalar algunos de los principios más destacados de la matriz conceptual jeffersoniana respecto la idea de la propiedad y de la economía política a ella asociada y que nos deben servir para centrar el análisis del presente apartado. A partir de la propuesta de Charles A. Beard (1915: 333-4), estos principios pueden resumirse tal como siguen:

- a) los créditos y las deudas, el dinero creado por los bancos, las tarifas arancelarias y los impuestos al comercio interno, eran considerados como mecanismos proto-capitalistas de carácter rentista, puesto que extraían rentas de modo especulativo –la crematística artificial de que hablaría Aristóteles– desde los sectores verdaderamente productivos (ya fueran agrarios o manufactureros) que producían la verdadera riqueza del país;
- b) el comercio interior era un mecanismo que podía desempeñar una importante función social al regular el intercambio entre pares particulares. El mercado sólo sería fuente de alienación o explotación –de “servilismo y dependencia”, en lenguaje clásico– en la medida en que se supeditara a los intereses y el clientelismo de los *stock jobbers* rentistas (Taylor, 1814: 266);
- c) estas clases de la “aristocracia artificial” actúan como parásitos sobre las clases propietarias agrarias (tanto para grandes latifundistas como para los pequeños *tenants* y *freeholds*). Éstas se concentran en las grandes ciudades donde atraerán y corromperá las demás clases serviles y dependientes. Desde allí, alertará repetidamente Jefferson, esta nueva aristocracia disfrutará de un poder y una influencia desproporcionada en la administración federal que no se correspondía con su verdadero tamaño. Por ello, toda política económica que se adoptara debía ir en detrimento de estas influencias;
- d) la mayoría de la población se compone de clases de propietarios agrícolas con una propiedad muy dividida y fragmentada mayoritariamente en régimen alodial o en forma de *freehold*. Estas clases agrarias no disfrutaban de la mayoría de las ventajas, la educación y la influencia propias de la *gentry* de las ciudades, por lo que tenían poca capacidad para imponer sus intereses en la contienda política con estas últimas;
- e) esta división de clase, la confrontación de distintos intereses económicos y políticos en la sociedad, es la fuente de la división partidaria, una división denunciada por la mayoría de los *founders* como una perversión del “orden natural” de la sociedad;
- f) los intereses políticos y económicos de las clases agrarias propietarias representan el verdadero fundamento de la democracia jeffersoniana, intereses que además previenen al país de repetir los experimentos históricos de la democracia radical ateniense y de la clientelización del Imperio romano,
- g) para Jefferson, pues, la solución a estas amenazas pasaba por derrotar la “aristocracia del dinero” restringiendo su capacidad económica y su influencia sobre el gobierno, así como por incluir a todos los hombres blancos –y depende en qué sentido, también las mujeres– al ámbito de la *civitas* republicana haciendo de ellos pequeños propietarios independientes. A continuación se desarrollarán algunas de estas características de la concepción jeffersoniana de la propiedad y de la economía con algo más de profundidad.

Este es el marco conceptual básico de Jefferson compartido por muchos de sus compañeros republicanos y sureños. Es importante tener en cuenta dicho esquema puesto que es sobre él que descansa tanto su teoría de la propiedad como la de la democracia. Veamos ahora cada uno de estos principios con algo más de detalle.

4.1.1. Vida, libertad y búsqueda de la felicidad. Propietarismo agrario y virtud republicana

La dificultad en el estudio de su teoría de la propiedad y de su teoría política en general, es que Jefferson nunca fue un pensador o un filósofo sistemático. Más bien fue un activista político cuyo pensamiento fue conformando de acuerdo a la práctica diaria y al curso de los eventos políticos que se sucedieron durante los treinta primeros años de independencia. Puesto que, de acuerdo a Appleby y Ball (Jefferson, 1999: iv), Jefferson “nunca publicó un tratado sobre política”, su teoría debe reconstruirse a través de sus cartas, discursos y panfletos. Irremediamente, aunque el lector siempre podrá reconocer la misma pluma, encontrará en ellos diferentes Jeffersons, a veces confusos y a menudo algo ambiguos entre sí. Por ello, la reconstrucción de la teoría propietarista de Jefferson exige un constante esfuerzo de contextualización socio-histórica.

En primer lugar, Jefferson fundó buena parte de sus posturas políticas en una concepción particular de la naturaleza humana, un hecho que lo llevaría a enfrentarse con el partido conservador de los federalistas. Sin embargo, por señalar esta distinta concepción de la naturaleza humana, dejaba de señalar y denunciar el clivaje económico como el eje fundamental de la escisión entre facciones. Defendía que su partido estaba compuesto por “los intereses del campo y del trabajo” y que las ciudades eran “los bastiones del Federalismo”⁸⁸. Por ello, las diferencias en cuanto a la concepción de la naturaleza humana entre partidos, no eran fortuitas, sino que se encontraban determinadas por factores económicos tangibles y bien definidos. Su democracia se fundaba en un régimen económico diseñado de acuerdo a los pequeños agricultores propietarios de sus tierras. Por eso, de un modo similar a Robespierre, nunca abrazaría la causa obrera del proletariado urbano que debía emerger con el nuevo siglo XIX. Claro está que Jefferson no vivió el contexto de la masiva proletarización europea y norteamericana que se vislumbraba en el primer tercio del siglo XIX y por ello no pudo formarse una opinión al respecto. Aun así, su posición en relación a las incipientes clases proletarias no fue demasiado positiva, como tendremos ocasión de ver un poco más adelante.

De hecho, Jefferson depositaba toda esperanza de salvación de su modelo de república en la capacidad de éstas clases agrarias, independientes y trabajadoras, de escapar de ese sistema económico y productivo que implicaba la asalarización, la proletarización, y en definitiva, la mercantilización masiva de la propia fuerza de trabajo y sus condiciones de vida. Gracias a la disponibilidad y al precio relativamente bajo de la tierra, creía Jefferson, los Estados Unidos se hallaban en una posición económica muy distinta a la de Europa. En sus *Notes on the Estate of Virginia* escritas entre 1781 y 1787, ilustraba esta idea de forma sucinta.

Los economistas políticos de Europa han establecido esto como principio, que cada estado debe tratar de manufacturar por sí mismo; y este principio, como muchos otros, lo transferimos a América sin calcular la diferencia de circunstancias las cuales deben producir a menudo un resultado diferente. En Europa la tierra está tanto cultivada como cercada en contra del agricultor. A la fabricación, por lo tanto, se tiene que recurrir como necesidad, no como elección, para apoyar el excedente de sus gentes. Pero tenemos una inmensidad de tierra que invita a la industria del

88 Citado por Beard (1915:421).

campesino. ¿Es mejor que todos nuestros ciudadanos estén empleados en su mejora, o que una mitad sea expulsada al ejercicio de fabricar y crear para las artes de los otros?⁸⁹

Jefferson defiende el mundo agrario básicamente por un motivo. Igual que los clásicos, Jefferson cree que la virtud y la libertad republicanas sólo pueden florecer en y desde la vida pastoril y la actividad agrícola –y no en el mundo de la inversión y la mera crematística–. Veremos esta relación entre el estatus social y el económico en el siguiente apartado. La posición de Jefferson debe diferenciarse de la de los “economistas políticos de Europa” que él mismo critica, pues la suya no es una economía de inspiración fisiócrata que defienda la agricultura como la única fuente de riqueza social. Al contrario, Jefferson defenderá también las virtudes y los beneficios que comportan las manufacturas y del comercio. El problema, de nuevo, no es tanto el comercio o la fabricación en sí mismas, sino el carácter y las costumbres que ellas confieren a la sociedad que se dedica a tales actividades. Por eso insiste en el *Query XIX*: “Dejad nuestros talleres permanecer en Europa” [...] Es mejor transportar las provisiones y los materiales para los trabajadores de aquí, que llevarlos a ellos a las provisiones y los materiales, y con ellos, sus costumbres y principios⁹⁰. De aquí proviene su desagrado de la situación europea. Allí, señala,

Las turbas de las grandes ciudades han aportado tanto al apoyo del gobierno puro, como llagas provocan al cuerpo humano. Son las maneras y el espíritu de un pueblo lo que preserva una república en vigor. Una degeneración en ellas es un cáncer que pronto se comerá el corazón de sus leyes y su constitución⁹¹.

No se trata tanto de extirpar “el cáncer” como de prevenir su metástasis. Por eso desea que los Estados Unidos abandonen el comercio marítimo a gran escala como hacen los europeos.

Dejad a otros traer lo que quieran vender, y llevarse lo que nos sobra. Esto nos haría invulnerables respecto Europa [...] y volvería todos nuestros ciudadanos al cultivo de la tierra; y lo repito de nuevo, los cultivadores de la tierra son los ciudadanos más virtuosos e independientes⁹².

Su estancia en Europa, especialmente en la Francia de 1785 a 1789, reafirma sus convicciones. Allí constata las condiciones de vida de sus gentes, condenadas a ser “martillo o yunque”.

89 *Query XIX: The present state of manufactures, commerce, interior and exterior trade*, en: Jefferson (1964: 156).

90 *Ibid.*: 165. Para enfatizar esta idea, véase la carta a G. K. Hogendorp, 13 de octubre de 1785, en: Jefferson (1904-5, VIII: 633).

91 Jefferson (1964: 165).

92 *Ibid.*: 175. Este carácter poco propenso al comercio marítimo a larga distancia y el poco interés commercial fue constatado ya por John Locke a finales del siglo XVII quien criticaba la sociedad americana por su limitado acceso a productos comerciales básicos: “No pude existir una mayor demostración de afecto de algo, que la que varias Naciones de americanos hacen, quienes son ricos en tierras, y pobres en todos los confortos de la vida, a quienes la naturaleza ha entregado tan genrosamente como a ningún otro pueblo, los materiales de la abundancia, por ejemplo, una tierra fecunda apta para producir en abundancia, que puede servir para la alimentación, el vestido y el disfrute; aunque por falta de mejorarla con el trabajo, no disponen de ni una centésima parte de las comodidades de que nosotros disfrutamos. Y un rey de un gran territorio productivo se alimenta, se aloja y se viste peor que un trabajador en Inglaterra” (Locke, 2003: II, 41). Sin embargo, cabe advertir que Locke nunca visitó las colonias. Sus conclusiones sobre la vida allí, pues, se basaron siempre en fuentes secundarias.

Alterado por la situación, Jefferson refirma dos cosas. Primero, el “grado de felicidad” de que gozan todas las clases en América en comparación con las clases bajas de Europa, y segundo, que América debe escapar al curso de la historia por el cual “dicen” que tendrá que pasar también el desarrollo de América.

Encuentro allí el más deplorable destino de la humanidad. La verdad de la observación de Voltaire es perpetua, que todo hombre aquí [en Europa] debe ser o martillo o yunque. Es un verdadero retrato de ese país por el cual dicen que deberemos pasar a partir de ahora [...] Mientras que la gran mayoría de la gente está sufriendo así bajo la presión física y moral, he tratado de examinar con más detalle la condición de la mayoría [...] especialmente para compararla con el grado de felicidad de que disfrutaban en América todas las clases de personas⁹³.

La situación que describía el de Virginia era certera, aunque muy parcial, cabría añadir. Es cierta y obvia la razón por la cual, ante el ejemplo europeo, Jefferson prefería la sociedad de pequeños agricultores propietarios independientes. Además, esa sociología norteamericana se adaptaba perfectamente al ideal clásico de la virtud y de la libertad republicana. Sin embargo, eso era más retórico que real, pues Jefferson obviaba aquí el trascendental hecho de que esa sociedad de pequeños propietarios independientes sólo era factible sobre la base de una previa y masiva esclavización de la fuerza de trabajo que, en Europa, representaban las ingentes cantidades de proletarios desposeídos. La diferencia es que en Virginia, la fuerza de trabajo se componía de esclavos africanos, excluidos totalmente del mundo civil (*alieni iuris*) y, por lo tanto, sin espacio en las consideraciones sobre la justicia distributiva. En Europa, por el contrario, los proletarios “debían” formar parte del soberano y, por lo tanto, desde la perspectiva del republicanismo jeffersoniano, la que padecían era una situación de injusticia y opresión monárquica que debía erradicarse. Por eso celebró la Revolución de 1789⁹⁴.

93 Thomas Jefferson a Charles Bellini, 30 de Septiembre de 1785, en: Jefferson (1904-5, VIII: 568).

94 Ya hemos mencionado que la de la esclavitud fue la mayor contradicción en el republicanismo-democrático jeffersoniano. Ahora bien, no fue la única. Ramón Máiz explica sucintamente esta exclusión de los esclavos negros de sus consideraciones políticas, así como sus diferencias respecto otros colectivos subordinados, como las mujeres o las tribus de nativos. La libertad que Jefferson reconoce a estos dos colectivos, es negada a los negros. “Las incapacidades de los indios americanos y las mujeres son de tipo *cultural*, los unos por hallarse en la barbarie, las otras por admirar las costumbres de las mujeres parisinas, y pueden ser solventadas culturalmente, mediante el progreso económico, la república federal de base agraria y una apropiada educación. Bien es cierto que ambos grupos deben para ello ajustarse a su horizonte normativo natural de *invisibilidad*: en el caso de los indios mediante su tránsito forzado a la civilización blanca, esto es, la renuncia a la caza, a la propiedad de sus vastos territorios, y a una nueva relación con la naturaleza basada en la agricultura, que dejase expedita la colonización de las tierras (y con ella, la «reservations policy» y el tolerado genocidio de las tribus por parte de los colonos y el ejército) (Wallace 1999); en lo que atañe a las mujeres a la aceptación de la natural, sumisa y privada domesticidad del hogar republicano (y con ella, su exclusión de la esfera pública). En el caso de los esclavos negros, sin embargo, como quiera que su incapacidad es *natural*, la reducción deviene imposible y no cabe otra salida que su exclusión radical como lo totalmente Otro, un grupo por completo heterogéneo a la nación. La solución propuesta por Jefferson no puede ser más drástica: emancipación y sucesiva deportación a África. La llamativa contradicción en la posición de Jefferson emerge una y otra vez en las páginas de las *Notes*. Por un lado, la esclavitud es incompatible con el republicanismo, habida cuenta de la degradación de las virtudes cívicas que supone, promoviendo una dialéctica amo/esclavo basada en la sumisión y el despotismo, el trabajo no retribuido y la holganza (*Query XVIII*).

Independientemente de que la suya fuera una visión cándida, ilusa o simplemente cínica, lo cierto es que Jefferson no despreciaba a los trabajadores industriales europeos por sí mismos, sino por la diferencia entre ellos y los pequeños agricultores independientes americanos, esto es, sus diferentes maneras de acceder a propiedad y de garantizar su sustento y su independencia material. Estas diferentes formas de acceso a la propiedad, acababan determinando sus diferentes sentidos, efectos y pasiones, las cuales conducían irremediablemente a adoptar diferencias de carácter y talentos. Los agricultores, trabajando con sus manos su propia tierra, “no miran a sus semejantes sino al suelo”. Ello les confiere una independencia de carácter que se corresponde con su independencia económica o material, con su estatus social. Las relaciones de servidumbre económicas de Grecia o el clientelismo y el patronazgo de Roma, igual que el lujo y la banalidad de espíritu que todo lo corrompe, son por definición, extrañas a la condición y al carácter del *yeoman*, puesto que

Aquellos que labran la tierra son el gente escogida por Dios [...] Él ha hecho su peculiar depósito por una virtud sustantiva y genuina. [...] La corrupción de la moral en las masas de agricultores es un fenómeno del que ninguna era ni nación ha conocido ejemplo. Es una marca en aquellos quienes sin mirar al cielo, sino a su propio suelo e industria como hacen los agricultores por su subsistencia, dependen de ello por las casualidades y caprichos del cliente⁹⁵.

Si se repara en ello, no encontramos aquí alabanzas a los agricultores simplemente por el hecho de ser los “escogidos de Dios”, sino porque esta es la clase que conforma el único sustrato sociológico posible sobre el que poder depositar toda esperanza de “virtud sustantiva y genuina”. Por el contrario, como buen republicano de ascendencia clásica que era, Jefferson puntualiza que estas cualidades se hallan ausentes en aquél que “depende de las casualidades y caprichos del cliente”. La dependencia civil que genera una gran asimetría en la distribución de los recursos y los bienes productivos y de los derechos de propiedad que ellos confieren, sigue siendo para el republicano Jefferson la fuente de toda erosión de la República. Por eso no sorprende cuando taxativamente afirma que

La dependencia engendra servilismo y banalidad, sofoca el germen de la virtud y prepara las herramientas para los designios de la ambición. Este, el progreso natural y la consecuencia de las artes [...] pero en términos generales, la proporción que el agregado de las otras clases de ciudadanos tiene en cualquier estado en relación con la de sus agricultores, es la proporción de sus demencias [...] y un buen barómetro para medir adecuadamente su grado de corrupción⁹⁶.

La dependencia, en otras palabras, destruye la sociedad civil e imposibilita el ejercicio del gobierno democrático por parte de los ciudadanos. La dependencia corroe su igualdad y su

Por otra parte, hacía factible, incluso directamente posible la vida de la nación agraria americana, y en especial la del propio Jefferson y su clase social de *yeomen*. No debe olvidarse que nuestro autor era uno de los más ricos terratenientes y propietarios de esclavos de Virginia: con treinta y pocos años había heredado 5.000 acres de su padre, a los que se añadirían otros 6.000 mediante por mor de su matrimonio con una rica viuda” (Máiz, 2013: 24).

95 Citado por Beard (1915: 423).

96 *Ibid.*: 424.

independencia y, justamente por eso, pone en riesgo al existencia de la misma República. Por ello Jefferson reconoce que el principio democrático de un gobierno republicano templado que dependa de la participación, la educación y la virtud de las masas está muy bien, siempre y cuando “permanezcamos virtuosos”. Es por ello que añade la siguiente advertencia:

creo que lo seremos, siempre que la agricultura sea nuestro principal objetivo, mientras permanezcan tierras libres en cualquier parte de América. Cuando nos metamos unos sobre los otros en las grandes ciudades, como en Europa, nos corromperemos tanto como en Europa, y nos comeremos los unos a los otros como ellos hacen (Jefferson, 1984: 918).

Al acceder a la presidencia en 1801 se aprecia un Jefferson más templado y menos antipático respecto los obreros industriales y el mundo de industrial y mercantil en general. De todos modos, cabe tener en cuenta que la realidad económica que conoció Jefferson fue siempre extraña a un sistema de acumulación de tipo capitalista como lo entendemos actualmente. A diferencia del partido Federalista defensor de los intereses de los grandes comerciantes, fabricantes y financieros de las ciudades del norte, para él y sus correligionarios agrícolas del sur, el sistema económico se fundaba sobre todo en la explotación del trabajo esclavo más que en las artes de las finanzas y del comercio (Beard, 1915: 429). Si a los intereses de los grandes terratenientes latifundistas se añaden los intereses de las numerosas clases agrarias más o menos independientes, es fácil constatar que los intereses agrícolas constituyeran los fundamentos económicos del partido Republicano-democrático de Jefferson, así como el principal motivo de confrontación con el partido Federalista de los Hamilton o los Adams.

Como delegado por la Convención en Francia desde 1785 hasta 1790, Jefferson estuvo ausente durante la formación y la adopción de la Constitución y durante las elecciones federales posteriores. Al regresar y ser nombrado Secretario de Estado por Washington en 1790, rápidamente se percató de la nueva situación y de la política económica proto capitalista que impulsaba el Secretario del Tesoro, Alexander Hamilton. Lamentó haberlo ayudado bajo la Administración de Washington a quien escribió quejoso de su propio error: “He sido engañado” por Hamilton, “en hacer una herramienta para propiciar sus esquemas que no entendí suficientemente”⁹⁷. Se refería aquí a haberle ayudado en su propuesta de creación de los empréstitos públicos. La carta de Jefferson es muy reveladora de la impronta republicana en su pensamiento económico. En efecto, la política económica de Hamilton atentaba contra la libertad republicana porqué priorizaba el comercio de tipo capitalista, la financialización y la deuda, unas prácticas que, como en Roma, corromperían la República y la acabarían demoliendo. El sistema de Hamilton, dice,

proviene de los principios adversos a la libertad, y fue calculado para quebrantar y demoler la República con la creación de una influencia de su departamento sobre los miembros del Legislativo. [...] Estos no eran los votos de los representantes del pueblo, sino de desertores de los derechos e intereses de las personas, ya que era imposible considerar sus decisiones sino para enriquecerse cuando las medidas de la mayoría justa, deben ser siempre respetadas.

97 Citado por Beard (1915: 110).

Jefferson identificaría las Leyes del Banco Central, la de los Fondos Federales y el control del Departamento del Tesoro por parte de los funcionarios federalistas, las razones de su antagonismo respecto del gobierno Federal. En esta administración y en la influencia en ella de los intereses económicos federalistas, decía

se hallaba el fundamento verdadero de la oposición creada durante el curso de la Administración. Su objetivo era preservar la legislatura pura e independiente del Ejecutivo, contener a la Administración de que adoptara formas y principios republicanos, y permitir a la Constitución ser construida dentro de una monarquía y ser reformada, en la práctica, en todos los principios y contaminaciones de su favorito modelo inglés (Jefferson, 1999: 445).

Más allá de su enfrentamiento con los federalistas y su concepción de la propiedad así como de su animadversión respecto el mundo industrial y sus modernas clases sociales “corruptas” y “corrompidas”, en la teoría de la propiedad de Jefferson se mezclan algunos principios procedentes del cristianismo con los del desarrollo de la cultura científica del periodo de la Ilustración europea (Matthews, 1984: 92-4). En su teoría se encuentra pues un núcleo argumentativo basado en la filosofía iusnaturalista envuelta con una visión optimista y positiva sobre la naturaleza y las potencialidades de la racionalidad humana. No sólo Jefferson sino también la mayoría de *founders*, desarrollaron su filosofía mezclando las teorías del derecho natural con esta visión positiva en lo que fue “un proceso de prueba-y-error” (Richard, 1995: 169). En efecto, confiesa Jefferson, “no tengo miedo que el resultado de nuestro experimento sea que los hombres pudieran confiar en gobernar por ellos mismos sin un amo”⁹⁸.

De un modo genérico puede interpretarse que su marco interpretativo sobre el derecho natural y la propiedad procedían del modo siguiente. En primer lugar, existe un derecho natural que debe ser adaptado a la sociedad actual. En este sentido, igual como hiciera Aristóteles, cabe reparar en que las leyes pueden no ser justas, de modo que es la razón y no la intuición la que debe proporcionar a los sujetos y las sociedades su buen hacer y su correcta moral. En segundo lugar, puesto que es el Legislativo quien adapta o positiva el derecho natural, los individuos y sus sociedades se encuentran atravesados por una multitud de principios y normas legales. Consecuentemente, ciertos derechos naturales (a la vida, la libertad y la felicidad) deben prevalecer siempre por encima de cualquier convicción político-civil. Por lo menos, esto es lo que se desprende de la Declaración de Independencia aprobada por el Congreso el 4 de julio de 1776, cuando declara como “evidentes por sí mismas” las siguientes verdades:

Que todos los hombres son creados iguales, y que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Que para asegurar esos derechos, los gobiernos se instituyen entre los hombres, que derivan sus poderes del consentimiento de los gobernados. Que cuando quiera que una forma de gobierno se convierta en

98 Jefferson a David Hartley, 2 de julio de 1787, en: Jefferson (2011: 165). La Revolución suponía para Jefferson, el punto de partida del “experimento” norteamericano. Esta visión coincidiría con el sentido mayoritario del republicanismo y la teoría revolucionaria de finales del siglo XVIII. El mismo Thomas Paine participaría de este sentimiento, y por eso dejaría dicho en su *Common Sense*: “Tenemos en nuestro poder el empezar el mundo de nuevo” (Paine, 1945, II: 43).

destruictiva para esos fines, el pueblo tiene el derecho de reformarlo o abolirlo, e instituir un nuevo gobierno fundado en estos principios y que organice sus poderes de forma tal que a ellos les parezca más probable que genere su seguridad y felicidad. [...] Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, persiguiendo invariablemente el mismo objetivo, evidencia el designio de someterlos bajo un despotismo absoluto, es su derecho, es su deber, derrocar ese gobierno, y proveer nuevas salvaguardas para su seguridad venidera.

De nuevo, encontramos en la filosofía tras la Declaración de Independencia una clara referencia a la teoría lockeana del “pacto” o del “contrato social” (Adair: 2000: 11). Para Locke, los derechos y las leyes se encuentran fundados en los derechos naturales, los cuales deben interpretarse y adaptarse como derechos positivos. Su teoría del contrato social no representa pues, un cheque en blanco para el ejercicio del poder político por parte del gobierno. Más al contrario; cuando éste infringe el derecho natural con sus leyes positivas, entonces –muy lockeanamente– el pueblo tiene “el derecho y el deber” de oponerse a ese gobierno e incluso a derrocarlo (Tierney, 1997: 39). Este principio fundado en el respeto de los derechos naturales confirió a los *founders* el argumento que requerían para justificar su alzamiento revolucionario. De forma parecida, la teoría del derecho natural también debía proporcionarles los argumentos necesarios para conceptualizar el derecho de propiedad privada. Esta concepción lockeana, se encuentra presente de un modo muy particular en la obra de Jefferson. Veámoslo más detenidamente.

4.1.2. La tierra pertenece a los vivos. Propiedad, derecho natural y derecho positivo

Después de declarar la “verdad evidente” de que “todos los hombres son creados iguales”, el preámbulo de la Declaración también estipula que ellos disponen de “ciertos derechos inalienables” para cuya protección se instituyeron los gobiernos. Estos principios podrían inducir a pensar que la Declaración fue escrita por radicales mientras que, en contraposición, la Constitución habría sido redactada por manos más conservadoras. Lo cierto es que hombres que podrían catalogarse en los dos lados, estuvieron presentes en la aprobación de ambos textos. Muchos de los más ardientes defensores de la independencia en 1776, fueron también miembros de la Convención Constitucional de 1787.

Algunos de los conservadores como Patrick Henry Lee y Richard Henry Lee se opusieron a la Constitución, mientras que otros supuestamente más progresistas la apoyaron. Este fue el caso de Thomas Jefferson, Thomas Paine y Samuel Adams, por ejemplo. Los miembros de 1776, en su mayoría fueron los mismos propietarios constitucionalistas de 1787. La diferencia que separa 1776 y 1789, no es tanto quiénes fueron los protagonistas en cada momento, sino las circunstancias políticas, y sobre todo económicas, que acompañaron a ambos textos. Los independentistas en 1776 todavía no notaban la necesidad de protegerse de la mayoría desposeída de su país, mientras que los conventuales de 1787 edificaron un sistema de gobierno de claro signo contra-mayoritario.

En efecto, la ambigüedad de la Declaración fruto de ese contexto y esas circunstancias, reflejaba el carácter complejo y heterogéneo de la Revolución cual movimiento social. Tanto los intereses proto-capitalistas como los democráticos se encontraban en la Declaración, tanto como los

esclavistas de sur, los grandes comerciantes de las ciudades del norte, los arrendatarios pobres, los artesanos y los adinerados. El manifiesto revolucionario que fue la Declaración, debía hablar a y por todos ellos (Lynd, 1968: 67). En otras palabras, la Declaración no podía contraponer los derechos de propiedad y los derechos humanos más de lo que las coaliciones políticas entre distintas ideologías podían permitir. Valga la pena recordar aquí que la propuesta de Declaración encargada a Jefferson y que no prosperó criticaba el comercio de esclavos por ser una práctica opresiva para los “derechos sagrados de la vida y de la libertad de la misma naturaleza humana”. Este mismo argumento será usado años más tarde durante la guerra civil para reclamar la abolición de la esclavitud y representa, una de las mayores contradicciones para la teoría política de los esclavistas “demócratas” sureños. La formulación más clara de la relación entre derechos humanos naturales y derechos de propiedad en la Declaración se encuentra en una carta de James Madison de 1788 escrita a James Brown de Kentucky. En ella Madison declaraba que al inicio de la Revolución

los dos tipos de derechos se encontraban tan poco diferenciados que una cláusula en los derechos de las personas suponía incluir en ellos los derechos de propiedad; y que era natural inferir, de la tendencia de las leyes republicanas, que esos distintos intereses se asimilarían más y más [el uno con el otro].

Sin embargo, añadía Madison, la experiencia demuestra que “en todos los países populosos la parte más pequeña sólo se interesa por preservar sus derechos de propiedad”⁹⁹, por lo que recomendaba la creación de una Cámara legislativa separada (la Cámara Alta o Senado) elegida sólo por los propietarios para que pudieran “preservar sus derechos de propiedad”. La crítica de Jefferson arranca justamente de ese debate y se convierte así un buen punto de partida para las críticas al ulterior desarrollo de los derechos de propiedad de tipo burgués. Aunque Bernard Bailyn señalara que los *dissenters* americanos no habían realizado “reformas económicas o sociales” y que “no se preocupaban por reestructurar el orden social ni los problemas de la desigualdad económica y de las injusticias de la sociedad estratificada” (Bailyn, 1967: 47, 283), lo cierto es que el “radicalismo” republicano trajo consigo el cuestionamiento de la libertad ilimitada o absoluta asociada a los derechos de propiedad privada (Lynd, 1968: 69).

Además, ni Locke, ni Kant, ni los *founders*, ni el grueso de la Ilustración, entendieron nunca esos derechos de propiedad privada como derechos naturales (Tully, 1982; Westphal, 1997). Por eso la teoría de la propiedad de Jefferson –dijimos– discrimina entre derechos naturales universales y derechos de propiedad sobre bienes materiales externos (ya sean tierras, bienes raíces, riquezas monetarias, financieras o empréstitos de cualquier tipo). La fuente del derecho pues “deriva de las leyes de la naturaleza, y no como un regalo de [su] magistrado” (Jefferson, 1904, II: 87). En otras palabras, para los republicanos-demócratas era la ley positiva y no el derecho natural la que creaba los derechos de propiedad (Matthews, 1984: 19).

99 Madison añade una frase reveladora para la filosofía de la propiedad republicana. “Dar todo el poder a la propiedad, y el indigente será oprimido. Dádsela a éste último, y el efecto será el reverso. Dadle una participación defensiva a cada uno, y ambos estarán seguros. Así, la necesidad de proteger los derechos de propiedad fue, por razones obvias, desatendido en el inicio de la Revolución” Madison a John Brown, Octubre de 1788, en: Madison (1867: 187-8).

Este principio se evidencia al repasar la teoría de Jefferson sobre las obligaciones entre generaciones, lo que nosotros llamamos la teoría de la “justicia distributiva intergeneracional”, y que Jefferson empieza a gestar una vez regresa de Francia en 1789. “La cuestión de si una generación de hombres tiene derecho a obligar a otra” dice, “no parece haber comenzado tanto en nuestro lado del agua. Sin embargo, es una cuestión de tales consecuencias que no solo merece decisión, sino que también se pone entre los principios fundamentales de cada gobierno”. En su misiva a James Madison del 6 de septiembre de 1789, Jefferson subraya dos “evidencias”. Primero, que “la tierra pertenece en usufructo a los vivos” y, segundo, que “los muertos no tienen ni poderes ni derechos sobre ella” (Jefferson, 1904, VI, pp: 3-14). Cuando uno muere, sentencia,

el control sobre la porción ocupada por un individuo que tiene el derecho a usar mientras vive, revierte en la sociedad [...] Si la sociedad no ha establecido específicamente leyes para asignar sus tierras, estas serán tomadas por los primeros que las ocupen. Éstos serán generalmente la esposa y los hijos del difunto. [...] Pero lo hijos, el legatario o el acreedor *la toman, no por el derecho natural, sino por las leyes de la sociedad de la que son miembros y a las que están sujetos. Así que ningún hombre puede por derecho natural obligar las tierras que ocupaba, o las personas que le sucedieron en su ocupación, al pago de deudas contraídas por él. Porque, si pudiera, durante su propia vida podría absorber el usufructo de tierras de varias generaciones futuras y, entonces, las tierras pertenecerían a los muertos y no a los vivos* [...] lo que es verdadero para cada miembro de nuestra sociedad individualmente también lo es para todos ellos colectivamente, ya que los derechos del conjunto no pueden exceder la suma de los derechos de los individuos. [...] Por consiguiente, ninguna generación puede contraer deudas mayores de lo que pueda pagar en el transcurso de su propia existencia.

Quien toma la tierra no lo hace por derecho natural, más por las leyes humanas que se han establecido para tal objetivo en cada sociedad. Si no fuera así, los individuos –incluso los muertos– podrían absorber toda la propiedad. “Parece que no nos hayamos dado cuenta” prosigue, “de que, por ley natural, una generación es a otra lo que una nación independiente es respecto a otra”. Sin embargo, para Jefferson, el principio de justicia intergeneracional no sólo tiene validez sobre los derechos de propiedad, sino también sobre las convenciones políticas fundamentales, en especial, las propias constituciones. Veremos con más detenimiento esta cuestión en el siguiente apartado, pero vale la pena anticipar aquí el esquema de su razonamiento. Siguiendo la misma lógica, dice Jefferson,

Puede probarse que no existe sociedad que pueda hacer una constitución o incluso una ley perpetua. [...] También son dueños de sus personas y, por consiguiente, pueden gobernarlas como quieran. Pero las personas y las propiedades componen la suma de los fines del gobierno. [...] La constitución y las leyes de sus predecesores se extinguen, en su transcurso natural, junto a aquellos cuya voluntad les dio existencia. Dicha voluntad podría conservar esa existencia hasta que la propia voluntad deje de existir, no más allá. Por lo tanto, toda constitución, toda ley, expira naturalmente tras diecinueve años. Si fuera impuesta por más tiempo constituiría un acto de fuerza, no de derecho¹⁰⁰.

100 Las citas de estos tres párrafos corresponden a Jefferson (1999: 593-5).

La posición conceptual de Jefferson comporta, entre otras cosas, la eliminación del poder de los grandes terratenientes, no sólo con la muerte de cada individuo, sino con el advenimiento de toda nueva generación. En efecto, añadirá, una generación “tiene el mismo derecho sobre la tierra en que fue producida, como el que la generación precedente tuvo. Ellos [esta generación] derivan estos derechos no de sus predecesores, sino de la naturaleza. Así, ellos y sus tierras quedan por naturaleza libres de las deudas de sus predecesores”¹⁰¹. Repárese, además, en que esta “cancelación natural” se extendía no sólo sobre la propiedad privada de bienes materiales –tierras e inmuebles– sino también sobre el pago de las deudas públicas y privadas, así como las leyes positivas fundamentales, como el caso de la Constitución que acabamos de mencionar.

El principio jeffersoniano de que la “tierra pertenece a los vivos” es lo que hace su teoría política única y tan interesante, puesto que tal “principio tiene una aplicación y unas consecuencias muy amplias”¹⁰² como él mismo observó en el caso de Francia. Por lo pronto, añade, este “principio entra a resolver cuestiones tales como si [una nación] puede alterar la sucesión hereditaria sobre la tierra”. De acuerdo a este principio, “La tierra pertenece siempre a la generación presente. Entonces, ésta generación puede tratarla, así como lo que de ella procede, como le plazca durante su usufructo. Ellos son los dueños también de sus propias personas, y consecuentemente pueden autogobernarse como les plazca”¹⁰³. Y un poco más adelante se preguntará retóricamente:

¿Pueden cambiar la apropiación de la tierra que antiguamente fue dada a la Iglesia, a los hospitales, a los colegios, a los órdenes de caballería y a otros en perpetuidad? ¿Pueden abolir las cargas y privilegios vinculados a la tierra, incluyendo las obligaciones eclesiásticas y feudales? [Este principio] se dirige a los cargos hereditarios, a las autoridades y a las jurisdicciones; a los órdenes hereditarios, a las distinciones; a los monopolios comerciales perpetuos, a las artes y a las ciencias [...] y hace de la cuestión de la compensación es una cuestión de generosidad y no de derecho. En todos estos casos la legislatura actual puede autorizar tales apropiaciones y negocios durante su mismo periodo, pero no por más tiempo; y los presentes tenedores, incluso cuando ellos o sus antecesores hubieran comprado, son compradores de buena fe de lo que el vendedor no tiene derecho a transferir¹⁰⁴.

Primero de todo, Jefferson cree que lo que le pertenece a una generación no es su propiedad perpetua y absoluta, sino un “usufructo” o una propiedad “fiduciaria”, en este caso, intergeneracional. Por ello, la obligación de una deuda de una generación sobre la otra es cuestión de mera “generosidad y no de derecho”. Si una nación decide poner fin a “monopolios comerciales perpetuos”, la compensación que se les puede ofrecer es una cuestión relativa a la generosidad. Su principio de “justicia intergeneracional” debe ser visto entonces como un argumento para evitar el incremento de deuda nacional que paralizaba el país a resultas de la guerra. Cada diecinueve años aproximadamente, toda generación debía ratificar o erigir nuevos

101 *Ibid.*: 595.

102 *Ibid.*: 597.

103 *Ibid.*: 596.

104 *Ibid.*

estatutos e instituciones. Así, su principio de justicia intergeneracional parece ir más allá de la doctrina del consentimiento lockeano y su cláusula de *as much and as good* puesto que implica una revisión constante –revolucionaria– sobre este mismo pacto y sobre sus circunstancias que no son naturales, sino fruto de las condiciones socio históricas en que se administra un “usufructo”. Por eso estos tipos de contratos intergeneracionales se hallaban siempre fuertemente limitados, en cuanto al uso que se pudiera hacer sobre la propiedad administrada –acumulación o alienación– y en cuanto a las obligaciones de ella derivada –las deudas y compensaciones–.

Es interesante reparar aquí en que la negación de Jefferson en identificar la propiedad como un derecho natural absoluto no sólo implicaba la adopción de una determinada legislación “restrictiva” sobre los derechos de propiedad privada sobre los bienes materiales, sino también el uso de un utillaje argumentativo lockeano muy perspicaz que justificara la propia Revolución¹⁰⁵. En *A Summary View of the Rights of British Americans* escrito en 1774 como pleito del Congreso Continental al monarca Jorge III, Jefferson funda su argumentación sobre la cuestión de la propiedad y, particularmente, sobre las formas de acceso y de justificación sobre ella, esto es, el trabajo. “América fue conquistada, y sus asentamientos fueron firmemente establecidos a costas de las personas, y no del público británico”. A resultas de ello, continua, “la sangre de los colonos fue derramada” y “sus únicas fortunas gastadas” en fundar sus colonias. De este modo, todo el trabajo que generaron era “para ellos mismos, no para la Corona” (Jefferson, 2006: 3-17).

Según Jefferson, pues, el trabajo y la energía empleados en levantar los asentamientos confería a los colonos el derecho civil de la propiedad, que ni en las colonias ni en la metrópolis les podía ser arrebatado por la ley civil inglesa. ¿Cuál era la salida a ese conflicto? Expatriándose voluntariamente de Gran Bretaña –esto es, independizándose unilateralmente–, los colonos adquirirían el derecho natural a sancionar sus propias leyes civiles, entre las cuales, las constituciones y las leyes sobre el “usufructo” de la propiedad (Matthews, 1984: 25). De este modo, Jorge III no tenían derecho alguno a interferir en ellas. Para el soberano inglés, las colonias son sus posesiones naturales, y entre él y los usufructuarios de esas tierras se establece una relación de servidumbre y sometimiento de naturaleza feudal. La teoría del consentimiento lockeano jugó un papel determinante aquí. Si la tierra no pertenecía por naturaleza a una generación ni a un soberano particular, como decía Jefferson, entonces la propiedad de la tierra en las colonias –mayoritariamente alodial– no podía implicar ningún tipo de sujeción feudal ni obligación monárquica.

A ojos de Jefferson, lo que hizo el monarca no fue simplemente exceder sus derechos señoriales al exprimir fiscalmente las colonias (sus arrendatarios y sus siervos). Lo que hizo el

105 Cabe señalar que el hecho de que no contemplara la propiedad como un derecho natural le permitió tanto aplicar restricciones al uso de esos derechos, como expropiar las tierras de los nativos americanos. De hecho, según explica Gordon Wood, la independencia fue un desastre para los indios. “La mayoría de tribus del norte y sur eran aliados de los británicos. Por eso, los tratados de paz entre Inglaterra y Norte América dejaba a los indios sin autoridad ni soberanía sobre sus tierras. Basados en una sociedad desigual y jerárquica, la corona podría haber tratado a los indios como súbditos. Pero la nueva República no tenía súbditos, por lo que trataron a los indios como naciones extranjeras. En 1870 el gobierno de la confederación tubo que asumir el control de los asuntos indios y establecer relaciones con ellos (como naciones conquistadas). Las nuevas *commonwealths* conquistaron las tierras indias como “derechos de conquista”, no estaban obligados a compensar a los indios por arrebatarles las tierras” (Wood, 2005: 111-116).

rey fue más bien romper el pacto fiduciario que mantenía con los usufructuarios de la tierra, los colonos. Ni el rey ni el monarca tenían derecho natural sobre la tierra, pero una vez los colonos la habían trabajado, el derecho civil de raíz lockeana les confería el derecho de propiedad sobre ella. Si el monarca no reconocía eso y no les garantizaba representación en el Parlamento, él mismo se colocaba fuera del *agreement* y del *consent* iusnatural, por lo que los colonos cobraban todo derecho de secesión. ¿De qué otro modo sino podrá entenderse la siguiente afirmación? “Nuestros ancestros sin embargo, quienes migraron aquí, eran jornaleros, no abogados. Fueron tempranamente persuadidos de creer real el principio ficticio de que todas las tierras pertenecen originalmente al rey, y de acuerdo con él tomaron las concesiones de sus propias tierras de la Corona” (Mattehs, 1984: 25). Mientras los precios se mantuvieran bajos y estables, parecía no haber problema para los colonos “arrendatarios” del rey. Pero la década de 1770 trajo consigo un aumento de los precios y de la presión fiscal. Era lo que Jefferson necesitaba para declarar su sentencia definitiva.

Es el momento para nosotros, por lo tanto, de poner este asunto ante su majestad y declarar que no tiene derecho a concederse tierras a sí mismo. De la naturaleza y del propósito de las instituciones civiles, todas las tierras dentro los límites que cualquier sociedad particular ha circunscrito a su alrededor, quedan asumidas por dicha sociedad, y sujetas sólo a su distribución [allotment]. *Esto podrían hacerlo ellos mismo reunidos en asamblea colectivamente o por sus legislaturas a quienes podrían haber delegado la autoridad soberana; y, si no distribuyen la tierra de ninguna de estas maneras, cada individuo de la sociedad puede apropiarse esas tierras según las encuentre disponibles, y la tenencia le dará el derecho*¹⁰⁶.

Con esta declaración, lo que afirma Jefferson es que, desde el momento en que las colonias se componen de sociedades soberanas separadas, cada una de ellas tiene el derecho natural a auto-gobernarse. Esto incluye el derecho de ejercer autónoma y positivamente este derecho mediante el uso de leyes civiles sancionadas por los nuevos soberanos. Esto excluye, obviamente, la prerrogativa del monarca de apropiarse de tierras para sí mismo y de administrarlas a su voluntad. Como *dissenter*, el rey quedaba excluido de cualquier derecho que natural o civilmente pudiera habilitarlo en cualquiera de estos sentidos. Desde esta perspectiva, es posible constatar que en la teoría política de Jefferson, la configuración de la sociedad civil republicana y la idea de los derechos de propiedad van de consuno. En otras palabras, Jefferson creía que la creación de la sociedad civil, también creaba los derechos de propiedad (Chaudhuri, 1971; 1973).

Además, en esta relevante sentencia Jefferson también defiende una cosa más. Por naturaleza, las tierras que usa y trabaja una sociedad, quedan asignadas bajo su propiedad. El derecho de que dispone dicha sociedad en distribuir las tierras que usufructúa mediante del empleo de la ley civil, puede ejercerse mediante dos canales. El primero es un ejercicio directo mediante el concurso de una “asamblea colectiva”. En este caso, el derecho natural del soberano –la sociedad– a proveerse los medios necesarios para asegurar su vida, su libertad y la búsqueda de su felicidad, se ejerce sin intermediarios ni “representantes”. No hay pues, ningún tipo de enajenación del derecho del soberano. El segundo canal tiene que ver con un sistema más complejo en el que existen unas

106 Jefferson (2006: 15). Cursivas añadidas.

legislaturas a quienes la sociedad les ha “delegado su autoridad soberana”. Además, Jefferson todavía añadiría una tercera forma de aplicar ese derecho de apropiación.

Cuando una sociedad soberana no resuelve en ninguno de los dos sistemas anteriores para administrar sus propiedades, el individuo tiene el derecho de “apropiarse esas tierras”; derecho que en un sentido muy republicano-lockeano, se justifica por el uso y la permanencia sobre ellas. De este modo, Jefferson contraponía a la tenencia feudal absoluta de las tierras bajo el poder del rey, la propiedad alodial gobernada tanto a través de la comunidad (de una asamblea o de los representantes del legislativo) o, en su defecto, de forma individual. No había pues contradicción alguna entre estas tres formulaciones y la máxima de que “la tierra pertenece a los vivos”. En una carta escrita en agosto de 1776, definía la tenencia feudal de tierra como “una separación de la propiedad del uso perpetuo de la tierra”, y definía este uso perpetuo como la posesión de los hombres de “sus tierras como su propiedad personal en dominio absoluto”¹⁰⁷. Para Jefferson, pues, la propiedad absoluta de un individuo significaba su derecho a usar la tierra –solamente– durante su propia vida, y no más allá.

Hay que resaltar una particularidad en la teoría de la propiedad de Jefferson, igual que en la de Robespierre y, en realidad, en la de casi todo el republicanismo democrático. Y es que él nunca fue un igualitarista estricto. Como vimos en la primer parte de la investigación la igualdad republicana –y jeffersoniana– no se entiende como la estricta distribución de los recursos y activos sociales, sino como la igualdad en la libertad o, como allí lo llamamos, la “igualdad como reciprocidad”. Su visión del hombre, su *telos*, iba mucho más allá de la realización humana a través del acceso a la propiedad, ya fuera mediante un simple ideal igualitarista o mediante la apropiación exclusivista. Era la felicidad, en efecto, el *summum bonum*, y particularmente no la felicidad en sí misma, sino el derecho natural a perseguirla¹⁰⁸.

De acuerdo a Matthews (1984: 34), para Jefferson, aunque la cantidad parecida de propiedad siempre es importante para la libertad económica, las diferencias de calidad de vida asociadas al ambiente del trabajo urbano y rural generan una gran desproporción en favor del segundo. Por ello defendía que la mayoría de americanos pudieran escoger libremente la vida de agricultor por encima del trabajo asalariado industrial. De hecho, el trabajador industrial que llegara de Europa se encontrará “irresistiblemente tentado por la independencia” de vivir en comunidad de pequeña fábrica rodeado de su mujer, su familia y sus amigos; querría abandonar rápidamente su antigua

107 Carta de Jefferson a Edmund Pendleton, 13 de agosto de 1776, en: Jefferson (1904, II: 239). En el párrafo siguiente, Jefferson seguía defendiendo el régimen alodial con argumentos históricos. Por eso se preguntaba, “¿No había sido la práctica de todas las otras naciones poseer sus tierras como su propiedad personal en dominio absoluto? Y seguía, ¿No somos los mejores para lo que hasta ahora hemos abolido del sistema feudal? ¿No ha tenido toda restitución de las leyes saxonas antiguos felices efectos? No hay nada mejor ahora que regresemos de una vez en ese sistema de felicidad de nuestros ancestros, el más sabio y más perfecto nunca ideado por el ingenio del hombre, como el que había antes del siglo XVIII”.

108 Repárese que mientras que la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad son derechos naturales, no lo es el derecho a la propiedad que es una convención social. Es por ello quizás que mostró poca simpatía con los esclavistas sureños a quienes los ingleses en retirada les habrían robado sus propiedades –sus esclavos–. Era aquella, una cuestión que cabría pleitear iuscivilmente en un tribunal, unca con alegatos al derecho natural de posesión. Volveremos sobre ello un poco más adelante.

vocación en favor de nuevo estilo de vida¹⁰⁹. Jefferson defendía que la naturaleza del hombre se halla estrechamente vinculada a su entorno natural. Más que creer en leyes fijas e inmutables del comportamiento humano, cree que la naturaleza del individuo se transforma de acuerdo al tiempo, al entorno y a las circunstancias. El trabajador asalariado europeo podía encontrarse rodeado de la corrupción del mundo industrial, pero también tendría la capacidad de convertirse en un ciudadano virtuoso si se encontrara en una *Commonwealth* como la suya de Virginia.

Desde este punto de vista teórico-conceptual, la propiedad de bienes materiales externos no sería más que un instrumento, una institución creada por la sociedad para asistir al derecho natural de los hombres a lograr y asegurar su vida, su libertad y su felicidad. Es en ese ínterin, en esa revolución permanente de cada generación, que el hombre debe encontrar su verdadero *thelos*. Por ello, como algunos apuntaron (Matthews, 1984: 29), la teoría política de Jefferson parte de la concepción de una “sociedad densamente integrada” que podría contraponerse a la supuesta visión más individualista encabezada por Locke (Wiltse, 1960: 138)¹¹⁰. Sea como fuere, lo que aquí interesa es que esta idea de una sociedad “densamente integrada” relega, en cierto sentido, el concepto de la “propiedad” al considerarla un mero instrumento o convención social. Estando en Francia como delegado de la Convención Nacional, Jefferson es interpelado por Lafayette para que revise la propuesta de la *Déclaration des droits de l’homme* de 1789 antes de ser aprobada. Jefferson complace a su amigo, y le devuelve el texto con la expresión *droit à la propriété* tachada sugiriéndole reemplazarla por su conocida *recherche du bonheur*¹¹¹. Una vez más, la búsqueda de la felicidad es lo que debe preocupar al hombre. Aunque la *propriété* sea imprescindible para hallar la *bonheur*, es esta última a la que natural y universalmente los hombres tienen derecho.

Desde el punto de vista político-institucional, Jefferson trató de transformar las leyes de Virginia con una legislación que pondría fin a los últimos vestigios de la primogenitura y el *entail*¹¹². Junto a ello, la introducción de impuestos progresivos será otra de las medidas que tratará de aplicar para contribuir a redistribuir la riqueza al prevenir la aparición de las grandes desigualdades. Por todo ello se constata que su igualitarismo venía precedido por una preocupación genuinamente

109 Carta de Jefferson a Thomas Digges, 19 de Junio de 1788, en: Jefferson (1904, V: 408-10).

110 Así mismo, parece que para Jefferson “en ausencia de acción remediadora del estado, los desempleados podrían con derecho tomar las tierras que necesitaran” (Lynd, 1968: 83).

111 Véase: Koch (1950: 78), Wiltse (1960: 74) y Wils (1978: 249).

112 Véanse, por ejemplo: *Bill to Enable Tenants in Fee Tail to Convey Their Lands in Fee Simple*, en: Jefferson (1904, II: 268). Tanto la primogenitura como el *entail* aseguraban la transmisión indivisible de la tierra y perpetuaban, por ello, la posición de los grandes terratenientes. El *Entail* o *fee tail* particularmente, es una forma de acuerdo establecido por escritura de transferencia (herencia) o transacción (compra-venta) que restringe la venta o la herencia de una propiedad raíz que al evitar que ésta sea vendida, dividida o enajenada por el arrendatario que la posee en ese momento. Consecuentemente, esta ley generaba que las propiedades se traspasaran de forma automática e indivisible al nuevo arrendatario que ya figuraba en el contrato de herencia o transmisión. La raíz etimológica del término *fee tail* proviene del latín medieval *feodum talliatum*, y hace referencia a aquellas propiedades con cargas muy bajas o *cut fee*. Por el contrario, el término *fee simple* hace referencia al sistema de transmisión sin restricciones en que el poseedor tenía una titularidad absoluta (aunque a menudo sujeta a las disposiciones del título alodial del sistema monárquico). En el resto de Europa sobrevivieron regímenes parecidos de tinencia de tierra. Para una mayor exploración sobre el tema, véase: Waldron (1988); Rose (1985); Aylmer (1980).

republicana, según la cual la “enorme desigualdad de propiedad produce miseria” (Jefferson, 1999: 107). Su igualitarismo –si es que acaso puede etiquetarse como tal– tiene un fuerte componente práctico más que simplemente moral o ético. Estando en Francia de nuevo en 1795, Jefferson escribe una carta al reverendo James Madison en que le cuenta sus impresiones sobre aquél país, donde el encuentro fortuito con una plebeya pobre del campo le “llevó a una serie de reflexiones sobre la división desigual de la propiedad”. En ella subraya que “la propiedad en ese país se encuentra totalmente concentrada en muy pocas manos”, las cuales

reciben rentas de más de medio millón de guineas al año. Emplean la flor del país como sirviente, algunos de ellos con 200 criados, y no trabajan. También emplean un gran número de artesanos y comerciantes y, finalmente, la clase de los labradores. Pero tras ellos viene la más numerosa de las clases, es decir, la de los pobres que no pueden encontrar trabajo. Me pregunté qué razón podría haber para que se permitiera que mendigaran tantos que estarían dispuestos a trabajar, en un país donde existe una proporción tan alta de tierra sin cultivar.

Jefferson sentencia que esas tierras permanecían ociosas por el mero hecho de estar acumuladas y para convertirse en terreno de caza para los grandes terratenientes y aristócratas. Es esa ociosidad, no de la tierra misma sino de sus propietarios, la que crea y condena a la pobreza a la mayoría de la población de aquél país. Y prosigue ratificando lo que dijimos hace unas líneas.

Soy consciente de que una división equitativa de la tierra es imposible de realizar, pero las consecuencias de esta enorme desigualdad producen tanta miseria en la masa humana que los legisladores no pueden inventar demasiados mecanismos para subdividir la propiedad, sólo deben cuidar de que las subdivisiones vayan de la mano con los efectos naturales de la mente humana. Por consiguiente, la transmisión de propiedades de toda clase a todos los hijos, o a todos los hermanos o hermanas, o a otros parientes del mismo grado, es una medida política y factible.

Vemos que la “división equitativa” es una quimera, pero eso no impide que para mitigar los efectos de la “enorme desigualdad” deban aplicarse algunas medidas redistributivas. La primera medida que tratará de aplicar, ya desde sus años en el gobierno de Virginia, es “subdividir la propiedad” de las herencias entre “todos” los hijos, “todos” los hermanos y hermanas. Abolida la figura del *entail*, la propiedad podía liberarse de cargas feudales y prácticas antiguas y ponerse en circulación para el provecho de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Jefferson apuntaba una segunda opción para remediar la pobreza y “reducir silenciosamente la desigualdad de la propiedad”. Esta, explica, “consiste en eximir de impuestos a todos los que estén por debajo de un límite determinado y gravar con impuestos las proporciones mayores de propiedad en progresión geométrica a medida que crecen”. Y es que, añade,

Cuando en un país hay tierra inculca y pobres sin empleo, está claro que *las leyes de la propiedad se han extendido tanto que han violado el derecho natural*. La tierra se ofrece *como una provisión común para que los hombres la trabajen y vivan en ella*. Si para fomentar la industria permitimos que pueda ser apropiada, debemos cuidar de que a los excluidos de ella se les proporcione otro empleo. *Si no lo hacemos, el derecho fundamental a trabajar la tierra retorna a los desocupados*. Todavía es demasiado pronto en nuestro país para decir que todo hombre que no pueda encontrar empleo pero pueda encontrar tierra

inculta debería ser libre de cultivarla con el pago de una renta moderada. Pero no es demasiado pronto para asegurar, por todos los medios posibles, que el número de personas desprovistas de una pequeña extensión de tierras sea el menor posible. Los pequeños propietarios de tierra forman la parte más preciada de un Estado¹¹³.

En este último pasaje, Jefferson sintetiza buena parte de su teoría respecto la propiedad. Como hemos visto, el derecho a la propiedad privada sobre bienes materiales externos a menudo entra en contradicción con el derecho natural a la vida y la libertad. A parte de constituir una contradicción para quien pretenda hacer compatible el derecho de propiedad privada exclusiva y excluyente a la Blackstone con los derechos naturales, es también una violación de la cláusula lockeana más fundamental. La tierra, entendida como el conjunto de los recursos materiales necesarios para la subsistencia es, por ello, una propiedad natural común a todos los hombres. No para que hagan con ella lo que quieran, sino “para que la trabajen y vivan en ella”. Es así como se adquiere el derecho civil, a través del ejercicio real de una provisión natural: la de auto-preservarse mediante el uso y la adquisición de los recursos naturales. Si esto no se consigue, prosigue Jefferson, la sociedad habrá fallado en sus obligaciones naturalmente contraídas como propietaria común de la tierra y, por ello, el individuo desposeído o “desocupado” recobra su derecho natural a apropiarse de aquello que le es necesario para auto-preservarse, para asegurar su vida, su felicidad y su existencia, según dirían Locke, Jefferson y Robespierre respectivamente.

Como apuntamos anteriormente, de acuerdo a la teoría de Jefferson y de la mayoría de los *founders*, el derecho de propiedad –y sus restricciones legales– no se aplica únicamente sobre los bienes materiales externos, sino sobre toda aquella propiedad cuya acumulación en pocas manos vaya en detrimento, amenace o “viole” el derecho natural. En efecto, tal como apunta Elisha P. Douglass (1965: 266), la

enorme proporción de tierra invertida en unas pocas manos individuales es peligrosa para los derechos, y destructiva de la felicidad común de la humanidad; y por tanto cada Estado libre tiene un derecho de disuadir la posesión de tal propiedad.

En resumen pues, en la teoría política de Jefferson se encuentra de nuevo una jerarquización del derecho. Su concepción iusnaturalista le llevó a defender que mientras “el derecho de propiedad podía ser enajenado por la sociedad o alterado indefinidamente por las leyes civiles, el derecho natural sobre los medios de subsistencia debía restringir la naturaleza de esas leyes civiles” (Koch, 1950: 79). Y es más, podría afirmarse que el socialismo americano del siglo XIX fue construido sobre los principios de la justicia intergeneracional y la máxima jeffersoniana de “la tierra pertenece a los vivos” (Harris, 1966). Aunque es cierto que Jefferson nunca llevó el argumento económico tan lejos como lo hizo Karl Marx o los socialistas del siglo XIX, sí es cierto que “existió una continua tradición radical” que les unía (Lynd, 1968: 8).

113 Todas las citas de la carta al reverendo Madison provienen de Jefferson (1999: 105-7). Cursivas añadidas.

4.1.3. La propiedad pertenece a todos los hombres en común. Propiedad pública, privada y restricciones fiduciarias

Panfleto tras panfleto, carta tras carta, discurso tras discurso, los *founders* con Jefferson y Adams a la cabeza, leyeron y citaron repetidamente los autores clásicos. La literatura más referenciada por los *founders* solía tratar sobre la historia de la República romana, desde sus conquistas y expansiones al este y las guerras civiles de principios del siglo I anE, hasta la caída del Imperio a finales del siglo V. Todos los revolucionarios estaban influenciados por aquellos autores clásicos que habían escrito durante en el periodo de mayor decadencia de la república romana (Richard, 1995, Onuf y Cole, 2011, Wood, 1990). A su vez también estudiaron los autores que más directamente les precedieron. El derecho natural, el de adquisición y el *agreement* de Locke, la división de poderes de Montesquieu y el origen de las desigualdades de Rousseau, son sólo algunos ejemplos.

Independientemente de su orientación ideológica, todos los *founders* leyeron y citaron a los clásicos y además “casi nadie, ni *wigh* ni *tory*, se disculpaba por usar los autores de la ilustración inglesa” (Bailyn, 1967: 31). Juristas y filósofos ingleses como Richard Price, Joseph Priestley, John Cartwright y Edward Coke, tuvieron una influencia importante en la recepción de la *common law* inglesa entre los colonos revolucionarios más radicales. Por lo general, se inspiraron en la tradición política del republicanismo clásico, heredada por el radicalismo inglés del siglo XVII y luego reformulada por los juristas, filósofos y políticos de la oposición del siglo XVIII. Si bien es cierto que los clásicos greco-latinos y los ilustrados ingleses influenciaron el marco ideológico de los *founders*, también lo es que no llegaron a determinarlo de forma absoluta (Richard, 1995: 12-38). En efecto, en su filosofía política se hallaba por un lado la influencia de la ley inglesa antigua de raíz romana como el antecedente legítimo e incluso como el marco de interpretación histórico y jurídico, y por el otro, el racionalismo de la Ilustración inglesa. Fue John Adams quien sostenía que los fundamentos del buen gobierno sólo podían hallarse en “Sidney, Harrington, Locke, Milton, Nedham, Neville, Burnet y Hoadly”, y que los grandes pensadores de 1688 fueron básicamente “Sidney, Locke, Hadly, Trenchard, Gordon y Neville”¹¹⁴.

Thomas Jefferson era uno de esos revolucionarios imbuido en el pensamiento clásico. Igual que para estos, para Jefferson y la mayoría de sus colegas, el ejemplo de la democracia plebeya ateniense no sólo había demostrado que ese sistema era inaplicable en un territorio tan basto como el americano, sino que además era impracticable desde el punto de vista técnico. Defendía, eso sí, que todos los individuos se hallaba cualificada para escoger a sus representantes para ocuparse de los asuntos políticos del gobierno, mientras las responsabilidades más próximas y cotidianas podía realizarse de un modo más directo por los mismos ciudadanos.

Particularmente desaprobaba el hecho de que tanto la democracia ateniense como la república romana, hubieran gobernado sobre territorios extranjeros. Lo que más le disgustaba de ambas experiencias era que no hubieran concedido derecho de representación a los pueblos que invadieron. Para Jefferson, tal como demuestra su teoría sobre la revolución, la expansión territorial se legitima en la medida que los habitantes de los nuevos territorios obtienen una igual

114 Citado por Bailyn (1967: 45).

representación política. Esta es quizás una de las diferencias más importantes entre el modelo de expansión territorial americana y el colonialismo europeo y es un factor determinante en la configuración de la filosofía política de Jefferson y su teoría sobre la propiedad

Existe una tradición constitucional en Norte América enraizada en los principios republicanos y que abarca desde el Partido republicano de Abraham Lincoln de 1860, el *Free Soil Party*, pasando por el partido republicano-democrático de Jefferson de finales del siglo XVIII, y que se remonta hasta los varios escritores *commonwealthmen*, entre ellos James Harrington. Esta tradición establece que para poder ser republicanamente libre y poder participar en el proceso democrático, el individuo debe hallarse en una situación socio-económica que le permita no tener que depender de otros para subsistir. El individuo sólo es libre en la medida de que su voluntad, sus planes de vida o sus decisiones cualesquiera que sean, no se encuentran a mercé de los designios potencialmente caprichosos de los otros. Traducido al lenguaje de la ciencia política y económica, ese principio normativo exige que se construya un entramado institucional capaz de erradicar las condiciones socio-económica que en el seno de la sociedad civil –y también en la vida doméstica o particular–, dan fruto a múltiples formas de dominación y sometimiento. Consecuentemente, desde el punto de vista positivo, este requerimiento normativo también exige que se dote al individuo con aquellos medios y recursos que le aseguren una mínima independencia económica, necesaria entre otras cosas, para que éste sea capaz de deliberar sobre el bien común o *res publica*.

Desde este punto de vista, dijimos en la primera parte de esta investigación, el problema del pobre que debe venderse a sí mismo para subsistir, es que su carencia material irremediamente comporta una carencia de voluntad y razón propia. La República puede dotar a ese individuo con el derecho de sufragio, pero por su condición de dependencia, acabará enajenando ese derecho en favor del tirano o patrón que le domine o del rico que le patrocine. Es esta falta de condiciones materiales lo que inhabilita al pobre para conectar sus intereses personales con los de la comunidad cívica. Por ello, si la situación de dependencia material masiva es lo que dinamita los fundamentos de una sociedad civil robusta y de la misma República, es en el diseño distributivo de la misma donde debe hallarse el modo de evitarlo.

En otras palabras, los *founders* y los republicano-demócratas jeffersonianos entendieron muy republicanamente que la forma que adopte un gobierno, fuera una tiranía, una monarquía, una aristocracia o una democracia, se encontraba profundamente relacionada con la forma de distribución de sus riquezas y propiedades. En particular, Jefferson reconocía de modo explícito que las acciones y políticas de cualquier gobierno reflejaban y afectaban los distintos intereses de la sociedad y que esos intereses solían encontrarse en pugna en la mayoría de sociedades complejas y civilizadas (Beard y Beard, 1939: 926).

Como ya hemos visto, para Jefferson la pequeña propiedad privada fundada en el trabajo personal agrícola jugaba un papel fundamental en la independencia moral y de espíritu del ciudadano, un carácter esencial para la consecución de su ideal de sistema republicano-democrático. De este modo, en su esquema político –y en el de la mayoría de *founders*–, la riqueza y su distribución eran elementos fundamentales tanto en su filosofía como en la acción política en general. Por eso Jefferson depositó sus esperanzas en un gobierno popular sobre la base de una gran redistribución de las tierras en forma de *freehold*. Reconocía, en otras palabras, que la política

y la economía eran inseparables (Beard y Beard, 1939: 938). Siguiendo la estela del pensamiento lockeano, Jefferson también creía que las leyes y los derechos de las sociedades debían fundarse en el derecho natural, entre los cuales, el de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Como hemos mostrado hasta aquí, el pensamiento iusnaturalista revolucionario y universalista determinaba que los medios materiales necesarios para sostener esos derechos, debían ser comprendidos como la propiedad común de todos los individuos.

De este modo, el grueso del pensamiento revolucionario y progresista americano se situaba sobre un esquema que comprendía, primero, que el derecho a la propiedad no era un derecho natural, sino civilmente sancionado. Segundo, que consecuentemente, la propiedad debía entenderse de dos modos; como la propiedad sobre uno mismo y sobre sus derechos como ciudadano libre de una comunidad, y la propiedad asociada a bienes materiales externos necesarios para asegurar los primeros. A su vez, esta segunda acepción se sub-dividía en dos más. La que entiende la propiedad de esos bienes como la propiedad común, y la que la comprende como aquella porción de propiedad que individualmente “usufructuamos” para nuestra subsistencia particular. Esos bienes materiales, defiende Jefferson, pertenecen a toda la comunidad. Son propiedades comunes o públicas cuyo derecho de uso, de adquisición y transmisión debe ser colectivamente sancionado mediante la comunidad política y civil.

Ese esquema interpretativo de raíz iusnaturalista y universalista desarrollado desde el siglo XVI salmantino hasta el siglo XVIII inglés, llevó al republicanismo democrático jeffersoniano y a muchos de los *founders* a identificar tres grandes argumentos en contra la concepción blackstoniana del derecho ilimitado de propiedad privada de carácter exclusivo y excluyente. El primero tiene que ver con la antigua concepción iusnaturalista de influencia cristiana de que la tierra nos es dada por Dios y pertenece en común a toda la humanidad. Sin embargo, la influencia anglicana había hecho que su concepción iusnaturalista de raíz cristiana no compartiera la acepción más alienacionista de la misma. El segundo argumento se basa en la idea según la cual el individuo tiene derecho a “apropiarse” mediante el usufructo de esa tierra en la medida en que esa apropiación tiene como fin asegurar el derecho a la auto-preservación. Ilustrativas de este segundo argumento son las palabras que Benjamin Franklin le dirigió en 1783 a Robert Morris, antiguo representante de Pennsylvania en el Congreso Continental. Empleando una terminología de raíz clásica, Franklin sintetiza ese argumento tan característicamente republicano del modo siguiente:

Toda propiedad, a excepción de las cabañas temporales de los salvajes, su arco, su abrigo, y otras pequeñas adquisiciones absolutamente necesarias para su subsistencia, me parece ser la criatura de la convención pública. De tal modo, el público tiene el derecho de regular los linajes, y todas las demás transmisiones de propiedad, e incluso de limitar su cantidad y su uso. Toda propiedad necesaria para un hombre, para la conservación del individuo y la propagación de la especie, es su derecho natural, del cual nadie puede privarle justamente: pero toda propiedad superflua a tales propósitos es la propiedad pública, quien, por sus leyes, la ha creado, y quien puede por lo tanto disponer de ella mediante otras leyes cuando el bienestar público requiera tal disposición. Al que no le plazca la sociedad civil en estos términos, dejadle que se retire y viva entre los salvajes. No puede tener derecho alguno a los beneficios de la sociedad quien no pague su contribución en apoyo de la misma.

Seis años después Franklin volvería a reflejar esta misma concepción de la propiedad social lockeana y republicana y sus “cláusulas anticapitalistas” –al decir de Domènech y Bertomeu (2015)–. La propiedad privada, decía

es una *criatura de la sociedad*, y se encuentra *sujeta a los requerimientos de tal Sociedad*, cuando sea que la necesite, incluso hasta su último penique, su contribución a *las exigencias públicas no deben considerarse como la concesión de un beneficio al público*, dando derecho a los contribuyentes a las distinciones de los honores y del poder, *sino como el retorno de una obligación previamente recibida, o el pago de una deuda justa*. Las combinaciones de la sociedad civil no son como aquellas del conjunto de comerciantes, quienes juntan su propiedad en diferentes proporciones para construir y fletar un navío, y pueden tener por lo tanto algún derecho de votar en las disposiciones del viaje en menor o mayor grado de acuerdo a sus respectivas contribuciones, sino los importantes fines de la sociedad civil, y *las seguridades personales de la vida y la libertad que siguen siendo las mismas en cada miembro de la sociedad*, y los más pobres continúan teniendo el mismo derecho con el más opulento [a pesar de] cualquier diferencia que el tiempo, la suerte o la industria pudieran ocasionar en sus circunstancias¹¹⁵.

De nuevo hallamos en Franklin los principios que nutren la teoría de la propiedad jeffersoniana y, en verdad, de una gran parte de los *founders*. Para Franklin, cuya apuesta ideológica fue mucho menos radical que la de Jefferson, el de propiedad tampoco era un derecho natural, ni acaso de tipo exclusivo y excluyente que transfiriera a su titular el poder de dominio absoluto e ilimitado sobre el recurso en cuestión. Al contrario. Lo que aquí sostiene Franklin es que existen diferentes tipos de propiedades; por un lado aquellas “pequeñas adquisiciones” a cuyo acceso estamos legitimados por el derecho natural “para asegurar la subsistencia”.

Más allá de esta propiedad, dice, todo lo que exceda o sea “superfluo” a este límite, cae dentro de la propiedad pública. Puesto que es la sociedad política la que crea los derechos de propiedad por imperativo del derecho natural, es a ella quien legítimamente sustenta el derecho de “regular” toda “transmisión de propiedad e incluso limitar su cantidad y su uso”. Es más, dice Franklin, fuera de la convención iuscivil, no cabe la posibilidad de pensar en algo como la propiedad. En otras palabras, aquél que por su afán de acumulación o por la pretensión de hacer un uso libérrimo de su propiedad atentando contra los derechos naturales de los otros, rompe el acuerdo fiduciario establecido por cuerpo político del que forma parte. Por ello, este individuo queda automáticamente (auto)excluido de ese cuerpo civil y pierde consecuentemente cualquier “beneficio de la sociedad”, esto es, su derecho de usufructo sobre su propiedad privada. Por eso no es de extrañar que en 1813, treinta años después de la carta de Franklin, Jefferson empleara casi los mismos términos que su viejo amigo. Decía el de Virginia:

Si bien es una cuestión discutible que el origen de cualquier tipo de propiedad deriva de la naturaleza, sería singular admitir un derecho natural y aun hereditario [sobre ella]. Es admitido por

115 La primera cita proviene de la carta de Benjamin Franklin a Robert Morris, 25 de diciembre de 1783, en: Franklin (1904, X, p: 231). La segunda pertenece a sus *Queries and Remarks Respecting Alterations in the Constitution of Pennsylvania* de 1789, que termina con la siguiente anotación: “lamento ver [...] entre algunas de nuestras gentes el inicio de una aristocracia, al conceder a los ricos una predominancia en el poder” (*Ibid.*: XII: 181). Cursivas añadidas.

aquellos que han considerado la cuestión, que *ningún individuo posee, como derecho natural, una propiedad separada en un acre de tierra*, por ejemplo. *Por ley universal, en efecto, sea fija o móvil, pertenece por igual a todos los hombres en común, es la propiedad de aquél durante el momento en que la ocupa, pero cuando aquél la abandona, la propiedad va de consumo*. La propiedad estable es el regalo de la ley social, y es dado por el progreso de la sociedad [...] ¹¹⁶.

A la luz de esta tácita afirmación, para Jefferson no existe ningún derecho natural, ni acaso hereditario, sobre la propiedad de recursos externos. Como para su amigo Franklin, para Jefferson toda propiedad “fija o móvil” pertenece “a todos los hombres en común”. Además, siguiendo la lógica de la propiedad entendida como relación fiduciaria, añadirá que esa propiedad pertenece a estos en la medida en que son miembros del cuerpo civil-soberano, y como tal, usufructuarios de la misma. Una vez mueren los titulares del derecho, su “derecho” de usufructo desaparece con ellos. Por eso mismo Jefferson insistiría en 1807 al geógrafo y explorador, Alexander von Humboldt, que “cuando un hombre asume un contrato público”, por ejemplo, en un contrato de compra-venta de tierras, “debería considerarse a sí mismo como propietario público” ¹¹⁷.

El tercer argumento o principio de la propiedad de tipo republicano que confronta con la concepción blackstoniana, tiene que ver con la política de Jefferson sobre la transmisión y las primogenituras de las herencias que anteriormente analizamos. Para Jefferson, la propiedad privada de que disfruta el individuo existe en la medida en que es una subrogación o usufructo de la propiedad común. Es esta sociedad la que primero creó y luego reguló el derecho de propiedad privada, su uso y su cantidad, mediante convenciones y leyes. Luego, puesto que las deudas y los pagos por derecho civil contraídos por esa propiedad son relativos a un individuo —o una generación— particular, estos no pueden extenderse más allá de la vida del mismo. El derecho contraído sobre la propiedad del primero, no puede repercutir ni positiva ni negativamente en el derecho adquirido del que le precede. Por eso “una generación es a otra generación, lo que una nación es a otra extranjera”.

Cabe reparar en que estas medidas anti-acumulatorias y anti-alienatorias de los derechos de propiedad privada nutren todo el transcurso de la teoría republicana de la propiedad. De hecho, estas cláusulas constituyen el grueso de lo que anteriormente se denominó la “función social de la propiedad” o la “propiedad social republicana” que aparece repetidamente en la mayoría de constituciones democráticas del siglo XX (Pisarello, 2011; Fox, 2012; Simon, 1991), y que tuvo un notable impacto en el desarrollo de las regulaciones jurídicas y constitucionales de la propiedad tanto en el contexto norteamericano como el europeo ¹¹⁸.

116 Carta de Jefferson a Isaac MacPherson, 11 de agosto de 1813, en: Jefferson (1999: 579-80).

117 Citado por Rayner (1834: 356).

118 Para el caso europeo, “El proceso de construcción de un dominio público separado tanto de la posesión privada y estatal fue motivada por la Revolución francesa, la cual proclamó la soberanía de la nación, apoyada por sus poderes a disponer de los bienes públicos. La *res publica* romana era como el origen de este modelo legal, de modo que le confería una apariencia más universal y de mayor legitimidad. A finales de siglo, casi todas las leyes europeas observaban la existencia de un dominio público que incluía y seguía ampliándose de muchos objetos inicialmente considerados privados” (Pravilova, 2012: 16). Como señala Domènech (2013), la concepción legal del socialismo-democrático moderno sobre la función social de la propiedad fuertemente arraigada en la Europa del siglo XX, se encuentra ya en

Los radicales americanos, entre los cuales cabe incluir a Jefferson, trataron de armar un programa de economía política dirigido a confrontar las amenazas que, para los derechos naturales de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, representaba la propiedad privada conceptualizada como Blackstone, como un derecho exclusivo y excluyente sin restricciones ni límites socialmente impuestos. Su denuncia –dijimos– se inspiraba en la herencia filosófica recibida de sus antecesores radicales ingleses. Este es el caso de Joseph Priestley y su famoso e influyente *Essay on the First Principles of Government* de 1768, donde sostenía que “la verdadera idea de la propiedad [...] se funda en relación al bienestar general de la sociedad, bajo cuya protección se disfruta [...] nada es de un hombre propiamente, sino lo que las leyes generales, que por objetivo tienen el bien del conjunto, le confieren”. Para Priestley, cuando y donde sea que los ricos abusen, siempre “dañan al conjunto”¹¹⁹. Otra de las influencias para el pensamiento de los *founders* y en particular de Jefferson, fue el inglés James Burgh, quien casi con los mismo términos que Priestley, sentenciaba que todo los hombres, incluso aquellos “quienes se encuentran en un estado de dependencia bajo otros”, posee una “propiedad inalienable [...] una vida, una libertad personal, un carácter, un derecho a sus ingresos, un derecho a su profesión religiosa y a rezar en función de su conciencia”¹²⁰.

El otro influyente reformista y oficial de marina inglés, John Cartwright, coincidiría con Burgh al afirmar que aquellos que se encuentran “bajo la dependencia de otros”, son en verdad los “valiosos miembros del estado en cuyo trabajo manual preserva su propia existencia [...] y del cual depende también la riqueza, el descanso, y todas las elegancias de las clases más afortunadas de gente”. Estas clases poseen todo el derecho de apropiarse de su trabajo, y es que “todo hombre que trabaja con sus manos, tiene una propiedad que es de importancia para el estado”. Para Cartwright, Locke había abierto la puerta al principio de que “cada hombre tiene la propiedad de su propia persona; el trabajo de su cuerpo, y el trabajo de sus manos”, cuyo resultado “podríamos decir que es propiamente suyo”¹²¹. Con esta afirmación Cartwright se anticipaba a Franklin cuando este diferenciaba entre la naturaleza de una compañía comercial y la de la sociedad. La primera dependía de la propiedad, la segunda de la “personalidad”. La primera podía crear cualquier norma artificial que quisiera, mientras la segunda descansaba sobre la libertad civil que es “una bendición natural” (Lynd, 1968: 73).

El otro autor que más influyó los *founders* más progresistas y la configuración de la teoría

el Artículo 27 de la Constitución mexicana de 1917 que, a su vez, influyó la Constitución soviética de 1918, y las Constituciones republicanas de la Alemania de Weimar de 1918, la austríaca de 1918, y la española de 1931. Todas ellas fueron, de un modo u otro, descendientes del marco jurídico romano y lockeano. De hecho, uno de los mayores detractores de la Revolución francesa, Jeremy Bentham, “tendió a considerar a Locke como una especie de protosocialista y anticapitalista, mientras los primeros pensadores socialistas vieron al inglés y a su republicanism iusnaturalista como un aliado intelectual” (Domènech y Bertomeu, 2015: 8).

119 Citado por Lynd (1968: 70). De hecho, este fue el argumento usado por Benjamin Franklin al final de su carrera, cuando se quiso dividir la Legislatura unicameral de Pennsylvania en una institución bicameral, como la mayoría del resto de estados. Si los ricos hubieran sido sólo el dos por ciento de los hombres ricos del estado, habrían tenido igualmente el poder de robar las decisiones de la mayoría.

120 *Ibid.*: 71-2.

121 Las citas de Cartwright provienen de: Lynd (1968: 72-3).

de la propiedad de Jefferson, fue Thomas Paine (1737-1809)¹²². En su influyente y determinante *Agrarian Justice* de 1797, Paine sostenía que es erróneo creer que Dios hubiera creado los ricos y los pobres. En efecto, “él sólo creó *hombres y mujeres*, a quienes “dio la tierra en herencia”. Es más; la pobreza “no existe en el estado de naturaleza”, ni tampoco la propiedad. Así pues, “un terrateniente posee sólo las mejoras que hace de una parcela de tierra, no posee la tierra en sí misma”, por lo que “debe a la comunidad una *renta de la tierra*” (Paine, 1945, II: 609-11). La forma que adoptaba el modelo de justicia redistributiva de Paine es muy sugerente para propuestas similares en el terreno de las políticas redistributivas actuales, como es el caso de la renta básica¹²³. Y es que su propuesta –contraintuitivamente con el título de su obra– no insiste tanto en una reforma agraria con efectos redistributivos sobre la misma tierra, sino más bien en la introducción de medidas reparatorias o indemnizatorias de esa distribución asimétrica sobre la misma.

Sea como fuere, Paine, igual que Jefferson, buscó mecanismos que permitieran rectificar (desde el inicio) las dinámicas acumulativas de la propiedad propiciadas por las figuras de las herencias patrimoniales y el sistema de primogenitura. Paine defiende que para aquellos que hayan sido desposeídos “por el monopolio de tierras” de su porción de la herencia natural y común de la tierra, se constituya un “fondo nacional” sufragado por un impuestos progresivos sobre los grandes propietarios y por el diez por ciento de las sucesiones. Su propuesta de fondo nacional debía ofrecer quince libras a cada persona a partir de los veintiún años, y diez a cada persona de entre cincuenta o más. Su medida representaba pues el pago de una transferencia monetaria por parte del estado, recolectada con un sistema fiscal sobre las propiedades, entendido como una “compensación parcial, por la pérdida de su herencia natural, por la introducción del sistema de la propiedad de tierras” (*Ibid.*: 613).

En su panfleto, del mismo modo como hicieron Franklin y Jefferson, Paine insistía en que, puesto que “la tierra sin cultivar en estado natural era, y siempre había sido, la propiedad común de la raza humana”, cada individuo debía poseer una porción en propiedad. La sociedad debía conseguir “como cuestión de justicia y no de caridad” que cada persona nacida en estado de civilización “no debiera estar peor de cómo hubiera estado naciendo antes de ese periodo” [en estado de naturaleza] (*Ibid.*: 611).

Una vez más, como en toda la tradición republicana, el principal argumento normativo por el cual Paine justifica este fondo nacional se basaba en la constatación de que “la acumulación de propiedad personal es, en muchos casos, el efecto de pagar demasiado poco por el trabajo que la produjo, cuya consecuencia es que las manos trabajadoras perezcan en la vejez, y el empleador abunde en la opulencia” (*Ibid.*: 620). En su carta a Jefferson de 1788, distingue entre los derechos naturales “ejercidos por el poder natural propio” de cada uno de forma individual, y los “derechos civiles” como “adquirir y poseer propiedad” (*Ibid.*: 1298). En su *Dissertation on First Principles of Government* publicado en París en 1795, Paine discutía la propuesta de Constitución francesa. En él, reafirma de nuevo la concepción social-republicana del derecho de propiedad privada de

122 Para una descripción republicana de Thomas Paine, véase: Belissa (2010; 2011) y Bosc (2002, 2011)..

123 Para la conexión o la justificación republicana de una renta básica, véase: Laín (2015b), Casasas (2007), Casasas y Raventós (2007), Raventós (2007, 2011), y Domènech y Raventós (2007).

Jefferson, cual derecho ejercido en usufructo o fideicomisariamente por un particular en relación con su sociedad presente. “Una simple reflexión nos mostrará”, sigue Paine,

que nuestros ancestros, como nosotros mismos, no eran más que arrendatarios de por vida en la gran propiedad de los derechos. El dominio absoluto [fee absolute] no estaba en ellos, *no se encuentra en nosotros, pertenece al conjunto de la familia del hombre* de todos los tiempos. Si pensamos de modo distinto, pensamos como esclavos o como tiranos. Como esclavos, si creemos que cualquier generación anterior tuvo un derecho a atarnos; como tiranos, si creemos tener autoridad para atar las generaciones venideras¹²⁴.

Como apunta Richard K. Matthews (1984: 33), puede que la propuesta del fondo nacional de Paine hubiera sido más respetuosa o hubiera mostrado mayores reticencias en “manosear” la propiedad física de la tierra que las propuestas de Jefferson en el plano redistributivo. La idea de Paine estaba diseñada para actuar sobre las rentas vinculadas a la tierra y la transmisión de patrimonio mediante una profunda reforma fiscal. Jefferson, por el contrario, fue más partidario de limitar al máximo a presión impositiva y, de modo más directo, redistribuir las mismas propiedades.

De lo que no hay duda es que Paine, igual que Jefferson y Franklin, igual que Locke, Priestley, Burgh, Cartwright o tantos otros republicanos radicales, *dissenters* o *real wighs* antes de ellos, abogaba por un muy parecido esquema sobre los derechos de propiedad y su compatibilidad con los derechos naturales de los individuos y las sociedades soberanas. Todos ellos urgieron a sus respectivos legislativos a desarrollar cuantos mecanismo fueran necesarios para lograr una redistribución de la tierra (o de sus rentas) lo más igualitaria posible. Aunque con diferencias, algunos de ellos propusieron, reclamaron o exigieron este tipo de medidas en sus panfletos y cartas. Otros como Jefferson y Robespierre, desde la práctica y aunque por poco tiempo, tuvieron la posibilidad de aplicarlas.

4.1.4. Los límites del derecho y la propiedad social republicana.

Tal como señala Lynd (1968: 87), la teoría sobre la propiedad de Jefferson puede entenderse como una de las primeras formas de conceptualizar la propiedad pública y comunal –fiduciaria, de hecho– tanto en el periodo colonial como en los primeros años de independencia¹²⁵. Lo particular del marco de análisis jeffersoniano es que debe entenderse reparando en su indexación histórica, esto es, teniendo en cuenta que se inscribió y debe entenderse dentro de la larga tradición de pensamiento republicano. En este sentido, se apuntó que tanto Jefferson como la mayoría de los *founders* habían tomaron la estela de los *dissenters* y radicales ingleses inspirados en las teorías lockeanas y salmantinas del derecho natural.

A su vez, los autores del XVI y XVII habrían sido herederos de la tradición clásica-republicana del mundo greco-latino. Por ello, el ejemplo de las experiencias de la ática democrática y de la

124 *Ibid.*: 575. Cursivas añadidas.

125 Garry Wills afirma de modo confuso que Jefferson fue un “comunitarista de la Ilustración escocesa” (Wills, 1978: 8).

Roma tardo-republicana había dejado huella en su pensamiento. Así mismo, todos los radicales o republicanos demócratas norteamericanos posteriores a Jefferson, de un modo u otro, habrían empleado su mismo marco conceptual¹²⁶. El marco en el que se inscribe la concepción de la propiedad de Jefferson quedó inigualablemente recogido en su *Proceedings* de 1812 preparado para discutirse en el Gobierno Federal en defensa del “derecho público al acceso marítimo del Estado de Mississippi adyacente a New Orleans”. En ella, Jefferson defendía que

las tierras dentro de los límites asumidos por una nación, pertenecen a la nación, como un cuerpo, [la cual] ha sido probablemente la ley de todos los pueblos en la tierra, en algún momento de la historia. Un derecho de propiedad, de bienes muebles, se admite antes de establecerse el gobierno. Una propiedad separada en tierras, no hasta después de establecerse [ese gobierno]. El derecho a bienes muebles es reconocido por todas las hordas indias que nos rodean. Pero, ninguna de ellas ha reconocido un derecho de propiedad sobre tierras cedido totalmente a los individuos. Aquél que cosecha un campo, mantiene la posesión hasta que ha recogido lo producido; después de lo cual, uno tiene tanto derecho como otro a ocuparlo. El gobierno debe establecerse, y deben aprobarse leyes, antes de que las tierras puedan ser apropiadas separadamente, y el propietario protegido en su posesión. Hasta entonces la propiedad se encuentra en el cuerpo de la nación, y ellos, o su jefe, cual fideicomisario [*trustee*], debe garantizársela a sus ciudadanos, y determinar las condiciones de las concesiones (Jefferson, 1812: 31)¹²⁷.

En estas palabras de Jefferson se encuentran el núcleo fundamental de la idea republicana de la propiedad. En efecto, tanto para Jefferson, como para Taylor, para Paine, para Liburne, para Harrington, para los salmantinos españoles y para muchísimos otros en esta estela, la controversia no era sobre si la propiedad de la tierra debía entenderse como un derecho natural o una convención civil. La discusión tampoco versaba sobre si esa propiedad debía ser apropiada por unos pocos o más bien debía ser compartida y dividida entre todos por igual. Más bien, en lo que todos coincidían era en que las leyes civiles debían proteger el derecho natural a la vida, la libertad y la felicidad y que la propiedad de la tierra debía dividirse o distribuirse con arreglo a las leyes civiles para asegurar y materializar esos derechos a todos los hombres libres. De este

126 Un buen ejemplo de esta influencia jeffersoniana en el siglo XIX puede hallarse en el libro de Thomas Skidmore, cuyo título debe entenderse como un explícita referencia a esta misma herencia jeffersoniana: *The Rights of Man to Property! Being a Proposition to Make It Equal Among the Adults of the Present Generation: and to Provide for Its Equal Transmission to Every Individual of Each Succeeding Generation, on Arriving at the Age of Maturity* de 1829. Skidmore defiende que el periódico fundado por Jefferson, la *Aurora*, tuvo una influencia decisiva en su propio desarrollo intelectual. Pero va más lejos que Jefferson e incluso que Paine, y critica a ambos por haber aceptado demasiado fácilmente la existencia del sistema de propiedad privada (Skidmore, 1829: 72-3). Sin embargo, sus críticas son de carácter templado y de efecto tangencial, puesto que usa el mismo lenguaje que ambos revolucionarios para acabar llegando a una muy similar conclusión.

127 Repárese aquí con las similitudes que guarda la perspectiva jeffersoniana con la de otro ilustre jacobino, Graco Babeuf, quien habría defendido que en el número 25 del *Tribune du Peuple* que “el territorio en masa es esencialmente comunal; es, de acuerdo con esta norma, la propiedad *pro indivis* del pueblo soberano, de la masa total de los franceses que la ocupan y viven de sus productos [...] El territorio nutre igualmente a aquellos que tienen y a aquellos que no tienen ningún arpens (unidad de medición agraria) de tierra. Todos en conjunto forman la Nación, propietaria real e indeseable de todo este territorio.” (Babeuf, 2014: 47).

modo, la síntesis de la propiedad republicana que aquí defiende Jefferson como representante de esta tradición de pensamiento, puede resumirse en los siguientes cuatro principios.

a) La tierra circunscrita dentro del territorio de una nación, pertenece legítimamente a esa nación. Este derecho existe en todas las naciones y en toda la historia “hasta en las hordas de indios”. De aquí que Jefferson defienda el carácter legítimo y universal de este tipo de propiedad del soberano. Sin embargo, como todos los pensadores republicanos que le precedieron, llamaron a diferenciar entre diferentes tipos de propiedad y por ello, a diferenciar también entre los distintos derechos a ella asociados. Desde los jacobinos de Robespierre, Saint Just, Marat y antes Mably, pasando por los Locke y los radicales ingleses *levellers* y *diggers*, hasta la escuela española de Salamanca, la proposición era la misma. La propiedad privada de aquellos bienes materiales externos necesarios para el individuo para auto-preservarse y garantizar su vida y su libertad (su hacienda, su ropa, sus herramientas... sus propiedades materiales) adquiridos mediante la apropiación privada fundada en el propio trabajo, se adquiere y se legitima mediante el derecho natural que, por definición, existe “antes de que el gobierno se establezca” y por ello antecede y está por encima de cualquier convención civil.

b) Pero Jefferson apuntará a un segundo tipo de propiedad. Los bienes inmuebles como las tierras son la propiedad pública que “pertenecen a la nación” como único “cuerpo soberano”. Por ello, no existe ningún país “en la tierra” en que este cuerpo soberano haya “cedido totalmente el derecho de propiedad sobre las tierras a los individuos”. Muy al contrario, la propiedad pública (y en consecuencia, también la privada) existe en la medida en que es fruto de la previa existencia de un cuerpo político iuscivil, esto es, del establecimiento de gobiernos, leyes y convenciones civiles.

c) Esta es la tercera característica de la propiedad republicana entendida por Jefferson. Es la nación soberana la propietaria de esas tierras, y es a través de sus leyes que ella establece gobiernos para que la distribuyan y administren su concesión individual en forma de usufructo. Una vez más la propiedad republicana se establece como una relación fiduciaria entre un principal y su agente. Esto es, entre un pueblo soberano propietario último de las tierras que ocupa y emplea (fideicomitente o *trustor*) y un gobierno político que actúa como fideicomisario (*trustee*) del primero para que administre y “determine las condiciones de las concesiones” de tierra a los particulares. Cabe recordar aquí la sentencia que pronunciaría Jefferson al año siguiente, en 1813, y que ya se vio anteriormente. En efecto, para Jefferson: “ningún individuo posee, como derecho natural, una propiedad separada en un acre de tierra. Por una ley universal [...] pertenece por igual a todos los hombres en común, es la propiedad de aquél durante el momento en que la ocupa, pero cuando la abandona, la propiedad va de consuno”¹²⁸. En definitiva, el único que puede poseer tierras por derecho natural es el pueblo soberano. A él se someten o se subordina tanto su fideicomisario público –su gobierno–, como sus fideicomisarios privados –los ciudadanos propietarios particulares–.

En un revelador párrafo de *Democratic Theory*, Macpherson resume sucintamente la función de la propiedad jeffersoniana: “con la pequeña propiedad de cada uno no se puede ser subordinado.

128 Véase p: 105, notas 103 y 104.

Una pequeña propiedad fue la gran garantía contra la tiranía del gobierno así como de la opresión económica. Fue para asegurar la libertad individual, y todas las virtudes que sólo pueden florecer con una robusta independencia, que Jefferson quería que América permaneciera un país de pequeños propietarios”. Empujado hasta el extremo, este principio se convierte en algo más que que un simplemente alegato a favor del derecho de propiedad¹²⁹.

d) En concreto, Jefferson defendió un particular estilo de vida al que el hombre debía tener derecho natural a no ser excluido. Es aquí donde encontramos la cuarta característica en su teoría de la propiedad. Pues esta vida se asociaba con el ideal pastoral tomando, al mismo tiempo, las ventajas del arte, la ciencia y la tecnología de la Ilustración y el racionalismo europeo. Independientemente de si dicho ideal fue realmente factible o, por el contrario, fue un simple ideal romantizado, lo destacado en su teoría es su explícito rechazo de los valores de mercado (proto-capitalista), de sus particulares instituciones económicas y de su errónea y anti-natural concepción jurídica de la propiedad de tipo exclusivo y excluyente, así como el rechazo de la justificación iusnaturalista del derecho de propiedad privada. Otros radicales y revolucionarios del siglo XVIII teorizaron la cuestión de un modo parecido. Pero lo particular en Jefferson fue la existencia y la centralidad que ocupó un *ethos* virtuoso muy característico que debía prevalecer en todas las dimensiones de la vida social e individual. En otras palabras, la experiencia estética, la amistad, la comunidad, la felicidad, el ocio, y no el beneficio económico, constituyeron los ejes vertebrales de su visión y de su ideal republicano que fue determinante en la configuración ideológica del republicanismo norteamericano.

De este modo, la propiedad republicana puede ser fácilmente distinguida de la noción más convencional de la propiedad que entendemos como el derecho ilimitado, exclusivo y excluyente sobre un bien o un recurso. Jefferson, sin duda alguna, comparte esta concepción republicana, a la cual suma toda la filosofía iusnaturalista desde el siglo XVI. Bien entendida, la suya es una teoría a la que debe reconocérsele una gran contribución en la “des-mitologización” o “des-conceptualización” de la propiedad privada entendida como un derecho absoluto y excluyente, ya fuera bajo la idea feudal o bajo la forma de los “modernos derechos de propiedad liberales”.

Los *founders* más progresistas habrían criticado así tanto la falta de legitimidad de que la sucesión de poderes políticos implicara también la sucesión de poderes económicos como ocurría en el feudalismo, como el poder oligárquico que confería un supuesto “derecho” de propiedad irrestricto más propio de las concepciones proto-liberales de inicios del siglo XIX. Los recursos materiales y naturales eran una propiedad común de todos. Eran los medios con que el hombre contaba para asegurar su preservación particular y la de toda la especie. Por eso

129 Pues “esta justificación de la propiedad descansa, en última instancia, en el derecho de vivir por encima del nivel de un animal: la libertad del trabajo coercitivo y del gobierno arbitrario son parte de lo que se entiende por una vida humana plena. Al mismo tiempo esta justificación es una defensa del derecho a los medios del trabajo: la idea es que al trabajar en su propia tierra o en otros recursos productivos un hombre puede ser independiente y vivir sin coacción” (Macpherson, 2012: 135). Claro está, el autor resalta aquí la capacidad de la “propiedad jefersoniana” en avanzar hacia su idea del “individualismo posesivo”, del cual ya hemos señalado nuestras discrepancias. Sin embargo, la reflexión de Macpherson es pertinente en cuanto resalta el carácter utilitario y necesario de la pequeña propiedad agraria basada en el trabajo personal como medio para asegurar la independencia material y escapar de la “opresión económica y del gobierno arbitrario”.

la propiedad, toda, se consideraba pública. Son las convenciones humanas –la delegación de soberanía mediante el pacto fiduciario– las que permiten que un particular usufructe una parcela de tierra concreta. Ese fue el marco conceptual que unía los republicanos de la antigüedad grecolatina, los iusnaturalistas españoles tardofeudales, los radicales de Locke, Harrington o Sydney, los franceses jacobinos y los demócrata-republicanos jeffersonianos.

4.1.5. De Virginia a Washington: el programa propietario jeffersoniano

4.1.5.1. La configuración del programa jeffersoniano: deuda pública, banco central y comercio

Cierto es que los anti-federalistas habían perdido el debate constitucional de 1789, pero cuando ellos y los republicanos-demócratas de Jefferson ganaron la presidencia en 1800, ganaron también la hegemonía social y cultural de América (Wood, 2005[2002]: 450). Como tercer presidente, Jefferson simplificó la estructura del gobierno nacional, limitó los efectivos militares¹³⁰ y suprimió la mitad de los empleados públicos designados a dedo por los Federalistas. Así mismo, abolió la *Sedition* y la *Alien Friends Act* y los impuestos sobre las destilerías domésticas de whisky¹³¹, todas ellas, las medidas que más ansiaba su electorado.

De esta forma, aquellos que habían sido anti-federalistas en 1789, fueron paulatinamente dominando el panorama de la política nacional, y sobre todo en el norte, consiguieron hacer recular la influencia de la *gentry* federalista. Se realizó un importante desarrollo de las políticas nacionales en los años posteriores a 1801 diseñadas por Jefferson y por Gallatin, su Secretario de finanzas. Por lo menos parcialmente, el dominio republicano del gobierno de Jefferson consiguió arrinconar el poder del partido federalista en el gobierno hasta la reformulación de la estructura de partidos a partir de 1824 (Cunningham, 1968).

Al decir verdad pero, sus medidas políticas fueron de difícil implementación, sobre todo, las tocantes en materia macro-económica. Al llegar a la presidencia, los Federalistas atesoraban todavía un inmenso poder económico. Los primeros tiempos de su gobierno deben entenderse como un “experimento”, puesto que en la práctica, la administración del mismo seguía estando en manos de funcionarios y cargos Federalistas (Beard, 1915: 449). Por ello, por lo menos inicialmente, en vez de atacar frontalmente los Federalistas, Jefferson aplicó una política conciliadora en lo que se refiere al funcionamiento del Banco Central y la estructura económica general. En un discurso a sus votantes de New York en 1801, Hamilton se alegraba de que la nueva presidencia no amenazara con cambios drásticos el curso de las cosas. “Estoy contento”, decía, de escuchar en el “discurso del nuevo presidente [...] el pago honesto de nuestra deuda,

130 Una de las primeras medidas, en efecto, fue la detención del gasto federal en ejército y la reducción de los efectivos de la infantería creada en 1796. Igualmente se detuvo el programa de construcción nuevos navios cuyo plan había sido diseñado los federalistas para proteger las rutas comerciales de ultramar.

131 La *Alien Friends Act* siguió vigente mucho tiempo. En 1918 fue modificada para ser aplicada durante la primera Guerra Mundial, y durante la segunda, Franklin D. Roosevelt la empleó para detener japoneses, alemanes e italianos.

y la preservación sagrada de la fe pública”¹³². Hamilton creía acertadamente que Jefferson era un hombre eminentemente práctico y reacio a sacrificar posibles beneficios políticos inmediatos a cambio de ideales más altos o remotos.

En efecto Jefferson no sólo concilió los intereses de la industria y el comercio con los del mundo agrario. Igualmente, era consciente de los peligros que ello suponía y por eso subrayaba que el republicanismo debía “desvincular los intereses mercantiles de sus enemigos e incorporarlos en el cuerpo de sus amigos”. En el fondo, decía “un comerciante es naturalmente un Republicano” (*Ibid.*: 448). Algo parecido opinaba respecto los bancos, que deberían servir ahora a la causa republicana y dedicar su actividad en beneficio de los estados en los que se operaban. En su *First Inaugural Letter*, Jefferson aseguraba a los acreedores públicos que no temieran por sus inversiones. Además, Gallatin, su Secretario del Tesoro, planeaba sendas reuniones con los representantes del “interés privado” para “involucrar a los miembros de este grupo en apoyar el orden reformado de la cosas o por lo menos a ser aquiescentes con él” (Jefferson, 1904-5, VIII: 172). Así las cosas, hacia finales de su presidencia, Jefferson había conseguido amortizar toda la deuda pública hasta su extinción y equilibrar las deudas hasta obtener el superávit público nacional.

El problema entonces con el sistema político y económico de Jefferson, es si debe comprenderse como un conjunto de teorías de gobierno republicano-democrático, o más bien como el conjunto de acciones y decisiones que, durante el transcurso de su presidencia, tuvo que tomar y poner en práctica y que a la larga configuraron su propia filosofía política (Beard, 1915: 416). Sin duda alguna, abordar esta disyuntiva constituye un tema de interés para una investigación meramente de tipo conceptual. Lo relevante para la presente investigación es constatar que el gobierno de Jefferson –sobre todo su primera legislatura– pudo evitar hacer frente esta cuestión, gracias a la combinación de varios factores relativamente fortuitos. El primero fue la compra del territorio de Louisiana en 1803, con el que se doblaba la extensión total de los Estados Unidos a razón de cerca de quince millones de dólares. Las subsiguientes expediciones por el oeste y la apertura de vías hasta el Pacífico los cuatro años siguientes, no harían más que ampliar el suelo disponible de la nueva República. El “agrarismo jeffersoniano” podía permitirse entonces crear una perspectiva de abundancia de tierras que, a largo plazo, garantizaría el bienestar común y permitiría “esquivar” el conflicto político de forma indefinida.

La acción de gobierno respecto a los asuntos de política económica que más interpelaban la concepción de la propiedad de Jefferson, puede abordarse de distintos ángulos. Sin embargo, para lo que aquí interesa, será útil apuntar solamente tres de las políticas más destacadas en este sentido para luego analizar con algo más de detenimiento la aplicación de sus medidas redistributiva tanto de la riqueza como de la propiedad. Entre estas tres primeras medidas, cabe mencionar primero la abolición del Banco Central a finales de 1811, en segundo lugar la disminución de la deuda pública y, por último, la revalorización del trabajo agrario y la pequeña manufactura por encima de los intereses comerciales, financieros, y especulativos de carácter proto capitalista, un objetivo que debía ir al unísono con un programa redistributivo de la tierra.

132 Citado por Beard (1915: 448).

De un modo muy resumido, puede constatarse que desde el debate sobre el Banco Central de 1791, ya habían proliferado en los estados un gran número de bancos privados que se valieron de los amplios privilegios que les brindaron tanto la Administración de Washington como después la de Adams para expandir sus actividades comerciales. Por ello, muchos de esos pequeños bancos tenían un marcado carácter ideológico y fueron utilizados, por los federalistas primero y luego por los republicanos, para rivalizar con el propio Banco Central y la política económica central. Los mismos Republicanos volverían a refundarlo, pero sólo después de tener que hacer frente a la compleja situación financiera interna y reflotar el estado de las finanzas nacionales destrozadas por la guerra con Inglaterra. El debate en torno a la creación del Banco Central fue trascendental en la época. La ley para su aprobación de febrero de 1791 desata dos posiciones político-económicas enfrentadas respecto la interpretación de la carta magna.

En efecto, la naturaleza política de la unión dependía del modo en cómo se interpretara y se implementara la Constitución. Eso apelaba directamente a los poderes y la soberanía del Congreso para sancionar leyes con efecto, no sólo en el ámbito federal, sino también en el nacional. Las mayores controversias fue acerca del ámbito soberano sobre el cual implementar leyes, entre las cuales la ley relativa a la constitución del Banco Central.

Es aquí cuando se constata la existencia y la fractura ya definitiva entre los dos grandes partidos políticos –el Federalista y el Republicano-demócrata– encabezados por Hamilton y por Jefferson. Respectivamente, ambos fueron los firmantes de las llamadas *strictly* y *compact theory* que debían dar forma a los dos modos de interpretar el texto constitucional (Cunningham: 1968: 121-5). Par Jefferson estaba claro cuál era el límite entre la soberanía estatal y la federal. Para él, los fundamentos de la Constitución se basaban en que “todos los poderes no delegados a los Estados Unidos, por la Constitución, ni prohibidos para los Estados, están reservados a los Estados o al pueblo”. De este modo, refiriéndose al debate sobre la ley de fundación del Banco Central, Jefferson defiende que “la incorporación de un banco, y de los poderes asumidos por esta ley, no han sido, en mi opinión, delegados a los Estados Unidos por la Constitución”.

Lo que Jefferson veía con mayor recelo de la ley, era el poder que confería a la Unión por encima de la soberanía de cada estado, sobre todo, respecto dos dimensiones económicas que afectaban directamente a la distribución de la riqueza y la propiedad en el país. En primer lugar, Jefferson denunciaba este poder federal a la hora de “establecer impuestos con el propósito de pagar las deudas de los Estados Unidos”, así como la capacidad del nuevo banco en “prestar dinero” que dejaría a los propietarios del dinero la libertad “tanto de prestarlo al público, como de no hacerlo”.

La siguiente crítica de Jefferson a la ley era el poder que esta confería al gobierno federal en “regular el comercio con las naciones extranjeras y entre los Estados, y con las tribus indias”. Jefferson denunciaba que fundar un banco y regular el comercio interior eran cuestiones harto distintas. Recordaba además, que el Congreso no estaba habilitado constitucionalmente para regular el comercio local de los estados. A diferencia de la regulación del comercio exterior y con los nativos americanos, para Jefferson aquello significaba tanto como regular el comercio privado entre los propios ciudadanos, sus acuerdos particulares. Para él, el poder del Congreso

en introducir nuevos gravámenes de ámbito federal debía quedar circunscrito estrictamente a fin de mejorar el “bienestar general de la Unión”. Por ello, la ley no debía conferir el poder de crear nuevos impuestos *ad libitum* para cualquier propósito del Congreso; sólo para pagar las deudas o proveer de bienestar general de la Unión. Instituir el poder en el Congreso “para que pudiera hacer cualquier cosa en beneficio del bienestar general” implicaba forzosamente convertir al “al banco y los dueños del dinero en los únicos jueces del bien y del mal”. Para Jefferson, en definitiva, esto equivaldría a darles el poder “para hacer cualquier mal que les plazca”¹³³. Por el contrario, cuando su Secretario del Tesoro, Albert Gallatin, escribe a Jefferson en junio de 1802 para relevar el Banco de Pennsylvania a través del Banco Central, Jefferson le responde que “El monopolio de un solo banco es ciertamente un peligro. Su multiplicación fue pretendidamente una cura para ello”, aunque sin embargo, “se multiplicó una influencia del mismo carácter que el primero, y se completó la supresión de los metales preciosos por la circulación del papel moneda” (Jefferson, 1904, IX: 380).

El segundo gran ámbito de la acción de la política económica de su gobierno estaba íntimamente relacionada con su posición respecto el Banco Central, y tenía que ver con el tratamiento de la deuda pública y la especulación de ella resultante. Hamilton había fundado en 1790 el crédito extranjero, doméstico y había hecho que Gobierno federal asumiera las deudas estatales generadas por la Revolución. La asunción de las deudas estatales y los intereses por ellas generados fue el gran motivo de tensión política entre los hamiltonianos y los jeffersonianos, una tensión que se ilustraba con la redacción en 1798 de las *Kentucky* y la *Virginia Resolutions*, firmadas por Jefferson y por Adams respectivamente. Ambas hacían parte de las dos interpretaciones constitucionales a las que antes hicimos mención, a saber, la *strictly* y la *compact theory* en las cuales se ilustraba la tensión entre partidos respecto de la materia macro económica y, particularmente, sobre las atribuciones fiscales y monetarias de los estados. Como defensor de la propuesta de Kentucky, Jefferson instó a Gallatin en 1802 a reformar o suprimir algunos impuestos federales. De ello decía: “Desearía que fuera posible incrementar los impuestos de cualquier artículo que afectara principalmente al rico” con el fin de “poder eliminar el impuesto sobre el azúcar [y] el siguiente impuesto que un aumento de ingresos debería posibilitarnos suprimir debería ser sobre la sal” (1904, XI: 394).

La nueva política fiscal rápidamente dio sus frutos. Según los datos oficiales, la reducción de los presupuestos ordinarios federales entre 1800 y 1801, pasaron de los 7,500,000 dólares a menos de 5.000.000 (Beard, 1915: 438), y en 1804 se llegó a los 4,000.000. Esto representó un respiro impositivo sobre todo para las clases de los pequeños propietarios agrícolas y las destilerías domésticas. En otras palabras, la política económica y fiscal de Jefferson abolió algunos impuestos excesivos que eran odiados por agricultores y granjeros de quienes se granjeó así sus simpatías y apoyo electoral. Los resultados económicos globales de su política económica permitieron al país reducir su deuda pública que pasó de los 83,000,000 dólares en 1801 a menos de 57,000,000 en 1809 y a cerca de 45,000.000 en 1812 (Dewey, 1903: 120). Gallatin

133 Todas sus críticas provienen de su *Opinion Against the Constitutionality of a National Bank*, 15 de febrero de 1791, en: Jefferson (1904, V: 284-89).

también presentó un plan de acción al Senado en abril de 1808 que contemplaba la ejecución de un presupuesto cercano a los 20 millones de dólares. Muy esquemáticamente, su programa comprendía fuertes inversiones públicas en la construcción de carreteras, puentes y caminos, canales y otros medios de conexión entre los Estados y los Condados. La aplicación de este programa, pero, preveía que sólo sería factible con el consentimiento de los distintos Estados. El Congreso rechazó la propuesta de Gallatin, aunque su diseño y sus recomendaciones inspiraron propuestas posteriores del mismo gobierno.

La tercera área de actuación en materia económica de la Administración de Jefferson tiene que ver con la revalorización del trabajo agrícola, el fortalecimiento económico del pequeño productor independiente y el comercio interior. Aparejado a esta política corría una clara voluntad de denuncia de los intereses de los *stock jobbers*, los grandes financieros y comerciantes. En particular, el programa político jeffersoniano atacaba explícitamente la teoría de John Adams según la cual la aristocracia vinculada a la riqueza era algo necesario para la sociedad, cuyo gobierno debía basarse en ese hecho inexorable. Jefferson, cuya teoría política puede afirmarse que es la de John Taylor¹³⁴, desacreditaba el axioma fundamental de Adams de que un gobierno igualitario era impracticable debido a que las fuentes de desigualdad “se hallan fundadas en la constitución de la naturaleza” y, por ello, independientemente de las disposiciones institucionales que se inventen, no pueden ser erradicadas¹³⁵. Jefferson no podía compartir este principio. No era posible, en otras palabras, que la gran diferencia de riqueza entre ricos y pobres fuera el producto histórico de la industria de unos pocos laboriosos y responsables, y la vagancia e incompetencia de los otros muchos.

Para Jefferson –dijimos antes–, “el lugar y el empleo sano del labrador es mucho más propicio para la realización humana de lo que es el servicio que depende de las casualidades y caprichos de los clientes”. Este espíritu de defensa de la virtud asociada al trabajo agrícola del pequeño campesino propietario independiente resultaba evidente en su misiva a George Washington del 14 de agosto de 1787, en la que reafirmaba que “la riqueza adquirida mediante la especulación y el pillaje es fugaz en su naturaleza y llena la sociedad con el espíritu del juego. El ingreso moderado y seguro de la agricultura conlleva mejoras permanentes, una vida tranquila y una conducta ordenada”. Cinco años más tarde, en un tono marcadamente aristotélico, reafirma su postura al denunciar el uso lucrativo y puramente crematístico del dinero. “El banco”, dice,

justo acaba de notificar a sus propietarios que pueden reclamar dividendos del diez por ciento de su capital por los últimos seis meses de depósito. Esto hace un beneficio del veintiséis por ciento anual. La agricultura, el comercio, y todas las cosas útiles son desatendidas, cuando el empleo superfluo del dinero es mucho más lucrativo¹³⁶.

134 Como dice Jefferson (1903-7, VII: 191) sus planteamientos políticos eran los de Charles Taylor en su *Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States*.

135 Citado por Beard (1915: 323).

136 La primera cita es de Jefferson a George Washington, 14 de agosto 1787, en: Jefferson (1904-5, XII: 38): La segunda es de Jefferson a Plumard DoRieux, 6 de enero de 1792, en: Jefferson (1904, VI: 363).

4.1.5.2. Cincuenta acres de tierra para quien las trabaje: propietario agrario y dispersión de la propiedad

El empeño de Jefferson en promover la agricultura y fomentar la producción nacional se encuentra desde sus primeros escritos. La idea de fondo era espolear la producción agraria nacional mediante el fortalecimiento de la base de las explotaciones agrícolas. La política de fondo que debía promover esas transformaciones pasaba por un alivio de la carga fiscal a los pequeños agricultores, la eliminación de las tasas y aranceles internos, y obviamente, una cierta redistribución de la tierra en pequeños lotes.

Dado la necesidad de libertad económica como base para una sociedad democrática y republicana, es lógico ver que Jefferson trató primero de incorporar estos principios en su estado de Virginia (Matthews, 1984: 35). Para él, la economía y la política son contingentes entre sí. De hecho, “de Pericles a Jefferson o a Robespierre, de Aristóteles o Cicerón a Madison vinculaban la personalidad [política] libre con las instituciones sociales de la propiedad” (Domènech, 2004: 42). Hablar de ambos términos por separado, pues, no tiene sentido alguno para el pensamiento republicano. De hecho, no sólo los autores o activistas nítidamente republicanos o progresistas defendían esa conjunción. Otros autores contemporáneos y referentes en el estudio de la historia de la revolución americana como Douglass G. Adair (2000), supieron distinguir esa seña de identidad del pensamiento republicano y le dieron un nuevo enfoque. Para la *republican synthesis* de Adair, la economía en el siglo XVIII era un término de carácter tanto político como económico.

Esta síntesis entre economía y política, esto es, la “economía política republicana” que se analizó en la primera parte de esta investigación, se refleja en las tres propuestas de la Constitución de Virginia. En ellas Jefferson establecía que debían concederse cincuenta acres de tierra cultivable a aquél que no tuviera dicha propiedad. Tal cantidad aseguraría no sólo su libertad económica, sino también la política al concederle el derecho sufragio vinculado a la propiedad¹³⁷. En su propuesta, Jefferson defiende que para las elecciones a la Asamblea de Representantes de Virginia,

Que todo varón mayor de edad y juicio sano tenga una propiedad en posesión [de un cuarto de acre] de tierra en todo pueblo, o de [25] acres en el campo, y toda persona residente en la colonia que haya pagado impuestos al gobierno al menos [dos años] tendrá el derecho de votar en las elecciones de sus respectivos representantes. Y toda persona será así cualificada para votar y ser elegida, siempre que no haya sobornado ni directa ni indirectamente a ningún elector, y tome juramento de

137 *Proposed Constitution for Virginia*, en: Jefferson (1904-5, II, pp: 158-82). La única diferencia entre los tres borradores de Constitución se hallaba en la versión final, donde esta ayuda se encontraba en una sección separada de la misma llamada *Rights, Public and Private*. Como gobernador de Virginia durante Revolución, Jefferson garantizó 50 acres tierra a todos aquellos que desertaran del ejército británico. Es interesante reparar en el análisis que Richard Hofstadter realiza sobre esto. Para él, Jefferson no habría buscado nunca la universalización del sufragio para los hombres blancos. Pero justamente en la nota a pie de página aclara que fue el mismo Jefferson quien propuso una dotación de tierra a todos los adultos blancos, la cual “habría hecho el sufragio cuasi universal” (Hofstadter, 1989: 39).

fidelidad al estado y de deber en su cargo antes de entrar en el ejercicio de sus funciones. Durante su ejercicio en el susodicho cargo no podrá recibir ninguna pensión pública ni beneficio del cargo alguno, ni para él mismo ni para cualquier otro uso¹³⁸.

En otras palabras, el ideario republicano de Jefferson exige que todos los hombres blancos posean una parcela de tierra de la que poder satisfacer sus necesidades y las de su familia (esclavos?). No es que el suyo fuera un programa radicalmente redistributivo. Jefferson nunca promovió una reforma agraria a la europea, ni una nacionalización a gran escala de las vastas propiedades privadas latifundistas. Lo que buscó fue disponer de aquellas las leyes básicas que garantizaran a todos los habitantes del estado el ser capaces de hacerse con aquellos recursos materiales –tierras– necesarios para asegurar su supervivencia y para garantizar, así, su libertad y su independencia, esto es, para garantizar el ejercicio de su ciudadanía. Es aquí donde cabe reparar en su empeño (y su éxito) en abolir el sistema de los *entails*, tal como ya se ha descrito anteriormente.

En Virginia no tenemos nada de esto. Nuestro clero antes de la revolución, estando asegurado contra la rivalidad con salarios fijos, no se dio el problema de adquirir influencia sobre el pueblo. De riqueza, había una gran acumulación en familias particulares transmitida de generación en generación, bajo la ley Inglesa de los *entails*. Pero el único objeto de ambición para los adinerados fue un asiento en el Consejo del Rey. Así, ellos fueron impopulares, y esta impopularidad siguió vinculada a sus nombres [...] En la primera sesión de nuestra legislatura después de la Declaración de Independencia, aprobamos una ley aboliendo los *entails*. Y esto fue seguido por una abolición del privilegio de la primogenitura, y dividiendo las tierras de los intestados de forma igual entre todos sus hijos, u otros representantes. Estas leyes [...] establecen el hacha en el pie de la pseudo aristocracia. [...] Un gobierno adaptado a tales hombres [los pseudo-*aristo*] sería una cosa; pero una muy diferente para los hombres de estos Estados. Aquí cada uno puede disponer de tierra para trabajar él mismo si lo escoge; o si prefiere el ejercicio de cualquier otra industria [...] Cada uno por su propiedad, o por su situación satisfactoria, está interesado en el apoyo de la ley y el orden¹³⁹.

Tres meses antes, en agosto de 1776, Jefferson reflexionaba sobre el devenir de esas tierras entonces en proceso de expropiación. Le preocupaba especialmente que las propiedades de los ingleses y los colonos *tories* pudieran acabar concentradas en pocas manos y, con ello, propiciar la emergencia de una nueva aristocracia en el país. Para ello, debía prevenirse al Congreso de que las vendiera al mejor postor y, además, que no pudiera haber en el proceso de ventas ningún resquicio de corrupción, “subvenciones” que favorecieran una clase (latifundista) por encima de otras (la de granjeros independientes *yeoman*). En otras palabras, Jefferson quería evitar a toda costa que el proceso de venta pudiera extinguir el régimen “alodial” de la pequeña propiedad privada agraria fundada en el propio trabajo, en favor de la emergencia de los nuevos “feudos” aristocráticos. En carta a Edmund Pendleton del 13 de agosto de 1776, Jefferson se lamentaba que

138 Jefferson (1904-5, II: 167). Las cifras expresadas entre paréntesis corresponden a las anotaciones a mano que el mismo Jefferson efectuó en su propuesta que, inicialmente, habían quedado en blanco.

139 Carta de Jefferson a John Adams, 28 de octubre de 1813, en: Jefferson (2006: 216-7). Cursivas originales.

Hasta qué punto nuestros actos en las Asambleas o la aceptación de subvenciones pueden haber convertido las tierras que eran alodiales en feudos [...] Esta cuestión [...] la tenemos en nuestro poder para hacer con ella lo que deba hacerse por el bien público. Esto puede ser abordado desde dos puntos de vista. Primero mediante una aportación monetaria al tesoro público. Segundo, mediante una tenencia fija [tenure]. [...] ¿Es coherente con la buena política o el gobierno libre establecer una renta perpetua? ¿No va en contra de la práctica de nuestros sabios antepasados británicos? [...] ¿Es seguro hacer independiente de sus ingresos el poder del gobierno una vez ocupa el cargo? ¿No deberíamos contemplar y prepararnos para el hecho de que pudiera ocurrir [...] un nuevo reconocimiento del tirano británico como nuestro rey, previamente despojado de toda posesión perjudicial? [...] ¿no sería una mera ficción la separación del propietario del uso perpetuo de las tierras? [...] La idea del Congreso vendiendo tierras no asignadas indica una oposición la cual creo que nunca debe ser propuesta. Estoy totalmente en contra de vender las tierras, la gente que migrará hacia el oeste tanto si forman parte de la vieja colonia, o de una nueva, quedarán proporcionalmente sujetos a la Deuda continental entonces impagada. No deben quedar más sometidos. Serán un pueblo poco capaz de pagar impuestos. No hay justicia en fijar sobre ellos toda la carga de esta guerra, o cualquier otra porción que lo que hayamos contraído. Vendiéndoles las tierras, los vas a enojar, y causarás una avulsión de la unión común. Se asentarán en las tierras a pesar de todo el mundo. Al mismo tiempo quiero ser claro que esta tierra debe ser apropiada en pequeñas cantidades¹⁴⁰.

Para comprender la teoría política de la propiedad que Jefferson defendía, debe empezarse por analizar la acción política que desempeñó en el Gobierno de su *Commonwealth* de Virginia. El 4 de diciembre de 1775, el Congreso Continental insta a formar un gobierno en la Colonia. La Convención de Virginia recibe el encargo, pero no emprende ninguna acción hasta abril de 1776, cuando se elige una nueva Convención en el Estado. Al mes siguiente, esta decide nombrar un comité para redactar una *Declaration of Rights* y formar gobierno. De mientras el Congreso Continental, a propuesta de Adams, llama a formar gobiernos en las colonias para “conducir a la felicidad y la seguridad de sus constituyentes en particular y de América en general”. El 27 de mayo la Convención de Virginia presenta su propuesta de Constitución al Congreso Continental. Aunque la versión definitiva incorporaba buena parte del texto propuesto por él –sobre todo el preámbulo–, Jefferson la criticará años más tarde. En primer lugar porque la Convención encargada de redactar dicha Constitución no era un cuerpo legitimado para tal fin y, en segundo lugar, por las restricciones censitarias al sufragio y por su explícito carácter aristocrático.

Sea como fuere, Jefferson tratará de volcar en el texto constitucional los preceptos básicos sobre los que descansa su teoría política. Entre las medidas y reformas propuestas con un mayor calado democrático se encuentra que el gobernador real sea reducido a una figura de administrador (trustee) renovado anualmente, un poder judicial independiente de la corona, la ampliación del sufragio a todo varón blanco libre, la paulatina supresión de la esclavitud, la apropiación de tierras sin asignar de dominio absoluto para los agricultores independientes, así como la naturalización o nacionalización de los inmigrantes. En particular, en su propuesta

140 Jefferson (1904-5, II: 238-40). Cursivas añadidas.

“las tierras no apropiadas o abandonadas” (por los ingleses y *tories* huidos, se entiende), “serán apropiadas por el Administrador con el consentimiento del Privy council”¹⁴¹. A continuación sentencia que,

Toda persona adulta que no posea ni haya poseído 50 acres de tierra tendrá derecho a que se le asignen 50 acres o hasta esa cantidad para hacer que posea 50 acres en dominio absoluto. Y ninguna otra persona será capaz de tomar una apropiación. Las tierras hasta entonces de la corona en fee simple, y todas aquellas que en lo sucesivo sean apropiadas serán tomadas en dominio absoluto, sujetos a ningún superior. Ninguna tierra será apropiada antes de ser comprada a los indios nativos propietarios; ni ninguna compra les será realizada sino en nombre del público, por la autoridad de los actos de la Asamblea General a ser ratificados por cada compra especial. [...] Los linajes funcionarán de acuerdo a las leyes de Gavelkind¹⁴², salvando sólo que las mujeres tendrán los mismos derechos que los hombres. Ninguna persona que de aquí en adelante entre en este país será tomada como esclavo bajo ningún pretexto. Todas las personas que por su propio juramento o afirmación, o por otro testimonio, demostrara satisfactoriamente en cualquier juzgado de la colonia una prueba de que se propone residir en la misma siete años por lo menos y que suscriba las leyes fundamentales, será considerada como residente y será dotada de todos los mismos derechos de las personas naturalmente nacidas. [...] Las reclamaciones reales sobre restos de naufragios, niños abandonados, perros callejeros, tesoros descubiertos, minas, pesca y aves reales, son declaradas haber sido usurpaciones del derecho común”¹⁴³.

Sólo después de constatar el tenor de estas disposiciones constitucionales pueden comprenderse las razones filosóficas que llevaron a Jefferson a redactar la *Bill to enable tenants in*

141 *Ibid.*: 178. La Constitución de Virginia reformaba completamente el sistema del Consejo del Gobernador real, mediante la institución de un Consejo de Estado o *Privy Council*. Este órgano debía asesorar al nuevo Administrator en materia ejecutiva, de modo que debilitaba la centralización del poder ejecutivo del gobernador. La Constitución también establecía que los miembros del nuevo Consejo fueran renovados anualmente por la nueva Asamblea Legislativa. Además, como era esta misma Asamblea la que escogía anualmente al nuevo gobernador, ni los miembros del Consejo ni el propio gobernador disponían de los amplios poderes que si disfrutaban en el periodo colonial.

142 Gavelkind fue un sistema de tinencia de tierras de algunos condados de Inglaterra y también presente en Irlanda y Gales. Su sistema de herencia o se basaba en los la división del patrimonio heredado. En otras palabras, de acuerdo a esta ley, el patrimonio podía ser legado a artes iguales entre todos los descendientesu otros herederos independientemente de su posición en la línea de descendencia.

143 El texto corregido de su propuesta de Constitución que aquí se cita puede encontrarse en: Jefferson (1904-5, II: 158-83). Algunas de sus críticas al redactado final pueden hallarse en la Query VIII de sus *Notes*. Hay que subrallar que unos años antes de la independencia, y mediante diferentes mecanismos de engaño, el estado de New York arrebató a los mohawks 800,000 acres de su territorio. Esta apropiación dio por concluido el pacto de no agresión entre la ciudad y la tribu de nativos. En su reprresentación, el jefe Hendrick se dirigía del siguiente modo al Gobernador George Clinton y el Consejo provincial de New York en 1753: “Hermano, cuando vinimos aquí para relatar nuestras quejas sobre las tierras, esperábamos que se nos atendiera, y te dijimos que era probable que el Gran Acuerdo de nuestros antepasados se rompiera. Y, Hermano, ahora nos dices que se nos reagrupará en Albany, pero los conocemos demasiado bien, no nos fiaremos, porque ellos [los comerciantes de Albany] no son personas sino diablos. Y cuando llegemos a casa, enviaremos un Cinturón de Wampum a nuestros Hermanos de las otras cinco Naciones para infromarles de que el Gran Acuerdo entre nosotros está roto. Así que, Hermano, no esperes oír más noticias de mí y, Hermano, tampoco nosotros queremos saber nada de ti”. Citado por Zinn (2005: 84).

tail to convey their lands in fee-simple, del 14 de octubre de 1776, y el borrador de la *Bill for Suspending Executions for Debt*, del 6 de diciembre del mismo año¹⁴⁴. La primera debe ser considerada como una medida muy destacada dentro del proceso de reasignación de tierras y propiedades realizado por las legislaturas estatales y federal después de la independencia de 1776. En ella, se establecía que: “la perpetuación de la propiedad en determinadas familias por medio de donaciones que se les hacen en forma de *fee-simple* es contrario a la buena política, tiende a engañar los justos comerciantes que dan crédito en las posesiones visibles de dichas fincas, desalienta en tenedor de cuidar y mejorarlas, y algunas veces daña la moral de los jóvenes haciéndolos independientes de, y desobedientes a, sus padres” (Jefferson, 1904-5, II: 164)

Lo que Jefferson trató de conseguir con dicha ley era la protección del estilo de vida muy particular: el del pequeño agricultor independiente. Esta redistribución debía proporcionarle una vida pastoral fundada en trabajo agrario en base a un régimen de pequeña propia propiedad privada que, además, dejara suficiente energía al agricultor al final del día “para pensar”¹⁴⁵. En otras palabras, Jefferson buscará promover un ideal pastoral mezclado con un optimismo en la ciencia aplicada a la agricultura de la que el granjero pueda aprovechar todas las artes y, gracias a la cual pueda ser libre de las condiciones del trabajo asalariado de Europa, e incluso disponer de suficiente energía al final de la jornada para cultivar su propio interés, preocupaciones y virtudes intelectuales y sociales.

Debe advertirse que esta no era una visión cándida de su mundo agrario. Al contrario. Jefferson era consciente de que el sistema que el proponía podía reportar una menor riqueza para su país en comparación con Europa. Por contra, su ideal de vida proveería “más libertad, más facilidad, y menos miseria”¹⁴⁶ que allí. Así de simple, anhelaba los beneficios de la ciencia, de la tecnología y de la agricultura tratando de esquivar los costes o “externalidades negativas” del mundo de la industrialización y la producción fabril a gran escala. Del mismo modo, expresaba una fuerte oposición a que sus conciudadanos siguieran la “moda y el disparate” de comprar a crédito cada “baratija que salga”¹⁴⁷. El crédito y la deuda, en última instancia, conllevan a la ruina, por lo que ni el gobierno ni la sociedad ni los individuos deben permitirse comprar a crédito. “Debe desalentarse el curso de los hombres que emprenden comercio sin capital”, recomendaba en 1785¹⁴⁸.

Su programa en favor de la agricultura y en detrimento de la producción industrial queda perfectamente caracterizado en su Query XIX de sus *Notes on the State of Virginia*. Allí, Jefferson ahonda en las diferencias de América respecto de Europa y sigue alentando a sus conciudadanos a alejarse de la estela fabril del viejo continente.

144 Ambos redactados pueden hallarse en: Jefferson (1904-5, II: 269-70; 294-5). La consideración de la primera ley como “la primera victoria contra las clases aristocráticas” es una valoración textual del mismo editor de la obra, Paul Leicester Ford, en: (*Ibid.*: nota 1).

145 Jefferson a Samuel Kercheval del 12 de julio de 1786, en: Jefferson (1999: 214).

146 Jefferson a Geismar, 6 de septiembre de 1785, en: Jefferson (1904-5, VIII: 500).

147 Jefferson a Thomas Pleasants, 8 de mayo de 1786, en: Jefferson (1904-5, IX: 427-473).

148 Jefferson a Nathaniel Tracy, 17 de agosto de 1785, en: Jefferson (1904-5, VIII: 399).

Los economistas políticos de Europa han establecido como principio que cada estado debe tratar de fabricar por él mismo: y este principio, como muchos otros, lo transferimos de América sin calcular la diferencia de circunstancias que debe producir a menudo un resultado diferente. [...] En Europa las tierras esta tan cultivadas como cercadas contra del agricultor. La manufactura debe por lo tanto ser restaurada por necesidad no por elección¹⁴⁹.

Pero no sólo se trata de la libertad económica la que se encuentra en juego. Tampoco es el carácter más o menos dependiente o servil que propicia una vida de agricultor independiente o la del obrero asalariado en la ciudad. De lo que se trata en el fondo es de lograr la felicidad la búsqueda de la cual es un derecho imprescriptible del hombre. En este sentido, la experiencia que ofrece el mundo rural es única: permite disponer del control sobre los recursos productivos, esto es, sobre el destino de la propia vida para, de ese modo, poder perseguir esa anhelada felicidad. Esta imagen era la que Jefferson tenía en la cabeza en la década de 1780, influenciado, sobre todo, por su Estado natal de Virginia donde el peso de la industria era ciertamente residual. Por el contrario, en la década de 1790 su visión se amplía y toma consciencia de que la industria no puede ser una enemiga, sino más bien una aliada de su ideal republicano. Por eso, ya desde la década de 1790 empieza a abogar por una transformación gradual del país y una mayor producción industrial¹⁵⁰. Será en 1801 cuando reconozca abiertamente que “los cuatro pilares de nuestra prosperidad”, se encuentran por igual en “la agricultura, la industria, el comercio, y la navegación”¹⁵¹.

4.1.6. Conclusiones

Tal como se describió en la primera parte de esta investigación, el término “economía” en el siglo XVIII guardaba un significado claramente político. En particularmente, y según el historiador Henry Adams, Jefferson conceptualizó la política (económica) de los unos Estados Unidos como si de una “Virginia agrandada” se tratara. En efecto, una “sociedad se mantendrá pura y libre por la ausencia de intereses complicados, y por el fortalecimiento de la agricultura y el comercio como su sirviente, pero no de la industria en un sentido más amplio” (Adams, 1898, I: 210).

Para tratar de desgranar esta visión, en primer subapartado vimos cuál fue el marco conceptual jeffersoniano respecto la institución de la propiedad, señalando que son dos los elementos contextuales que más influyen en su teoría. El primero tiene que ver con la naturaleza y la forma del sistema de gobernanza colonial y de los primeros años de independencia. En las Colonias no conocieron la “soberanía parcelada” ni el tipo de relaciones de servidumbre sociales y domésticas ligadas a la tierra y al estatus político propias del orden tardofeudal europeo. Además, la lejanía de la autoridad pública de los asentamientos permitió la extensión de un cierto sentimiento de autonomía y autorganización desde el periodo colonial. Una vez lograda la independencia, la propiedad seguirá siendo determinadamente en la forma de gobierno que adoptarán las jóvenes

149 Jefferson (1964: 164).

150 Jefferson a David Humphreys, 23 de junio de 1791, en: Jefferson (1904-5, VI, pp: 272-4).

151 En su *First Annual Message* dirigida al Senado y al Congreso, 8 de diciembre de 1801, en: Jefferson (1904-5, IX: 339).

repúblicas norteamericanas, pero esta propiedad y su desigual distribución, ya no podrían justificarse vinculándolas con los rangos políticos nobiliarios o el sistema hereditario como en Europa.

El segundo factor que más influyó en su teoría fue la disponibilidad de tierras abundantes y la posibilidad que eso brindaba de expandir la República. Por lo general, el acceso a tierras de trabajo fue más fácil y barato para el agricultor o granjero norteamericano –fuera arrendatario (*tenant*) o propietario (*freehold*)–, que para su homólogo europeo. Esto tuvo mucho peso en la configuración de la mentalidad política del nuevo país. A su vez, las posibilidades expansionistas fruto de la colonización y la expulsión de los nativos de sus tierras, ofreció a los *founders* la posibilidad de basar sus teorías políticas sobre la base sociológica de una ciudadanía propietaria. De este modo, la división política entre propietarios y no propietarios jugará un papel distinto que en la democracia ateniense y distinta también que en la Europa feudal. En América todos aspirarán a ser propietarios y, por ello, miembros de la sociedad civil libre.

En ese marco conceptual se encontraron todos los revolucionarios, pues todos apelaron por igual al principio de la propiedad a la hora de defender sus propuestas políticas. La diferencia entre federalistas conservadores y republicanos más o menos democratas, radicaba en su distinta forma de concebir la naturaleza de la propiedad y los derechos a ella asociados. Para los republicanos, para Jefferson en particular, los derechos de propiedad se entendían de un modo análogo a cómo lo harían los jacobinos franceses y antes que ellos los radicales ingleses y antes los teólogos y juristas salmantinos. El marco conceptual jeffersoniano distingue, pues, tres formas de entender la propiedad. La primera es como el derecho natural sobre uno mismo, su persona, su vida y su libertad. Este derecho es un anterior a cualquier convención social. Existe también la propiedad como la propiedad del derecho natural universal, no sólo particular, que poseen todos los pueblos a su autopreservación. Eso implica todas las propiedades externas sobre las cuales es soberano un pueblo y de las cuales depende su supervivencia. Existe todavía una tercera acepción, cuando se entiende la propiedad como el derecho particular de cada individuo a poseer aquellos recursos materiales necesarios para garantizarse su sustento y su preservación, esto es, la propiedad material necesaria para asegurar los derechos naturales a la vida y la libertad.

Lo particular en la teoría de Jefferson es que cuando se refería a esta última acepción, se refería básicamente a la propiedad de tierras en régimen privado alodial o *freehold*. Pero aún en este caso, no defendió nunca la propiedad entendida como un derecho exclusivo y absoluto. Jefferson se sitúa así al lado de Robespierre dentro de la tradición republicana del derecho natural. Ambos reconocían la supremacía del derecho de la libertad, la vida y la soberanía y por ello reconocían también el derecho a disponer de los medios necesarios para garantizar esos derechos. Vinculado con este segundo elemento, aparece un tercer factor importante para comprender la teoría de la propiedad de Jefferson: su empeño por aunar la propiedad agraria con el régimen político. En su pensamiento existe una “obsesión” por aunar ambos conceptos. Sin embargo, señalamos que esto no se debe tanto a la defensa del ideal de vida pastoril (por encima de la vida urbana y corrupta). La suya no fue una visión romántica o idealizada de vida virtuosa del agricultor. No existen razones pues para sostener el “mito agrario” de Jefferson. Lo que sí prevalece en su mentalidad es una visión realista, pues es únicamente sobre la existencia de la base sociológica del pequeño agricultor independiente que una verdadera *Commonwealth* puede emerger y salvarse.

En este primer apartado también mencionamos que la preocupación por la propiedad agraria fue compartida por la mayoría de las élites revolucionarias, incluido Jefferson. Primero, porque la mayoría de ellos fueron terratenientes agrarios cuyos intereses representaban y defendían. La importancia de la propiedad agraria en Jefferson se debe también al hecho que su teoría pertenece a la tradición clásica republicana que, desde Aristóteles y Cicerón, hasta Harrington o Robespierre, había priorizado siempre la propiedad de tierra y el trabajo a ella asociada (frente al dinero y el comercio), como las fuentes de virtud y templanza necesarias para fundar una república.

Terminamos señalando las características más destacadas de la sociología económica jeffersoniana compartida por muchos: a) los impuestos directos son instrumentos de una economía proto-capitalista rentista y crediticia; b) la actividad comercial interna es beneficiosa como base del intercambio social, aunque estos “mercados” no pueden fundarse ni en la enajenación de los muchos, ni en el control de los pocos *stock-jobbers*; c) las clases rentistas, la “aristocracia artificial” o del dinero, son parasitarias de las clases agrarias verdaderamente productivas; d) las primeras se concentran en las ciudades, donde con sus corruptelas, influencias y sobrerrepresentación, controlan el gobierno. Por el contrario, los muchos viven del campo dispersos por el territorio. Su incapacidad de formarse y desarrollar sus talentos, les alejan de los centros de influencia política. La diferencia de intereses entre ambos grupos fuerza la aparición de dos clases sociales enfrentadas entre sí. Esto representa, a su vez, la fuente de la división partidaria de la sociedad. Para Jefferson, esta escisión social y su alienación en dos bloques o partidos políticos es una constante en toda la historia y todas las sociedades, y él tiene claro con qué partido se identifica: “con los demócratas, los republicanos, los jacobinos”. Por ello los intereses agrarios (tanto de los pequeños propietarios *freehold* como de los grandes terratenientes esclavistas), constituyen la base de lo que en la tercera parte de la investigación definimos como la “democracia jeffersoniana”.

En el segundo apartado mostrar que el “propietarismo agrario” y la virtud republicana se encuentran muy vinculados en el pensamiento jeffersoniano, que refleja así su herencia clásica aristotélica. La diferencia entre las clases independientes y las asalariadas, entre el mundo agrario y el urbano y comercial, se reflejan en el carácter de sus miembros y viene precedida por las distintas formas de acceso a la propiedad. Por ello el *yeoman* es extraño a dependencias y servidumbres, al lujo y la banalidad que “destruye el germen de la virtud”. Su teoría propietarista establece pues que la dependencia civil generada por la distribución desigual de propiedad es la principal fuente de erosión de la sociedad civil y de la República. Como los clásicos, Jefferson extrae dos lecciones históricas. La primera: un sistema democrático como el ateniense es inviable para un país como América y acaba degenerando en el “despotismo electo”. La segunda lección histórica que debe evitarse a toda costa es la plutocratización y oligarquización de la República romana. La extensión de la pequeña propiedad privada e independiente a todos los ciudadanos debía convertirse pues en el mecanismo que evitara, no sólo la corrupción del carácter y la virtud del ciudadano, sino la escisión de la sociedad y la confrontación de los distintos intereses de clase.

Su ideal de vida pastoril se combina con la filosofía ilustrada y el racionalismo europeo que imprimen en su teoría un fuerte optimismo y confianza en la naturaleza humana y el gobierno

republicano. Es por eso que su republicanismo iusnaturalista es ciertamente innovador dentro de la filosofía emancipadora y humanista del derecho natural. Para Jefferson, el derecho natural debe “adaptarse” y positivarse en la sociedad. Es la razón y no la intuición, la que debe propiciar las leyes sabias y justas. No existe aquí referencia alguna a la filosofía paulina de la “sujeción natural”, pues es el legislativo soberano el encargado de adaptar el derecho natural a los códigos civiles, y no ninguna “ley” natural supracivil. La creación de la sociedad civil crea también los derechos de propiedad y no al revés. Eso hace que se creen muchas leyes y normas que deben ordenarse jerárquicamente, donde los derechos naturales (vida, libertad y búsqueda de la felicidad) prevalecen siempre sobre las leyes y convenciones civiles. Son estas y los gobiernos quienes dan forma al derecho natural, pues “la fuente del derecho deriva de las leyes de la naturaleza, y no como un regalo del magistrado”. Cuando los gobiernos infringen estos derechos o leyes de la naturaleza, dirá Jefferson en un estilo lockeano inconfundible, los ciudadanos pueden y deben revelarse e instaurar en su lugar el gobierno que más les convenga. Mencionamos que este principio –la rotura unilateral del acuerdo o del pacto de fiduciario–, igual como para los *commonwealthmen*, se convirtió en la justificación fundamental de la revolución y la independencia. Constatamos así que la filosofía iusnaturalista salmantina y lockeana yace en los fundamentos de su pensamiento, tanto a la hora de justificar la revolución, como a la hora de comprender la propiedad.

Por eso en el tercer apartado nos ocupamos de la filosofía iusnaturalista en la concepción jeffersoniana de la propiedad. Ésta se encuentra en la misma Declaración de Independencia, donde se sostiene que existen ciertos derechos “inalienables”, para cuya protección se instituyen los gobiernos. Indicamos allí que esta concepción era ampliamente compartida en la época, y que por eso, la Declaración jugó un papel “visagra” o integrador de las distintas perspectivas ideológicas del país. En el texto Jefferson, igual que harán los jacobinos en su Declaración, negará la existencia de un derecho natural a la propiedad y discriminará siempre entre los derechos naturales universales y los derechos particulares de propiedad sobre bienes externos. De nuevo, sentencia el de Virginia, es la ley positiva la que crea los derechos de propiedad y no la ley natural en sí misma. Es desde esta constatación que arranca la que llamamos la teoría de la “justicia intergeneracional” y que tiene que ver tanto con los derechos de propiedad, como con las leyes y constituciones políticas.

En relación a la propiedad, su teoría de la justicia (distributiva) intergeneracional es explícita: la tierra pertenece en usufructo a los vivos. “Cuando se muere, el control sobre la porción ocupada por un individuo que tiene el derecho a usar mientras viva, revierte en la sociedad”. La herencia que éste pueda legar a sus descendientes no les pertenece por derecho natural, sino por las leyes de la sociedad a las que se encuentran sujetos. Este principio es fundamental para comprender la teoría de la propiedad jeffersoniana, pues no sólo establece restricciones al traspaso de propiedades entre civiles, sino también sobre el uso que de la propiedad puede hacer cualquier institución social, como la corona, los bancos o cualquier otro agente civil o eclesiástico. Nadie –ni individuo ni institución– puede, por derecho natural, obligar la tierra y la propiedad que ocupa más allá de su usufructo. Por eso la deuda pública y el crédito privado son objeto de una crítica acarnizada, pues “por ley natural, una generación es a otra lo que una nación independiente es respecto a otra”.

Lo particular en su teoría sobre la propiedad es también la justificación del ejercicio sobre su apropiación particular. Para Jefferson, no existe argumentación posible que se base en el derecho hereditario, ni en la nobleza, ni acaso en la sujeción a la “ley” natural. La suya es una justificación nítidamente republicana y lockeana: la apropiación se fundamenta mediante el “trabajo”. Como sentencia en *Summary View*, el derecho de propiedad se fundó en “la sangre de los colonos derramada para fundar sus colonias”. Esa propiedad, el fruto de su trabajo, les pertenecía a ellos, no a la Corona. La tierra no es propiedad, por derecho natural, ni del rey ni de los colonos. Lo es de los colonos desde el momento en que fueron ellos quienes la habían trabajado, eran ellos quienes tenían el derecho y la legitimidad para administrarla como quisieran, esto es, para hacer leyes que sancionaran los derechos de uso y de posesión de la tierra. El rey “no tiene derecho a concederse tierras a sí mismo”, pues “de la naturaleza y del propósito de las instituciones civiles, todas las tierras dentro los límites de cualquier sociedad, quedan asumidas por dicha sociedad, y sujetas sólo a su distribución”.

Jefferson describe cuáles son las formas por las que esta sociedad administra sus propiedades. En su *Summary* define que esto puede hacerse de forma directa mediante la reunión de una “asamblea colectiva”, o bien de modo indirecto mediante el ejercicio de las “legislaturas a quienes podrían haber delegado la autoridad soberana” –fiduciaria–. Existe una tercera forma de ejercer este derecho de propiedad. Cuando no existe ni la primera ni la segunda, por derecho natural, “cada individuo puede apropiarse esas tierras según las encuentre disponibles y la tenencia le dará el derecho”. Constatamos así el orden jurídico respecto de la propiedad que explicamos al principio del apartado. Señalamos que la teoría de la justicia intergeneracional no solamente atañe a la propiedad en sí misma, sino también a aquellas instituciones civiles que le dan forma y positivizan su derecho, a saber, las convenciones políticas y las leyes fundamentales, como por ejemplo la constitución. “Puede probarse que no existe sociedad que pueda hacer una constitución o incluso una ley perpetua”, sentenciaba Jefferson. El principio que opera tras esta afirmación es el mismo que en el anterior caso. La ley que una sociedad decide darse a sí misma, la obliga solamente para consigo misma. La soberanía natural de esa sociedad y de esa generación se extingue con ellas; es pues extraña tanto para otra sociedad, como para otra generación que no pueden, por derecho natural, verse sujetas a ella. Cada persona y cada pueblo es dueño de su soberanía, y por eso debe gobernarse como mejor le parezca. Personas y propiedades son, para Jefferson, los fines del gobierno, luego las constituciones y las leyes deben expiar junto con aquellos cuya voluntad les dio forma.

Tanto la distribución de la propiedad como la misma ley que le da forma, pueden ser alteradas por cada generación de acuerdo al derecho natural. La propiedad, igual que las leyes y el gobierno, es un usufructo guiado por el principio –naturalmente impuesto– de la justicia intergeneracional. Por eso las deudas entre generaciones “son una cuestión de generosidad” y, obviamente, “no de derecho”. Repárese en las posibles repercusiones jurídicas de esta cláusula que podría, por ejemplo, poner fin a “monopolios comerciales perpetuos”, cuya indemnización “es una cuestión de generosidad, y no de derecho”. Su teoría dispone las bases filosóficas para diseñar medidas antiacumulatorias y antialienatorias al derecho de propiedad. El particular uso que Jefferson hace de la filosofía del derecho natural en su idea de justicia intergeneracional

muestra dos cosas. Primero, una concepción jeffersoniana sobre la propiedad que se aleja, y mucho, tanto de las teorías del dominio y la sujeción natural tardofeudales, como del derecho absoluto e ilimitado blackstoniano. Y Segundo, nos muestra también hasta qué punto se encontraban mezclados en su teoría el pensamiento iusnaturalista humanista con el republicano revolucionario. Por todo ello hemos señalado que, para Jefferson, la teoría de política y la teoría de la propiedad van siempre unidas.

Apuntamos en este tercer apartado que la de Jefferson y la del republicanismo en general, no fue nunca una teoría igualitarista. La propiedad de bienes y recursos no es más que un instrumento o un método para asistir al derecho natural. La justicia distributiva, dijimos, no es más que el resultado de una mayor o menor extensión del derecho a la libertad. Este hecho puede entenderse de dos modos. El primero, es un enfoque conceptual-normativo según el cual, es la búsqueda de la *bonheur* y no del *droit à la propriété* lo que debía guiar las leyes fundamentales como la Constitución. Indicamos que en esto, el republicanismo democrático norteamericano y el jacobinismo francés coincidían plenamente. El segundo modo de entender la propiedad desde el punto de vista instrumental, es desde su vertiente institucional. “Soy consciente”, admitía, “que una división equitativa es impracticable”, pero eso no le privó de tratar de transformar las leyes de Virginia para “subdividir la propiedad” de las herencia entre todos los hijos e hijas y abolir el *entail*. En la línea lockeana que anteriormente señalamos, Jefferson sentencia cuál debe ser la función de las instituciones republicanas: “Cuando en un país hay tierra inculta y pobres sin empleo, está claro que las leyes de la propiedad se han extendido tanto que han violado el derecho natural. La tierra se ofrece como una provisión común para que los hombres la trabajen y vivan en ella [...] Si no lo hacemos, el derecho fundamental a trabajar la tierra retorna a los desocupados”.

El derecho propiedad puede entrar en conflicto con derechos naturales, por eso requieren de una reglamentación republicana. En realidad, la tierra es una posesión común de todos para que “trabajen y vivan en ella”. Es así como los individuos y las sociedades adquieren el derecho positivo de propiedad sobre ellas. El derecho civil se adquiere al ejercer positivamente el derecho natural a la autopreservación mediante la adquisición de los bienes y recursos necesarios. Por eso, en una línea lockeana y iusnaturalista, el desposeído recobra su derecho natural a apropiarse de aquello que es necesario para autopreservarse cuando las instituciones no garantizan ese derecho natural. No existe pues un derecho natural a la propiedad, sino que éste se encuentra civilmente sancionado. Las leyes y las convenciones deben garantizar una mínima propiedad a todo ciudadano a fin y efecto de que todos ellos puedan ver tener aseguradas su vida y su libertad y verse habilitados para proseguir su búsqueda de la felicidad. En cuanto a la libertad económica que es necesaria para alcanzar tales ideales, debe garantizarse a cada ciudadano la opción de poseer una pequeña granja¹⁵².

De ello se desprende que la acumulación de propiedad no puede ser la esencia o el fin de la sociedad, sino más bien la promoción de aquella cantidad mínima necesaria para garantizar la libertad republicana. En otras palabras, es la sociedad mediante sus agentes fiduciarios (tanto públicos como particulares) la que debe regular y administrar la propiedad común toda, de modo

152 Jefferson a James Madison, 28 de octubre de 1785, en: Jefferson (2006: 153).

que ningún ciudadano “sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para verse obligado a venderse”, al decir de Rousseau (2007, II, XI).

Una vez analizadas las particularidades de la propiedad republicana jeffersoniana, el cuarto subapartado se ocupó de describir el carácter público de la misma y su naturaleza fiduciaria. Allí se señaló que los *founders* estuvieron totalmente influenciados por los clásicos y por la ilustración europea. Fueron pues herederos del republicanismo clásico del cual también bebió el radicalismo inglés de los siglos XVII y XVIII. Jefferson forma parte de esa tradición clásica, y su ideal de la libertad republicana se funda en la base sociológica del pequeño agricultor *freehold*. Por eso la riqueza y la propiedad fueron tan importantes para su gobierno y su filosofía política. Igual que el pensamiento lockeano, formó parte de la tradición del derecho natural, y defendió que los recursos necesarios para materializar los derechos naturales (vida, libertad y felicidad) eran propiedad común de todos. En este sentido, su teoría propietarista es muy similar a la de los jacobinos. Primero, la propiedad no es un derecho natural, sino la aplicación iuscivil de los preceptos normativos del derecho natural. Segundo, la propiedad debe entenderse de tres modos: la propiedad sobre uno mismo y de sus derechos naturales; la propiedad común de la sociedad para preservarse; y la propiedad particular de los recursos materiales necesarios para garantizar la preservación individual.

Esta perspectiva fue compartida por la mayoría de revolucionarios. Benjamin Franklin es un buen ejemplo cuando sostenía que “toda propiedad es una convención pública”. Sólo la propiedad superflua a los intereses comunes, es apropiable –fiduciariamente– por los individuos particulares. El que no respete este pacto, sentencia Franklin, se coloca fuera de la sociedad civil y será por ello considerado un gorrón o un *free rider*. Para Jefferson eso es exactamente igual, “ningún hombre tiene por derecho natural una propiedad”, pues por el derecho natural, la propiedad “pertenece por igual a todos los hombres en común”. La propiedad privada, tal como la entendemos hoy en día, existiría sólo en la medida que es un usufructo o una subrogación temporal de propiedad común. En este subapartado hemos señalado que este marco conceptual es el embrión de lo que llamamos “propiedad social republicana” o, en lenguaje moderno, la “función social de la propiedad” que se encuentra presente en la mayoría de constituciones democráticas tanto de Estados Unidos como de Europa y Latinoamérica. En este esquema coincidieron los norteamericanos con los jacobinos franceses, con los radicales ingleses como Joseph Priestley, James Burgh, John Cartwright o Thomas Paine, y antes que ellos, con los juristas salmantinos del siglo XVI. Todos abogaban por un muy parecido esquema sobre los derechos de propiedad y su compatibilidad con los derechos naturales de los individuos y las sociedades soberanas.

Por eso en el quinto y último subapartado nos dedicamos a señalar cuáles eran las principales limitaciones o restricciones que esta concepción iusnaturalista impone sobre los derechos de uso y posesión de las propiedades, y señalamos que las restricciones son básicamente de naturaleza antiacumulatoria y antialienatoria. Estas restricciones venían naturalmente impuestas por un marco conceptual fundado en el derecho natural y la idea de la “función social” de la propiedad. De este marco conceptual, subrayamos cinco ideas básicas que sirven como conclusiones. Primero, los territorios de una nación pertenecen a esa nación, un hecho reconocido por todas las naciones en toda la historia. Segundo, esta propiedad es pues común y universal a todos los

miembros de ese pueblo. Sólo este pueblo es el soberano último de esa propiedad y es él quien leghítimamente legisla sobre esa propiedad. Tercero, debe reconcerse distintos regímenes de propiedad, la autopropiedad de cada uno; la propiedad común y colectiva a toda la nación como su único soberano, pues no existe país donde esa soberanía haya sido cedida totalmente a los individuos particulares; una propiedad privada particular fundada en el propio trabajo que debe entenderse como la forma legítima de apropiación que asegura el derecho a la autopreservación individual. Ese derecho antecede y es prioritario a cualquier pacto o convención social.

Por todo ello, dijimos que la teoría de la propiedad jeffersoniana es contraria tanto a los preceptos tardofeudales de la “ley” y la “fijación natural”, como a las interpretaciones à la blackstone de la propiedad como un derecho absoluto e ilimitado de los particulares. Su idea de la propiedad estaba estrechamente vinculada con la idea pastoril del *freehold* y de la virtud republicana, por eso rehuirá siempre los principios de mercado más vinculados con la economía proto-capitalista que estaba naciendo. Es cierto que esta nueva economía del siglo XIX representó el eclipse –por decirlo con Domènech (2004)– del ideal político republicano de ascendencia clásica que Jefferson siempre había representado. Pero también es cierto que durante ese periodo se consumó una verdadera revolución económica en los Estados americanos que los republicanos emplearían para ejercer un férreo control sobre el Congreso y el Ejecutivo. Tal como lo entendieron Charles y Mary Beard, “en términos económicos”, la victoria política de 1800 permitió “dar la vuelta a los medios, no a los fines” (Beard y Beard, 1927, I: 392).

Sea como fuere, el ideal de propiedad que Jefferson trató de aplicar y que analizamos hasta aquí, dejó una profunda huella en la codificación jurídica del mundo moderno. Más allá de las concepciones absolutas, ilimitadas o exclusivas del derecho de propiedad de finales del siglo XVIII y del XIX, lo cierto es que la “propiedad social republicana” propia de la Revolución americana y de la francesa, juega todavía hoy un papel importante en nuestras sociedades, cuyas constituciones políticas suelen recoger el principio de la “función social de la propiedad”.

4.2. El primero de todos es el derecho a la existencia: la propiedad en la teoría de la economía política popular de Maximilien Robespierre

En el caso norte americano, la consecución de la independencia en 1776 dejó aflorar un conflicto de clases que, aunque latente desde el periodo colonial, encontró las mejores condiciones para cristalizar institucionalmente en el periodo que abarca desde el inicio del debate del constitucional hasta la proclamación de Jefferson como presidente en 1801. De modo análogo, el estallido de la Revolución francesa dispondría las contradicciones objetivas necesarias para abrir las puertas al nuevo conflicto socio-político, esto es, la disociación ya evidente y definitiva entre el Tercer y el Cuarto estado. Unas transformaciones que, huelga decirlo, se desarrollaron en paralelo a la conformación de las distintas concepciones de los derechos humanos y de la propiedad incorporadas en los programas políticos claramente diferenciados en 1793.

Tal como mostramos en el apartado anterior, la distribución de la propiedad en Francia alcanza una polarización extrema después de 1789. Para el grueso de la plebe, para el grueso de los

campesinos más o menos dependientes, las desigualdades sociales generadas por las desmesuradas concentraciones de riqueza y propiedades tras la Revolución atentaban directamente contra su existencia y su libertad. En efecto, para ellos igual que para Robespierre, “la extrema desproporción de las fortunas es el origen de muchos males y muchos crímenes”. Un hecho tan obvio, añadirá Robespierre, que para constatarlo “no hacía falta una revolución” (2005: 196). Por eso el francés estallaría en la Asamblea Nacional el 5 de abril de 1791 criticando a los diputados girondinos: “Legisladores”, les reprocha, “no habréis hecho nada por la libertad si vuestras leyes no tienden a disminuir, mediante formas dulces y eficaces, la extrema desigualdad de las fortunas” (*Ibid.*: 66). El revolucionario evidenciaba de forma directa y concisa, la relación entre la propiedad y la libertad republicana que aquí se trata.

Para abordar la concepción de la propiedad de Robespierre, debemos reparar primero en el contexto de la época. Como ya mencionamos, la Revolución francesa –y su inicial concepción de la propiedad– permitió a muchas gentes escapar del yugo feudal. A muchas otras pero, no les liberó del yugo de los propietarios. Con la Revolución, las clases semidependientes aspiraban a alcanzar la libertad civil plena, su elevación como ciudadanos libres e independientes tras la abolición del feudalismo. Y entendieron muy republicanamente que, sin la garantía de las condiciones materiales necesarias, las tan alabadas libertades civiles y políticas que *de iure* ofrecía la Constitución de 1791, quedarían *de facto* sin efecto real alguno. En otras palabras, las clases populares entendieron el rol que jugaba la propiedad en la consecución de su condición de ciudadanía entendida, no sólo desde un punto de vista formal o isonómico, sino desde la óptica del “sustantivismo sociológico republicano” que se discutió en el primer capítulo. La constatación de ese hecho representó la base de todo proyecto político republicano –especialmente del siglo XVIII–, así como el núcleo de la concepción normativa y positiva de la propiedad jacobina que sintetizó Robespierre.

Como mostraremos a continuación, la economía política que el francés defendió fue, en primer lugar, una economía de emergencia dirigida a promover un mínimo de subsistencia para toda la población y los campesinos desposeídos. A ellos debía redistribuirse los bienes comunes previamente expropiados y la tierra en pequeños lotes. Las medidas de su programa redistributivo fueron aprobadas por la Convención a partir del verano de 1793, en plena hegemonía de la Montaña y, aunque nunca llegaron a desplegarse del todo, sí tuvieron un efecto económico muy notable. Su programa político y la filosofía detrás de él, entroncaba directamente con las demandas populares más básicas, esto es, la restructuración de las grandes propiedades en favor del régimen comunal y las pequeñas explotaciones independientes, la protección frente a los nuevos mercados mayoristas de carácter proto capitalistas y, en general, la protección de la especulación y la mercantilización a la que se estaba sometiendo la economía del campo (Gauthier y Ikni, 1988; Demals, 2013; Ferrand, 2013). El mayorista y monopolístico era un tipo de comercio nuevo en el país para el que todavía no existía un mercado conformado.

Por todo ello, los grandes mayoristas y comerciantes tendieron a crear monopolios y hacer operaciones especulativas, presionando al alza los precios de los mercados internos y locales y provocando finalmente grandes crisis de carestía. Para los campesinos que dependían de la tierra, igual que para los pequeños productores arrendatarios, los jornaleros y el pueblo bajo en general, la extensión y penetración de ese tipo de mercados combinada con la defensa de la

libertad ilimitada de comercio y el derecho natural de la propiedad en la Constitución de de 1791, aparecían como un atentado contra su economía y sus bases materiales de existencia, contra su vida. La política de libertad ilimitada de comercio decretada por la Convención y la vigencia de la Ley Marcial para contener los “motines de tasación” y las revueltas populares, acabaron por conducir a la revuelta del 31 de mayo a 2 de junio de 1793 y a la profundización democrática la Revolución. Es en ese contexto en que cabe situar el pensamiento y el programa político de los jacobinos, el de Robespierre en particular.

4.2.1. Derechos humanos y derechos de propiedad en revolución

Entre 1789 y 1795 el debate político fundamental en Francia pasaba por la redefinición del papel del derecho natural como elemento constituyente de la nueva sociedad (Bosc, 2008, 2013a; Domènech, 2008; Gauthier, 1992, 2013). La transformación o la “liberación” de las tierras del yugo del sistema feudal, así como la profundización de las políticas fisiócratas y del “comercio ilimitado”, requerían de nuevos marcos jurídico-normativos que ofrecieran una justificación robusta de los nuevos modos de adquisición y tenencia de la tierra y las propiedades en general.

¿Hasta qué punto el derecho natural reconocía –o debía reconocer– la existencia de distintas clases o grupos sociales en el modelo de justicia distributiva postrevolucionario? ¿Cuáles o cuántas formas de adquisición de propiedad encontraban –o debían encontrar– acomodo en el sí del derecho natural? ¿En qué medida los criterios de exclusión de unos respecto de otros se fundaban en ese derecho? O más aun, ¿qué extensión o abasto tenía el derecho natural postrevolucionario? ¿Era este un derecho universal o más bien uno de carácter excluyente? Lo que 1793 supuso, fue la radicalización democrática de ese debate y el intento por aplicar un programa político acorde a esa interpretación. No sin razón se ha señalado que el periodo que abarca desde verano de 1793 hasta finales de 1795, representó tanto el triunfo como la muerte del derecho natural (Gauthier, 1992). En este periodo, los jacobinos de Robespierre no tendrán duda alguna sobre estas cuestiones, y como vimos en el caso del iusnaturalismo antiesclavista y cosmopolita salmantino, optarán por la vía más universalista y democrática.

Si bien es cierto que la Declaración de 1789 representó la abolición de la propiedad, de las cargas y el yugo del *dominium* feudal en general, también es cierto que consigo trajo otros problemas y contradicciones asociadas a la nueva concepción de la propiedad. Entendida ésta bajo los nuevos parámetros de los derechos del hombre y del ciudadano, las contradicciones que eso generó fueron especialmente notables respecto a su acomodo en el sí de la concepción del derecho natural. En su segundo artículo, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* promulgada el 3 de noviembre de 1789, declara que el “objetivo de toda asociación política es la preservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”, que pueden resumirse en “el derecho a la libertad, a la propiedad, a la seguridad y a la resistencia frente la opresión”. Con ello se consagraba el derecho a la propiedad como un derecho natural. En efecto, el artículo XVII establecía que la propiedad era un “derecho inviolable y sagrado del que nadie puede ser privado”. La propiedad quedó así asociada al derecho privado “inviolable y sagrado” limitado sobre los bienes o recursos materiales externos que, sin embargo y de acuerdo al mismo artículo,

quedaba limitado cuando “la necesidad pública legalmente constituida lo exige y bajo una justa y previa indemnización”.

Graco Babeuf, uno de los más agudos jacobinos robespierristas tras la caída del de Arras, escribe en 1795 al respecto de esta pretendida “propiedad” en el número 25 de *Le Tribune du Peuple*, donde recela de ella por entrar en abierta contradicción con el principio universalista del derecho natural. En su artículo, Babeuf advierte

La primera y la más peligrosa de las objeciones, si bien es la más inmoral, es el pretendido derecho de propiedad, en la acepción recibida. ¡El derecho de propiedad! ¿Pero, cuál es este derecho de propiedad? ¿Se quiere decir la facultad ilimitada de disponer de ella a su gusto? Si se entiende así, lo digo a voz en grito, es admitir la ley del más fuerte, es engañar el desiderátum de la asociación, es devolver a los hombres al ejercicio de los derechos naturales, y provocar la disolución del cuerpo político. Si, por el contrario, no se comprende así, pregunto ¿cuál será la medida y el límite de este derecho? Porque, en fin, es necesario que exista. ¿No lo esperáis, suponemos, de la moderación de los propietarios? [...] La naturaleza no ha producido propietarios como no produjo nobles; no ha producido más que seres desprovistos, iguales en necesidades como en derechos. La sociedad, formándose, ha debido consagrar y reconocer esta igualdad de derecho, precisamente a causa de la evidente igualdad de necesidades y de la identidad sensible de la especie. Los progresos del estado civil no han podido atacar legítimamente esta igualdad de derechos; por el contrario, no podían más que demostrar su justicia y necesidad (Babeuf, 2014: 45-7).

Lo Babeuf está criticando es que la concepción de la propiedad de la Declaración de 1789 (y luego de la de 1791) muestra un carácter negativo, puesto que comprende el derecho como aquél espacio consagrado al ejercicio de una la libertad natural individual y exclusiva que sólo conoce límites –negativos– al colisionar jurisdiccionalmente con la libertad (con la propiedad igualmente “inviolable y sagrada”) de los otros¹⁵³.

El nuevo derecho de propiedad de bienes materiales externos basado en esta interpretación iusnaturalista, de algún modo u otro, asumía o partía de una cierta inevitabilidad de la injusticia distributiva. En la primera parte de esta investigación, señalamos que despojar el marco jurídico-conceptual del derecho de propiedad de sus contingencias sustantivas o sociológicas, lo condena a convertir este derecho en un asunto de mera concurrencia social. Desde esta perspectiva, la vida social no sería aprehensible sino como un mero espacio de interacción o coordinación social –de colisión, cabría matizar– de individuos que se hallan política, social y hasta cognitivamente atomizados, y donde las dinámicas gestadas por estas interacciones espontáneas conllevarían a unos resultados sociales particulares.

Por eso comentamos que esta concepción de la propiedad parece aceptar acriticamente cuestiones como la injusticia distributiva, pues el poder económico y las dinámicas de dominio,

153 En la primera parte de esta investigación analizamos la concepción de la libertad republicana y su relación con la idea de la propiedad. El derecho de propiedad que consagra la Declaración de 1789 entronca con la concepción de la libertad como isonomía, esto es, como la simple igualdad formal ante la ley. Veremos un poco más adelante que la Declaración jacobina de 1793, justamente por estar basada en una concepción de la “libertad sustantiva” o lo que llamamos la libertad como independencia material, estipula un derecho de propiedad sensiblemente distinto al de 1789.

desposesión y sometimiento no existirían como tal, sino a lo sumo como un hecho tangencialmente derivado de esas dinámicas naturales generadas por la misma concurrencia social. Pero no sólo eso. El ejercicio “natural” de este poder económico, escaparía a la jurisdicción del Soberano, escaparía pues a la positivización del derecho natural política responsabilidad última del Legislativo. En definitiva, durante el periodo girondino, “el derecho natural es tomado como derecho natural de propiedad privada de bienes materiales contenido dentro el derecho individual no-igualitario que reduce la igualdad del derecho a la libre concurrencia” (Gauthier, 1992: 59). Este empeño por “naturalizar” lo que en verdad era el funcionamiento del mercado oligopólico de grano, queda ilustrado en las palabras del teórico fisiócrata Lemercier de la Rivière, quien llegaría a afirmar en su *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de 1767, que las de la economía son “leyes naturales” que deben regir “el orden natural y esencial de las sociedades políticas”. De acuerdo a estas leyes naturales se habría de conformar la sociedad política. En ellas, prosigue de la Rivière,

Se observará sin duda que la necesidad física de la propiedad inmobiliaria es la fuente sobre la que debemos extraer todas las instituciones sociales que constituyen el orden esencial de las sociedades [...] siendo la necesidad de la propiedad inmobiliaria aquella a la que se subordina la necesidad de todas las demás instituciones, resulta evidente que el reparto de las cosechas debe instituirse de manera que la situación del propietario de bienes raíces sea la mejor situación socialmente posible¹⁵⁴.

En verdad, los fisiócratas como de la Rivière, como Turgot y Quesnay antes, y luego como los proto-liberales Dupon de Nemours y Condorcet, pretendían imponer el derecho exclusivo de propiedad a una sociedad que no lo conocía como tal¹⁵⁵. De hecho, lo que trataron de hacer fue convertir el “derecho natural” en la “ley natural” (Gauthier, 2013b: 78–80). El que fuera el impulsor de las primeras medidas fisiócratas y anti-democráticas de la década de 1760, François Quesnay (1694-1774), habría influenciado directamente a de la Rivière con su defensa de la propiedad como el fundamento de la sociedad. “Que la propiedad de los bienes raíces y la riqueza inmobiliaria esté asegurada a aquellos que son los legítimos poseedores”, sostenía,

154 Citado por Gauthier (2013a: 406). En las palabras de Mercier de la Rivière se descubre la idea del “orden espontáneo” inherente al pensamiento de los fisiócratas y que, huelga decirlo, se contrapone frontalmente a la concepción de la constitución o la regimentación política de la economía en el pensamiento republicano.

155 Y es que el régimen de propiedad más extendido en la Francia hasta finales de 1793 fue el de la propiedad compartida de una misma tierra entre señores y arrendatarios. El primero ostentaba el derecho de posesión o dominio sobre el recurso y percibía unas rentas por el uso y la propiedad de sus arrendatarios, quienes quedaban así protegidos por la jurisdicción de aquél. A su vez, estos segundos eran dueños de su producción y ostentaban los derechos que de ella derivaban, como por ejemplo, la venta, el intercambio o la herencia de esa propiedad arrendada; derechos que por ley el señor no podía expropiar. La propiedad del señorío o el derecho de dominio se encontraba así inserto en la estructura “fiduciaria” del señorío. El señor podía ampliar sus terrenos a través comprar tierra a sus arrendatarios o apropiándose de las tierras comunales aledañas. Así éste podía “escapar” del sistema o régimen de derechos que implicaba el señorío y que, de un modo u otro, constreñían su derecho de propiedad ilimitada. Otro régimen de propiedad muy extendido fue el de las tierras comunales que comportaba un sistema de derechos de uso y explotación compartidos por la comunidad y que se encontraban muy enraizados en la cultura popular y en la estructura social de la época. Para una aproximación más detallada, véase: Bloch (1968, 1966).

“puesto que la seguridad es el fundamento esencial del orden económico de la sociedad”¹⁵⁶. Como apuntamos hace apenas unas líneas, la concepción del derecho de propiedad exclusiva de bienes materiales externos –sobre todo, bienes inmuebles, al decir de Lemercier de la Rivière y Quesnay– que esas reformas económicas comportaron, partía de una visión aséptica respecto del poder económico en la sociedad y de sus efectos sobre la misma. De este modo, se convertía en una suerte de justificación de “un poder de dominación al servicio del despotismo legal” (Gauthier, 2013a: 409).

La defensa del principio del propietario iusnaturalista de proyección proto-liberal, conceptualizó la sociedad de acuerdo a la aceptación tácita de una especie de “naturalización” de la autonomía del poder económico respecto el mismo derecho político-civil y respecto de sus bases sociales reales. Lo particular de todo ello es que, al tratarse de una concepción exclusivista e individualista –no recíproca–, subvertía *de facto* el carácter universalista del derecho natural recogido en la misma Declaración de 1789, según la cual “los hombres nacen y mueren libres e iguales en derechos” (art. I). Y es más, “la garantía de los derechos del hombre y el ciudadano requiere de una fuerza pública” (art. XII). ¿En qué medida esta “fuerza pública” queda recogida por la concepción iusnaturalista de la propiedad privada de tipo proto liberal que estamos describiendo? En efecto, la asunción de la propiedad como un derecho natural exclusivo y excluyente relativo sólo a bienes materiales externos, implicaría asumir una escisión –una “desincrustación” en el vocabulario de Polanyi (1944)– entre la puesta en marcha de este mismo derecho natural por un lado, y el ejercicio de los poderes en la esfera política por el otro. Puesto que ésta esfera pública debe limitarse exclusivamente a garantizar esos derechos negativos, no debería interferir por ello en el desarrollo de la dinámicas “naturales” de la economía al consistir la libertad en “poder hacer cualquier cosa mientras no se perjudique al otro” (art. IV).

Robespierre criticará con esmero esa contradicción, y apuntará acertadamente contra los peligros que el ulterior desarrollo del liberalismo económico irremediamente comportará, a saber, la escisión y la contraposición entre los derechos naturales universales de la igualdad, la libertad y la existencia, y el derecho a la propiedad privada exclusiva de bienes materiales externos. Repárese pero que al aplicar una perspectiva más amplia fuera del marco conceptual propio de los fisiócratas proto liberales de finales del siglo XVIII, en verdad la Declaración de 1789 no limita su acepción de la propiedad a los bienes materiales externos, ni acaso confiere forzosamente un carácter individualista o exclusivista a ese derecho. En efecto, los derechos naturales son propiedad del hombre, en la medida en que éste forma parte del género humano. El derecho natural sólo cobra sentido al vincularse, no con individuos aislados, sino al conjunto de la especie. Esto, por lo menos, es el fundamento del primer artículo de la Declaración, esto, dirá Gauthier (1992: 44), es lo que constituye la “humanidad de su misma humanidad”.

Desde esta perspectiva, la libertad debe entenderse como un derecho en propiedad del sujeto y la especie en dos sentidos distintos. Primero en un sentido individual, puesto que cada individuo es dueño de su persona. A parte, existe una dimensión social de esta libertad que se entiende aquí como la soberanía de la ciudadanía cuando ésta obedece las leyes que libre y

156 Las tres citas provienen de Gauthier (2013a: 405-7).

legítimamente ha decidido darse. En efecto, el principio de toda soberanía “reside esencialmente en la nación”, en la cual, “ningún cuerpo ni individuo puede ejercer la autoridad que [de ella] no emane expresamente” (art. III). Consecuentemente, concluye Gauthier (1992: 48), la defensa iusnaturalista del derecho de propiedad privada exclusiva de bienes materiales externos de raíz proto liberal como el que estipulará la Constitución de 1791, entra en abierta contradicción con la misma Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 y, específicamente, con el derecho natural universal de la libertad y la vida inherente a ella.

Dicho en otros términos, la libertad económica entra en contradicción con la libertad política, puesto que la primera contradice los fundamentos de la filosofía del derecho natural universal vinculado a la persona. Así, si entendemos el derecho de propiedad de la Declaración como el derecho natural a la propiedad privada exclusiva sobre bienes materiales externos, es fácil caer en la contradicción interna que acabamos de señalar –entre la libertad política y la económica–. El inicio de la revolución profundiza la pugna entre dos concepciones distintas de la libertad y, por ello, entre dos programas políticos distintos. En ese periodo, las medidas políticas a partir del año II deben entenderse como la conjunción coherente entre los principios políticos defendidos por Robespierre y los de la tradición más emancipadora del pensamiento iusnaturalista. Para Philippe Buonarroti, autor de la *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1824), el programa político robespierrista contradice la idea de la libertad reducida a la “facultad ilimitada de adquisición”¹⁵⁷ que corresponde al “orden del egoísmo o de la aristocracia”¹⁵⁸ y que función como base argumentativa del ulterior desarrollo del liberalismo económico decimonónico. A su vez, Yannick Bosc enfatiza la misma cuestión cuando defiende que los derechos naturales del hombre no engendraron un orden social fundado sobre la libertad ilimitada del propietario, sino que más bien lo combatieron (Bosc, 2013a: 108).

4.2.2. Iusnaturalismo y propiedad: hacia la constitución de la sociedad política

Como vimos anteriormente, la Revolución hizo emerger el conflicto protagonizado por la creciente contradicción entre, por un lado, la libertad política basada en el derecho universal vinculado a la persona, y por el otro, la libertad económica ilimitada. El movimiento plebeyo y campesino interpeló directamente esa contradicción, primero atacando la institución del señorío feudal y reapropiándose de las tierras y bienes comunales que le habían sido usurpados desde 1760, y luego oponiéndose a la concentración de la producción agraria de los grandes agricultores propietarios y las medidas de comercio ilimitado de la Convención. Las políticas fisiócratas y proto-capitalistas aplicadas sobre los mercados agrarios de la década de 1780, recrudecieron esa contradicción y no hicieron más que motivar las sucesivas crisis de subsistencia y las subsiguientes *Guerras de las Harinas* y luego las sucesivas *jacqueries* y el mismo estallido de 1789 y el de junio de 1793.

Entre 1789 y 1791, los grandes intereses comerciales se aliaron con los grandes productores de grano para desplazar los principales mecanismos de protección y restricción que imponían

157 Buonarroti (1828: 7, nota 2 y 9).

158 *Ibid.*: 28.

los mercados públicos y, en especial, las figuras de los tasadores municipales, danod pie a lo que algunos llaman la “revolución municipal” (Soboul, 1975: 141 y ss.; Lefebvre, 2005: 121 y ss.). Lo que esos intereses de clases buscaban introducir fue un mercado mayorista privado que liquidara el funcionamiento de la vieja economía agrícola de base comunitaria y local. El poder acumulado de estos grandes sectores comerciales llegó a controlar el abastecimiento, sobre todo urbano, de los bienes alimenticios de primera necesidad que, de este modo les permitía imponer oligopólicamente sus precios. La Asamblea Constituyente y la Constitución de 1791 se alinearon con estos intereses proto-liberales, aprobaron la libertad –natural– ilimitada de la propiedad y la *Ley Marcial* que debía reprimir la contestación y la crispación popular.

Como hemos señalado hasta aquí, este escenario generaba una creciente contradicción entre el pretendido derecho natural a la propiedad privada exclusiva, y el derecho natural universal a la vida, la libertad y la auto-preservación de todo el género humano. El liberalismo económico de carácter fisiócrata primero, el utilitarista y marginalista después, renunció a esta universalidad del derecho rompiendo de ese modo con la filosofía inherente a la tradición de los Derechos Humanos, y consecuentemente, de la Declaración de Derechos de 1789. Quedaban así enfrentadas dos concepciones apuestas de la libertad. La Constitución de 1791 evidenciaba esa pugna, y lo hacía no sólo en el plano teórico-conceptual, sino que en la práctica también violaba tácitamente el espíritu de la Declaración al imponer el sufragio censitario, manteniendo el régimen esclavista colonial –bajo una justificación iusnaturalista– y aplicando la *Ley Marcial* para reprimir la resistencia a la imposición de dichas políticas.

El temor por la escisión entre el derecho político universal y el ejercicio del derecho positivo y exclusivo sobre los bienes materiales externos, es una constante en el pensamiento republicano antiguo que se agudiza durante el fin del periodo republicano de Roma. Desde la antigüedad, el temor seguía siendo el mismo: aquellos que dependían de otros para su existencia no eran verdaderamente libres aunque se les pudiera considerar ciudadanos por igual. Justamente era su situación de dependencia –su falta de libertad material efectiva– la que les hacía de mente tornadiza y moldeable a la voluntad de su patrón. El pensamiento republicano de ascendencia clásica del siglo XVIII coincidió en identificar esa errónea acepción de la propiedad como la causa por la cual la República romana sucumbió frente a la creciente clientelización en que cayó su vida civil. Por eso Robespierre habla de los “brissotinos de Roma” para trazar una analogía entre la clientelización y la corruptela impulsada por los patricios romanos y las concepciones proto-liberales de los seguidores de Brissot¹⁵⁹.

La pervivencia de la misma República, crearán los republicanos y jacobinos democráticos franceses, depende entonces de garantizar universalmente el derecho a la vida, a la propia existencia, para evitar así la degradación y la corrupción de la vida civil y, por extensión, la virtud del cuerpo civil: la ciudadanía. En definitiva, el programa político jacobino no era el derecho natural en sí mismo, sino más bien la traducción, la adecuación o la “positivización” de esa filosofía del derecho natural universal a los códigos civiles de los hombres. De todo ello, Saint-Just cree que:

159 La expresión proviene de la respuesta de Robespierre a Jérôme Petion, en: Robespierre (1910-1967, V: 121).

Creo reconocer que la desaparición de todas las repúblicas ha venido de la debilidad de los principios sobre la propiedad. Un pacto social se disuelve necesariamente cuando uno posee mucho y otro demasiado poco. [...] Todo ciudadano debe vivir de su campo y enriquecerse de su oficio o de su industria. [...] Y en vano la *ley positiva* garantizará esta libertad del débil contra el fuerte, de aquél que no tiene nada contra aquél que lo tiene todo. [...] En nuestros lares de Europa la masa del pueblo es tan estipendaria del resto que si la porción rica viaja o atesora, el estado morirá pronto de hambre [...] La primera de todas las leyes sociales es la garantía y la independencia de la vida. Este objeto no debe entrar en el comercio que no es posiblemente más que el uso de lo superfluo¹⁶⁰.

Saint Just igual que Robespierre era consciente de que la extrema polarización en la distribución de las propiedades en una República constituía su propia debilidad. “No en vano”, sentencia, “la ley positiva” buscará garantizar “la libertad del débil contra el fuerte” que, en tales circunstancias distributivas, se hallará irremediamente amenazada. Sin embargo, muy republicanamente, Saint-Just sabe que la simple garantía isonómica y formal de la ley no asegura esa libertad e independencia de los individuos. La igualdad en el derecho para todos los ciudadanos no es suficiente, la acción política debe disponer las bases para que ese derecho pueda ser ejercido igualitariamente. Es a través de garantizar las condiciones materiales de existencia de los ciudadanos que debe buscarse la consecución del derecho. Por eso, la garantía y la independencia de la vida “es la primera de todas las leyes sociales” que, además, debe mantenerse como un derecho constitutivo del ciudadano.

En otras palabras, la vida y la independencia no constituyen “propiedades naturales” que el ser humano pueda alienar a su antojo como sí podría hacer, por ejemplo, con otros bienes materiales externos igualmente bajo su posesión. Muy al contrario; la economía política jacobina debe comprenderse aquí como un intento por desmercantilizar los principales elementos o derechos iusconstitutivos del propio ser humano en cuanto ciudadano libre, esto es, su existencia, su vida y su independencia civil. Saint Just es muy consciente aquí que el pretendido derecho natural sobre los bienes materiales externos entraba en contradicción con el ejercicio del derecho a la vida, la independencia y la libertad. Y es que en efecto, “no hay dos maneras de ser libres: es preciso serlo enteramente o volver a ser esclavo” (Robespierre, 2005: 66). Es más, para Saint-Just es evidente la diferencia entre estas dos concepciones de la libertad:

Todos los miembros de la ciudad son iguales, y en el momento en que dejan de serlo, la sociedad ya no existe porque la desigualdad es lo mismo que la fuerza y una sociedad fundada en la fuerza no es nada más que una agregación de salvajes¹⁶¹.

Es en este punto en que los jacobinos introducen una de las innovaciones más destacadas en el sí del pensamiento iusnaturalista. Ante una sociedad desigual que tiende a convertirse en una simple “agregación de salvajes”, los jacobinos proponen el derecho natural a la existencia, y junto a él, una implacable crítica a la legitimidad de determinadas formas de acceso a y de apropiación

160 Saint Just (2006: 134-135),

161 *Ibid.*: 160.

de propiedades. Es interesante constatar como ya en 1791, el mismo Robespierre reclamaba que los propietarios no deben ser los únicos calificados como ciudadanos. Los ricos, dice,

han restringido la idea general de propiedad a ciertos objetos [los bienes materiales externos], han pretendido que sólo los propietarios fueran dignos del título de ciudadano. Han llamado interés general a su interés particular, y para asegurar el éxito de esta pretensión, se han apoderado de toda la potencia social (Robespierre, 2005: 72).

La propiedad, en otras palabras, no puede ser legítima si atenta o atenaza el ejercicio del derecho –natural– a la libertad y a la independencia de los ciudadanos. En verdad, para Robespierre y para todo el jacobinismo, los ciudadanos franceses

lo son por la naturaleza de las cosas y por los principios primeros del derecho de las gentes. Los derechos unidos a este título no dependen ni de la fortuna que cada uno de ellos posea, ni de la cantidad del impuesto a la que estén sometidos [...] (*Ibid.*).

Como se mostrará a lo largo del capítulo, la idea de que no toda propiedad es alienable ni tampoco legítima, justamente, porque no puede entrar en contradicción con el orden político universal y natural –la igualdad y la libertad–, es el vector que atraviesa todo el pensamiento del revolucionario. Del mismo modo como reclamara Locke unos años antes, para Robespierre el fin del orden social debe coincidir con los de la creación y la auto-preservación de la humanidad, derechos que se ejercen a través de la propiedad, el consentimiento y la autodefensa en caso de opresión respectivamente y que son concedidos por derecho natural. El derecho a la vida –el derecho a la existencia de que hablará Robespierre– se entiende como la propiedad de que disfruta todo miembro del género humano, y que es prioritaria a cualquier otro derecho civil, incluyendo el derecho de propiedad sobre bienes materiales externos.

Este parece ser el mismo axioma que fundamenta toda la economía política de Robespierre: el ejercicio del derecho natural –el ejercicio de la libertad– se halla inextricablemente unido a la naturaleza universal del género humano que posee una cualidad igual o recíproca –en tanto que igual a todos– fundada en la igualdad de todos los derechos reconocidos por la ley de la nación soberana. La soberanía, que cabe entender aquí como la libertad en sociedad o la soberanía de que disponen todos los ciudadanos libres, debe entenderse como una propiedad del mismo cuerpo político de ciudadanos. De cada uno en particular, y de todos en su conjunto. No en vano el artículo III de la Declaración de 1789 establece que “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación” –entendida como ese cuerpo cívico-político que conforman los ciudadanos libres–, mientras que el artículo VI sentencia que “la ley es la expresión de la voluntad general”, en la que “todos los ciudadanos tienen el derecho de contribuir personalmente o por medio de sus representantes [legislativo] a su formación. Ésta debe ser la misma para todos, ya sea protegiendo o sancionando”.

La disyuntiva es ahora todavía más evidente si cabe: o bien se reconoce el derecho natural a la propiedad privada de bienes materiales externos como el principio rector que rige la sociedad, o bien se prioriza el derecho natural a la existencia como el axioma fundamental para ello. O se antepone la libertad ilimitada de comercio y de propiedad que no es sino el principio de la

“fuerza” que rige una mera “agregación salvaje” (opuesta a todo pacto social o sociedad política por definición), o bien se acata al soberano a la hora de legislar sobre los límites que el ejercicio del derecho de la propiedad privada de bienes materiales externos requiere para asegurar el prioritario derecho natural y universal de la vida y la libertad.

Al optar por esta segunda acepción, los jacobinos robespierristas hacían suyo el fundamento lockeano que emplearon para justificar el derecho a imponer restricciones de tipo anti-acumulatorio y anti-alienatorio al ejercicio del derecho de la propiedad privada particular. Si se repara en ello, se comprobará fácilmente que este precepto expresado casi de la misma forma, fue el mismo que el del caso norteamericano. Además, también es posible reseguir el rastro del pensamiento lockeano en el programa político jacobino desde el momento en que éste también hizo suya la defensa del derecho –y deber– natural a la auto-preservación y la autodefensa, por la fuerza si era necesario. Para Robespierre y los jacobinos en general, este constituyó el precepto normativo central que justificaría la Revolución de 1789 y, muy señaladamente, la de 1793. Volveremos sobre ello un poco más adelante.

4.2.3. De Mably a Robespierre. Derechos humanos y derecho de propiedad en la antesala revolucionaria

Volvamos ahora sobre el pensamiento de Robespierre y particularmente sobre su concepción de la propiedad. El revolucionario conocía la obra de Locke, había leído a Mably en profundidad y admiraba la obra de Montesquieu. Su filosofía, podría decirse, era la de Rousseau (Labica, 2005: 23)¹⁶². Por ello estaba convencido que las leyes, las instituciones y la Constitución, podían asegurar la felicidad pública, que el derecho tenía un carácter sagrado, y que los derechos civiles debían relevar a los naturales, de los cuales se transformarían en su expresión. Pero como dijimos, Robespierre es poco propenso a las opiniones cándidas y sabe que ese “legalismo” es tan poco realista como sostenible. Por eso traduce los principios abstractos de Rousseau en su famosa máxima de que “la libertad del pueblo se funda con la espada” (*Ibid.*: 24).

Tal como relata Florence Gauthier (1992: 63), en su *De l'esprit des lois* de 1747-8, Montesquieu analiza los efectos devastadores que entraña la libertad de comercio entendida como la libertad particular de los comerciantes y los propietarios. Muy particularmente señala que su autonomía tiende a adoptar la forma de un despotismo que, o bien se beneficia a través de monopolios comerciales y financieros, o bien a través de los privilegios del Estado¹⁶³. Robespierre hace suya la idea de Montesquieu, y como éste, propone la subordinación de la libertad del comercio y del propietario a la sociedad, al interés general. Por otra parte, el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que Rousseau publica hacia 1755, también es fundamental para comprender la obra de Robespierre. Su tesis central es identificar el derecho de propiedad

162 Huelga decir que la concepción de Rousseau y la de Robespierre distaban sensiblemente la una de la otra. Para una buena aproximación a la relación entre el pensamiento de ambos, véase: Belissa y Bosc (2013: 453-58).

163 “Es preciso también que las leyes prohíban el comercio á los nobles: mercaderes de tanto fuste ejercerían toda clase de monopolios. El comercio”, sentencia Montesquieu, “es profesión de gentes iguales, y de todos los Estados despóticos los más miserables son aquellos en que el príncipe es mercader” (2002, V, VIII).

privada de bienes materiales externos como la fuente principal de la desigualdad entre los hombres.

Su consecuencia lógica es su conocida exigencia de que los ciudadanos no sean “ni demasiado ricos [...] ni demasiado pobres para tener la necesidad de más socorros extraños de los que os procura vuestra industria” (1923: 9), esto es, sin la necesidad de tener que depender de otro para vivir. Sin embargo, como apuntamos anteriormente, Rousseau y la mayoría de autores herederos de la Ilustración y el Renacimiento, no tuvieron la necesidad de emplear la teoría del derecho natural, como sí hicieron los Republicanos modernos de finales del XVIII. El contexto de la República independiente de Ginebra no guarda parecido alguno con el de la Francia revolucionaria. He aquí el porqué de las profundas diferencias entre el pensamiento del primero y el de Robespierre, quien nunca habría firmado la siguiente afirmación:

Habiéndose convertido así el derecho civil en la regla común de todos los ciudadanos, la ley natural no se conservó sino entre las diversas sociedades, donde, bajo el nombre de “derecho de gentes”, fue moderada por algunas convenciones tácitas para hacer posible el comercio y suplir a la conmiseración natural, la cual, perdiendo sociedad en sociedad casi toda la fuerza que tenía de hombre a hombre, no reside ya sino en algunas grandes almas cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan a los pueblos y, a ejemplo del Ser soberano que las ha creado, abrazan en su benevolencia a todo el género humano (Rousseau, 1923: 80).

Para Robespierre, para Saint-Just o para Marat, la “ley natural” de la que habla Rousseau no sólo se conserva en “diversas sociedades” y en “algunas almas cosmopolitas”, sino que en verdad se encuentra inserta en todo ser humano desde el inicio en su libertad natural y, de hecho, es el núcleo programático defendido por su revolución. Tal como contempla el artículo IV de su proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre aprobada el 29 de mayo de 1793, Robespierre defiende que “La libertad es *el poder que es propio del hombre* de ejercer, a su libre arbitrio todas sus facultades. Ella tiene la justicia como norma, los derechos del otro como límites, y la ley como salvaguarda”¹⁶⁴. Una vez más vemos cómo en el programa del jacobino, el derecho natural –“el poder propio del hombre”– se encentra traducido o adaptado a la ley positiva republicana –“la ley como salvaguarda”–.

El pensamiento jacobino robespierrista se encuentra aquí fuertemente influenciado por el de Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), considerado uno de los precursores de las ideas revolucionarias y del primerizo socialismo (Ferrand, 2013; Lichtenberger, 1898; Villegardelle, 1846). Según Mably, la vida y la libertad son cualidades básicas que nos son dadas y, por ello, son derechos pertenecientes al género humano que, por ello, no pueden ser catalogados como el mero derecho de propiedad sobre bienes materiales externos. Este último, no puede identificarse como un derecho natural, sino más bien como su positivización jurídica. Mably fue uno de los precursores también de la concepción de la “economía moral” que ya vimos en la primera parte de esta investigación. El programa político que encarnaba esta “economía moral” se oponía frontalmente a la liberalización de los mercados de grano propugnada por los fisiócratas ya que

164 Robespierre (2005: 199). Cursivas añadidas.

su filosofía iusnaturalista consideraba la igualdad como un derecho natural. En su *Du commerce des grains* de 1775 y luego en *Doutes proposées aux philosophes économistes* de 1768, Mably criticará la posición de aquellos. Para él, la aparición de la propiedad privada de la tierra rompía el equilibrio natural de las sociedades precedentes (Mably, 1794-5, I, pp: 16-8).

Los procesos de privatización de la tierra aplicados entre 1760 y 1770 promovidos por las políticas fisiócratas sirvieron para tejer una justificación iusnaturalista de los derechos de propiedad privada exclusiva, esto es, para tejer una “ley natural” de la propiedad. De acuerdo a ella, el propietario debía ser totalmente libre para con sus posesiones –las exportaciones, para los *économistes*–, algo que para Mably atentaba directamente contra el derecho natural de la libertad y la igualdad. Para Robespierre, este derecho parecía hecho a medida para los “acaparadores de grano” que impedían “la libre circulación en el interior y que favorecen la exportación” (2005: 34). En otras palabras, en ese contexto de la “economía moral de la multitud”, como la habría llamado E. P. Thompson (1995: 113 y ss.) en el caso inglés, el programa político iusnaturalista de Mably implicaba algo más que políticas de contención, de alivio o de medidas meramente asistencialistas. En verdad, los individuos poseen derechos imprescriptibles a alimentarse por ellos mismos, algo que requeriría de una sociedad que no estuviera dominada ni por la avaricia de la acumulación, ni por los nefastos efectos de la desigualdad.

Repárese en que la obra de Mably parte de la misma crítica lockeana del concepto del derecho natural que Rousseau, en parte, también hace suya y que acabamos de ver. Mably hace hincapié de nuevo en la contradicción entre la libertad (ius)política y la libertad económica pretendidamente natural (Gauthier, 2013b; Gauthier y Ikni, 1988). Para Mably primero y para los jacobinos después, la experiencia de la libertad de comercio de grano no sólo conlleva unas políticas represivas sino también humanicidas por parte del interés particular de los mercaderes y los grandes comerciantes. Por eso Turgot aprueba la Ley Marcial en marzo de 1775 y al mes siguiente dicta proteger con el ejército las rutas comerciales del grano. La política económica de las décadas de 1760 y 1780 conduce a Mably a desarrollar una fuerte crítica política a la misma y a elaborar una nueva concepción del derecho natural.

El movimiento popular y democrático pre-revolucionario del campo y de la ciudad se habría empapado entonces con las nuevas doctrinas del derecho del hombre y el ciudadano y habría desarrollado una profunda crítica al carácter despótico del poder económico y de la “libertad ilimitada de comercio”. Tal como relata Gauthier (1992: 49), ese movimiento popular habría elabora entonces otro proyecto de sociedad, otra economía política, otra definición de los derechos naturales centrados en el derecho de existencia, desmintiendo el carácter “natural” atribuido al derecho de propiedad privado de bienes materiales externos y rechazando la autonomía de la economía¹⁶⁵. Partiendo desde este último punto, dijimos apenas hace unas líneas que el pensamiento de Mably y el de Robespierre iban mucho más allá que el de Rousseau, sobre todo por el lugar que ocupaba el derecho natural en su pensamiento y por la importancia que los

165 Para un completo análisis sobre los movimientos populares contra esta libertad ilimitada y la emergencia de esta “economía moral de la multitud” prerevolucionaria, véase: Mathiez (1927), Soboul (1958), Rudé (1967), Tonnesson (1959), Vovelle (1980), y Gauthier y Ikni (1988).

dos primeros concedieron al diseño institucional que debía configurar la nueva República. ¿Cuál es ese derecho natural para Robespierre pues?

Robespierre fue, primero de todo, un activista político, pero también el gran teórico iusnaturalista del derecho a la existencia. Particularmente, la gran aportación a dicha filosofía es la innovación que supone aunar la tradición de pensamiento con las exigencias revolucionarias tanto filosóficas como políticas-positivas de su momento histórico. Su clara posición es ya clara en su famoso discurso sobre el Marco de plata de abril de 1791. Por culpa de obstrucciones burocráticas de la Asamblea, el discurso no se pudo leer aunque fue impreso y discutido entre las distintas Sociedades populares. Su objetivo era rechazar la condición de contribuyente tanto para acceder al derecho al voto como para poder convertirse en cargo electo. Su demanda no prosperará, puesto que la Constitución de 1791 acabará reconociendo el sufragio censitario y la consecuente distinción entre el ciudadano “activo” y el “pasivo”. Por eso, dice el revolucionario, en nombre de la misma Constitución estas leyes censitarias deben ser “anti-constitucionales y anti-sociales”, ya que el objeto de la Constitución es el de proteger “los derechos imprescriptibles que pertenecen a todos los hombres”. En resumen, esta ley hacía depender de la fortuna de cada uno sus derechos políticos, algo que irremediamente conducirá a la “aristocracia más insostenible de todas: la de los Ricos”. Y en su discurso seguía criticando los diputados girondinos que habían aprobado esas leyes:

Estas gentes de las que habláis son, aparentemente, hombres que viven, que subsisten, en el seno de la sociedad, sin ningún medio de vida y de subsistencia. Puesto que ellos están provistos de esos medios, tienen, me parece, alguna cosa que perder o que conservar. [esos medios son] la propiedad sagrada, tan sagrada sin duda como los brillantes dominios de la riqueza¹⁶⁶.

Robespierre se está refiriendo aquí a los medios básicos de subsistencia que hacen a la persona libre de dominación y de interferencias arbitrarias, esto es, las condiciones materiales de su libertad (Casassas y Raventós, 2007; Raventós, 2007). Estos recursos, prosigue Robespierre, son sagrados no porque provengan del derecho natural, sino porque son la condición *sine qua non* para preservar la libertad y la independencia en que se funda la propia República. Por eso sigue criticando a esos ricos y poderosos que

Han razonado de otra manera. Mediante un extraño abuso de las palabras, han restringido la idea general de propiedad a ciertos objetos [los bienes materiales externos]. Se han titulado a sí mismos como los únicos propietarios. Han pretendido que sólo los propietarios eran dignos del título de ciudadano.

Es por ello que prosigue su alegato reclamando que “no me quitéis al menos los bienes imprescriptibles que ninguna ley humana me puede arrebatarse”. Y termina preguntándose:

¿para qué sirve esta soberbia prerrogativa de ser miembro del soberano, si el repartidor de las contribuciones públicas es dueño de arrebatármela, disminuyendo mi contribución en un sueldo; si ella misma está sometida a la vez a los caprichos de los hombres y a la inconstancia de la fortuna? [...]

166 Todas las citas de los dos párrafos provienen de Robespierre (2005: 66-71).

¡Qué espectáculo deplorable el que nos han dado esas ciudades, esos sitios donde unos ciudadanos disputaban a los ciudadanos el poder de ejercer los derechos comunes a todos; o donde oficiales municipales, o los representantes del pueblo parecían poner el precio más alto posible a la calidad de ciudadano activo mediante la tasación arbitraria o exagerada de las jornadas del obrero!

Y termina criticando que estos decretos en favor del sufragio censitario van en contra de propio derecho natural al negar la libertad y existencia, ya no de los individuos, sino de los mismos pueblos.

Los propios pueblos no podrían jamás ni autorizarlos ni adoptarlos, porque ellos no pueden jamás renunciar ni a la igualdad, ni a la libertad, y a su existencia como pueblo, ni a los derechos inalienables del hombre¹⁶⁷.

En resumen, con este discurso Robespierre critica a los propietarios por caer en una contradicción entre el derecho natural y el derecho a propiedades, ya que han entendido erróneamente la propiedad al aplicarla exclusivamente sobre los bienes materiales externos y no comprenderla en su sentido más amplio, como la propiedad de los derechos naturales e imprescriptibles de los hombres, a saber, su auto-propiedad, su libertad, su independencia, y por extensión, la soberanía de toda la nación. Es ilustrativa aquí la posición de Saint Just, de quien Robespierre tomaría todas y cada una de las siguientes palabras. La “soberanía del pueblo”, dice

es indivisible, comunicable, inalienable: es la fuerza por la que resiste a la opresión. Hay otra soberanía que no es menos indivisible, comunicable, inalienable, es la soberanía particular de todos los hombres por la cual la propiedad, la posesión se mantiene. Esta soberanía es lo que se llama independencia. Este es el mismo espíritu con el que el pueblo es soberano. Lo es para mantener su propiedad y su posesión¹⁶⁸.

De acuerdo a Saint Just pues, existen dos tipos de soberanía, la colectiva de la nación y la particular, la independencia de cada ciudadano. Ambas son derechos constitutivos de la nación y el ciudadano libre y por ello son “indivisibles e inalienables”. Ambas se mantienen gracias a la “propiedad y la posesión”. El espíritu del soberano colectivo o individual pues, no es conservar esas propiedades (externas) en sí mismas, sino conservarlas para que lo habiliten como verdaderamente soberano y dueño de sí mismo. Por todo ello, en este punto tanto Saint-Just como Robespierre coinciden plenamente con Rousseau cuando este afirma que “la propiedad de bienes materiales es una propiedad alienable”, justamente porque “no es una cualidad humana” (Rousseau 1923: 87). Su coincidencia es incluso mayor cuando, parafraseando a Locke, Rousseau critica el intento de asimilar este tipo de propiedad de bienes materiales externos con las propiedades constitutivas del ciudadano, esto es, su derecho –y deber– natural a la autopreservación y a la libertad. Por eso, dice Rousseau, sería una sandez “que nadie pudiera vender su libertad hasta someterse a un poder arbitrario que lo atara a su capricho, porque sería vender su propia vida, de la cual uno no es dueño”¹⁶⁹.

167 *Ibid.*: 72-81.

168 Saint Just (2006: 93).

169 Po eso Rousseau añade que “el de Puffendorff me parece un malísimo razonamiento, porque, en primer lugar, *los*

4.2.4. Tierras, mercancías y derechos humanos universales: la prioridad del derecho natural a la existencia en Robespierre

De acuerdo con Mably y con Rousseau, se mostró que por lo pronto existen dos tipos de propiedades. Una sobre los bienes materiales externos que poseemos, los cuales podemos enajenar y “disponer a nuestro antojo”. La otra se refiere a las cualidades humanas que son innatas y “esenciales por naturaleza como la vida y la libertad” que no se pueden enajenar sin perder la condición de ciudadanos libres e incluso la propia vida. Robespierre irá mucho más allá, pero su concepción de la propiedad comparte con la de Rousseau este principio republicano.

Florence Gauthier va un poco más allá y pone en boca del jacobino Robespierre una distinción de, por lo menos, tres tipos distintos de propiedades de que disfruta la persona (Gauthier, 1992: 44–5). La primera es la propiedad individual y, por ello universal, que se funda en el derecho natural de la libertad personal en la sociedad. Esta propiedad es la que, de acuerdo a Saint Just, entendemos como la soberanía tanto individual como colectiva que es “indivisible e inalienable”. Existe un segundo tipo de propiedad, esta de carácter eminentemente colectivo, que hace referencia a la soberanía de todo pueblo expresada en sus propias leyes y en el ejercicio de sus poderes políticos, los cuales forman parte del bien común de la nación. Aquí la ley, el poder político y el bien común deben ser la expresión de la voluntad general y, a la vez, la propiedad de toda la nación.

La tercera y última forma de propiedad tiene un carácter particular no universal y se vincula con la pequeña propiedad privada sobre bienes materiales externos. Esta propiedad, se entiende que es la que debe garantizar la independencia material del ciudadano particular, y debe ser protegida por la ley. A la vez, pero, este tercer tipo de propiedad queda subordinada y limitada por el respeto y el mantenimiento de las dos primeras propiedades, de los mismos derechos de las otras personas. Como hemos visto en el subapartado anterior, la concepción jeffersoniana de la propiedad comparte con la jacobina y la republicana en general, esta diferenciación de los tres tipos de propiedades.

Para Robespierre, pues, existe una clara jerarquía en el derecho y, particularmente, en el derecho de propiedad. En este sentido, la garantía del derecho a la existencia —el derecho a

bienes que yo enajeno se convierten para mí en cosa completamente extraña, cuyo abuso me es indiferente; pero me importa mucho que no se abuse de mi libertad, y yo no puedo, sin hacerme culpable del daño que se me obligará a hacer, exponerme a ser instrumento del crimen. En segundo lugar, siendo el derecho de propiedad de institución humana, cada uno puede disponer a su antojo de aquello que posee; pero no sucede lo mismo con los dones esenciales de la naturaleza, como la vida y a libertad, de los cuales le está permitido a cada uno gozar, mas [...] nadie tiene el derecho de despojarse. Renunciando a la libertad se degrada el ser; renunciando a la vida, se aniquila en cuanto depende de uno mismo; y como ningún bien temporal puede compensar la falta de una o de otra, sería ofender al mismo tiempo a la naturaleza y a la razón renunciar a aquéllas al precio que fuera. Pero aunque se pudiera enajenar la libertad como los bienes propios, la diferencia sería muy grande en cuanto a los hijos, que no disfrutaban de los bienes del padre sino por la transmisión de su derecho, mientras que siendo la libertad un don que han recibido de la naturaleza en su calidad de hombres, sus progenitores no tienen ningún derecho a despojarlos de ella; de suerte que, de igual manera que hubo de violentarse a la naturaleza para implantar la esclavitud, así ha sido preciso cambiarla para perpetuar ese derecho, y los jurisconsultos que decidieron gravemente que el hijo de una esclava nacería esclavo resolvieron, en otros términos, que un hombre no nace hombre (Rousseau, 1923: 87-8. Cursivas añadidas).

disfrutar de aquellos medios necesarios para la subsistencia— se había convertido en el principio fundamental de la filosofía y las reivindicaciones de la plebe. Robespierre recogió el fondo de ese clamor popular, lo proyectó políticamente y convirtió ese principio de la existencia —de la independencia material— en el elemento constitutivo fundamental de su concepción del pacto social (Bosc, 2013a: 112). En otras palabras, no podrá existir la sociedad política sin la garantía de ese derecho, esto es, sin la garantía del primer y prioritario derecho a la existencia y la auto-propiedad. Y es más, dirá Robespierre, ni tan siquiera podría existir una sociedad que respetara la libertad de la propiedad si en ella no se encuentra garantizada primero la existencia de sus ciudadanos. Robespierre formula esta idea de manera sintética en su discurso sobre la subsistencia del 2 de diciembre de 1792, cuyas ideas principales se encuentran luego en su propuesta de Declaración de los derechos. El discurso sigue una argumentación muy lógica que, en primer lugar, diferencia entre distintos tipos de propiedades y critica a los diputados girondinos por no querer reconocer tal diferencia.

Los autores de la teoría no han considerado los productos más necesarios para la vida más que como una mercancía ordinaria y no han señalado diferencia alguna entre el comercio del trigo, por ejemplo, y el del índigo. No es indispensable que pueda comprar tejidos brillantes, pero es preciso que sea bastante rico para comprar pan, para mí y para mis hijos. El comerciante puede guardar, en sus almacenes, las mercancías que el lujo y la vanidad codician, hasta que encuentre el momento de venderlas al precio más alto posible. Pero ningún hombre tiene derecho a amontonar el trigo al lado de su semejante que muere de hambre.

El derecho de propiedad sobre bienes materiales externos, pues, no puede ser considerado como un derecho natural y universal para Robespierre, sino acaso una convención social particular que, como tal, queda subordinada a los derechos naturales, “el primero” de los cuales es el “derecho a la existencia”. “¿Cuál es el primer objetivo de la sociedad?” se pregunta el jacobino, para luego responderse a sí mismo que es

mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de estos derechos? El derecho a la existencia. *La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todos los demás están subordinados a este.* La propiedad no ha sido instituida o garantizada para otra cosa que para cimentarlo. Se tienen propiedades, en primer lugar, para vivir. No es cierto que la propiedad pueda oponerse jamás a la subsistencia de los hombres. Los alimentos necesarios para el hombre son tan sagrados como la propia vida.

Puesto que la observancia (la materialización) del derecho natural y universal a la existencia requiere de la disponibilidad de determinados medios o recursos, éstos recursos forzosamente deben considerarse una “propiedad común” del conjunto de la sociedad. En consecuencia, esta propiedad común —los medios de subsistencia de toda la sociedad— no podrán ser enajenados ni entregados al mercado como una mercancía más. De este modo, Robespierre introduce el principio de una comunidad de bienes —de la propiedad común—, fundada sobre el principio del derecho natural a la existencia. Puesto que los medios y los “alimentos necesarios para el hombre son tan sagrados como la propia vida”, debemos concluir que

Todo cuanto resulte indispensable para conservarla [la propia vida] es propiedad común de la sociedad entera; tan sólo el excedente puede ser propiedad individual, y puede ser abandonado a la industria de los comerciantes. Toda especulación que mercantil que hago a expensas de la vida de mis semejantes no es tráfico, es bandidaje y fratricidio¹⁷⁰.

En las palabras de Robespierre volvemos a encontrar los principios lockeanos básicos, acaso los mismos del republicanismo en general, sobre el derecho de propiedad. Estos son la restricción sobre la capacidad de acumulación de propiedades materiales externas. Este es un derecho claramente limitado para Robespierre ya que el derecho de uso sobre la propiedad material externa no debe entrar en contradicción con la observancia del derecho natural y universal a la existencia. En efecto, sentenciará el mismo incorruptible: “la libertad del comercio es necesaria hasta el límite en que la codicia homicida empieza a abusar de ella” (2005: 156).

El segundo principio tiene que ver con la restricción a la libertad “ilimitada” de enajenación o alienación de esos medios de subsistencia, de las propiedades de bienes materiales externos. La subsistencia, la libertad, y la auto-propiedad del individuo y de la nación –su soberanía en verdad– son derechos constitutivos y, por ello, imposibles de ser enajenados. Del mismo modo, los medios o recursos materiales necesarios para garantizar esos derechos no pueden ser enajenados como las demás mercancías y, por ello, deben caer dentro del ámbito de los derechos colectivos y la propiedad común de todo el pueblo. Por el contrario, sólo aquellos recursos y bienes excedentes una vez asegurados los medios de existencia de todos los individuos, pueden ser tratados como bienes materiales externos, sobre los cuales los individuos disponen del derecho a enajenarlos al convertirlos en mercancías.

En resumen, en el pensamiento de Robespierre volvemos a encontrar las dos características básicas de la propiedad social-republicana –la restricción a la acumulación y a la alienación– que deben añadirse a su defensa de la propiedad común sobre la tierra cual derecho colectivo de la nación soberana¹⁷¹.

Aun así, Robespierre no fue nunca hostil a la propiedad privada ni acaso a su mercantilización. Su programa no iba en contra del pequeño productor privado. Era hostil, eso

170 Ambas citas provienen de Robespierre (2005: 158). Nótese de nuevo la similitud entre el pensamiento de Robespierre y el de Mably. Para profundizar en la relación entre ambos, véase: Gauthier, en: Gauthier y Ikni (comps.) (1988: 111-44).

171 Respecto a la restricción a la libertad de acumulación, Robespierre la justifica preguntado: “¿Por qué no deben las leyes detener la mano homicida del monopolista, del mismo modo que lo hacen con el asesino ordinario? ¿Por qué no deben ocuparse de la existencia del pueblo, tras haberse ocupado durante tanto tiempo de los gozos de los grandes, y de la potencia de los déspotas?”. Respecto a las restricciones sobre la alienabilidad de ciertas propiedades, cabe advertir que Robespierre no se muestra nunca contrario esta expresión de la propiedad privada exclusiva fundada en el propio trabajo. En otras palabras, él no niega el derecho de enajenación o mercantilización de ciertas propiedades. Al contrario: “Precisamente, me quejo de una falta de circulación. Pues el azote del pueblo, la fuente de la escasez, son los obstáculos puestos a la circulación con el pretexto de hacerla ilimitada [el derecho de propiedad]” (*Op. cit.*: 159). La conjugación de tres factores será para él la causa de la obstrucción la libre circulación: a) el “secreto” gracias al cual cualquiera puede esconder la cantidad de recursos de subsistencia que acapara; b) la “libertad absoluta” que no es “otra cosa que la excusa, la salvaguardia y la causa de este abuso”; y c) la “impunidad” de que se valen todos aquellos acaparadores verdaderos responsables de la obstrucción de los bienes y recursos en los mercados (*Ibid.*: 160-1).

sí, a la concepción de una libertad ilimitada sobre aquél uso de la propiedad privada que entrara en contradicción o pusiera en riesgo la existencia y la libertad de los otros. A estos pequeños productores libres, dice,

No quiero arrebatárles ningún beneficio honesto, ninguna propiedad legítima. Sólo les quito el derecho de atentar contra el prójimo. No destruyo el comercio sino el bandidaje del monopolista. Solo les condeno a la pena de dejar vivir a sus semejantes. Sin embargo nada podría ser más ventajoso. ¿Para qué les sirve a los especuladores más ávidos la libertad indefinida de su odioso tráfico? [...] No olvidéis que la fuente del orden es la justicia. Que la garantía más segura de la tranquilidad pública es la felicidad de los ciudadanos, y que las largas convulsiones que desgarran los estados no son otra cosa que el combate de los prejuicios contra los principios, del egoísmo contra el interés general, del orgullo y de las pasiones de los hombres poderosos contra los derechos y contra las necesidades de los más débiles¹⁷².

Ya lo vimos anteriormente pero merece ser destacarlo de nuevo. Robespierre como parte de la tradición iusnaturalista iniciada en el siglo XII y XIII, define la libertad como la reciprocidad, esto es, la libertad no existiría sino como una relación de reciprocidad (la igualdad en la libertad) entre los individuos (Gauthier, 1992: 25–30). La libertad pues implica necesariamente la igualdad en el derecho y en la posibilidad de su implementación. Es por ello que cuando define la libertad, Robespierre no recurre a la defensa del simple derecho individual negativo como sí lo haría la posterior tradición liberal, sino que enfatiza la reciprocidad de los derechos personales para todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, a principios de la década de 1790 la realidad quedaba bastante lejos de este ideal.

En el club de los jacobinos ascendería entonces la figura de Brissot quien, a finales de 1791, defendería la guerra de conquista hasta lo que llamó las “fronteras naturales” de Francia (Mathiez, 1922, II: 117 y ss.). En apariencia, su guerra estaba motivada para aplastar a las monarquías absolutistas europeas de la época. La guerra, decía, reportaría beneficios a Francia, disminuiría los conflictos internos y los peligros del exterior, y haría capitular a Luis XVI definitivamente. Pero en verdad se trataba de una guerra de conquista. Además, mientras los *sans-culottes* y los elementos más radicales de la revolución se mantuvieran ocupados con la guerra, dejarían de lado sus reivindicaciones por el pan, la comida y la subsistencia. De este modo, creía Brissot, una eventual victoria tendría por fortuna estabilizar el país a la par que abriría nuevos canales comerciales para la flamante burguesía de la Convención. La propuesta brissotina encontraría un importante apoyo popular, incluso entre los revolucionarios. Robespierre y Billaud-Varenne en el Club de los Jacobinos y Marat en el de los Cordeleros, fueron los únicos en oponerse.

Para Robespierre, la guerra sólo podía favorecer al rey, al partido militar, y a la verdadera “noblenza” que se encontraba dentro del país, no en el extranjero. Robespierre señalaba que los más beneficiados por la guerra serían los especuladores, fabricantes de armas y militares. El debate sobre la guerra se extendió de octubre de 1791 a agosto de 1792. Y Robespierre lo perdería. El rol de Robespierre ante esos hechos era complejo; no podía apoyar la guerra “revolucionaria”

172 *Ibid.*: 162.

contra Austria de abril de 1792 y además el partido de la Gironda seguía siendo mayoritario. El *incorruptible* cae entonces en un periodo de muy baja popularidad, a la que no ayudaron sus oscuros discursos sobre la inmortalidad del alma y el Ser Supremo.

El 20 de abril, Brissot declara la guerra cuyos resultados serán desastrosos. Las tropas francesas cayeron rápidamente mientras se sucedían intentonas contra revolucionarias sobre todo en el sur del país. El ejército prusiano ocupó el norte del país y avanzó hacia la capital. Su general, Brunswick, amenazó con arrasar la ciudad si se toca al rey. Las sospechas de Robespierre se confirman entonces. Además, el valor del *assignant* en octubre de 1792 había caído el 63%, lo que provocó el alza de nuevas revueltas populares. La agitación de las secciones de París, y del resto del país el 10 de agosto, llevan al pueblo junto a la Comuna insurreccional a tomar las Tullerías, derribar la monarquía y convocar elecciones –por sufragio universal masculino– a una Convención Nacional.

A resultas de la guerra civil en las colonias Indias, se triplicó el precio del azúcar y las tiendas de París eran asaltadas repetidamente por la multitud hambrienta. Este escenario de crisis volvió a interpelar a Robespierre, quien a partir de entonces focalizaría sus discursos sobre los aspectos más económicos de la contienda política. La derrota aúpa todavía más las prácticas especulativas y acaparadoras de los grandes comerciantes que rápidamente comportan una nueva alza de precios. En diciembre de 1792, la Convención Nacional todavía mantiene el sistema de libertad ilimitada de comercio, al mismo tiempo que el movimiento popular construía su programa democrático en las comunas, quienes como reacción, obstruían la aplicación del plan de los girondinos. En marzo del año siguiente, los *sans-culottes* se manifestaron en Lyon que, por boca de su representante electo, Marie-Joseph Châlier, expresaban sus demandas:

La existencia del pueblo es una propiedad sagrada [...] siendo el trigo una parte de la existencia, el que lo cultiva es sólo el granjero para todos y todo lo que excede su propiedad –esto es la subsistencia que asegura la existencia– es un depósito sagrado que pertenece a todos los individuos, quienes acordarán una indemnización justa y previa por el precio de su trabajo.

Cinco meses después, el 5 de agosto de 1793, la sección de los *sans-culottes* de París estallaba y reclamaba a la Convención la introducción de un programa de máximos.

Que todos los productos de primera necesidad sean fijados invariablemente. Que las materias primas sean también fijados de manera que los ingresos de la industria, los salarios del trabajo y los beneficios del comercio, que serán moderados por la ley, puedan poner al industrial, al labrador y al comerciante al alcance de procurarse, no sólo las cosas indispensables a su conservación, sino también todo lo que pueda añadirse a su disfrute. Que el máximo de las fortunas sea fijado. Que el mismo individuo no pueda poseer más que un máximo¹⁷³.

Es entonces cuando Robespierre, diputado por la Comuna de París en la Convención y principal miembro del Comité de Salud Pública desde el 27 de julio de 1793, sintetiza sus propuestas sociales y las condensa en una dura crítica contra el derecho propiedad sobre los

173 Citado por Gauthier (2015: 59-60).

bienes externos por un lado, y en una reformulación universal y natural de derechos del hombre y el ciudadano por el otro. Comprendió, en resumen, que el comercio de los productos básicos de primera necesidad se hallaba estrechamente vinculado con la vida y la subsistencia de los individuos, lo que le confería a esas “mercancías” un carácter de propiedad comuna, no privada o exclusivista. Éste es el programa que trató de desarrollar en la Convención. Dicho de otro modo; este es el programa al que, en su proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1793, él mismo llamó la economía política popular que designaba los principios rectores que debían estructurar una república democrática y social fundada en los derechos humanos universales.

4.2.5. De la servidumbre al Maximum: el despliegue de la economía política popular

La carrera política de Robespierre fue meteórica y fulminante. Meteórica porque empezó a desempeñar cargos públicos el 9 de julio de 1789 cuando fue escogido miembro de la Asamblea Constituyente y sólo cuatro años después, el 27 de julio de 1793, fue electo para el Comité de Salud Pública donde desempeñó funciones durante sólo un año. Del mismo modo, su carrera fue fulminante porque en esos cinco años pasó de ser un abogado de Arras, su pueblo natal, a ser ejecutado a la guillotina el 9 de termidor del año II (27 de julio de 1794), junto a veintiún colaboradores más, entre los que también se encontraban Saint Just y Couthon. Debido a la rápida sucesión de los eventos revolucionarios, señaladamente durante la etapa más democrática que apenas duró tres años hasta 1794, la capacidad de implementar jurídica y políticamente las medidas diseñadas por Robespierre fue muy escasa. Así mismo, la hegemonía de la Montaña fue fuertemente contestada en la Convención, por lo que también se dificultó la aplicación fáctica de sus resoluciones y decretos. Aun y así, el alcance redistributivo de sus reformas agrarias y económicas tuvo un profundo impacto en la Francia revolucionaria.

Con 31 años, Maximilien Robespierre es elegido diputado para representar al tercer estado de Artois en los Estados Generales de 1789. En el desarrollo de su cargo en la ya Asamblea Nacional, luego llamada Constituyente, el éxito de sus propuestas fue muy pobre. Bastan sólo tres ejemplos. En septiembre de 1789 se opuso frontalmente a la propuesta de Mirabeau de que la Asamblea otorgara el derecho de veto al rey¹⁷⁴. Cuando el 29 de agosto la Asamblea decreta la libertad ilimitada del comercio de grano, el *incorruptible* arremeterá contra esta medida por provocar la carestía, la hambruna generalizada y atentar contra el “derecho de existencia”. El 29 de mayo de 1793 se promulga la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. El redactado definitivo, aunque incorpora buena parte de las aportaciones de Robespierre, no recogerá su propuesta sobre los derechos de propiedad en que puntualiza tres artículos. El artículo VI en que estipula que “La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de gozar y de disponer de la porción de bienes que se le garantiza por ley”, el artículo VII, según el cual,

174 “Aquel que dice que un hombre tiene el derecho de oponerse a la ley, dice que la voluntad de uno sólo está por encima de la voluntad de todos. Dice que la Nación no es nada y que un solo hombre es todo”. Citado por Labica (2005: 38).

“el derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos del prójimo” y el artículo VIII que proclama que el ejercicio del derecho de propiedad “no puede perjudicar la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes” (Robespierre, 2005: 199-200).

Esta férrea defensa del “derecho de existencia” y, consecuentemente de una concepción del derecho de propiedad que lo respaldara, fue una constante en toda su acción política, empezando en la Asamblea y terminando en el Comité. Esa actitud política lo vinculó siempre a las demandas populares más hegemónicas, no sin razón fue el líder del ala más democrática de la Revolución. Para tratar de paliar la hambruna y las carestías, desde las Guerras de las Harinas de 1775 hasta las continuadas *jacqueries* previas a 1789, los movimientos populares siempre priorizaron medidas que limitaran los precios de los productos de primera necesidad por encima de incrementos salariales directos. Pero en el ámbito partidista la cosa fue distinta. Los Girondinos nunca aprobarían tales exigencias, mientras que en la misma Montaña no todos comulgaron con ellas. El enfrentamiento que ello desencadenó junto a la aprobación de los decretos del Ventoso (*ventôse*) en marzo de 1794, no se contenían dentro del estricto marco de la Asamblea y permearon toda Francia desde 1793 hasta termidor.

De este modo, desde 1789 a 1794, Robespierre defenderá impasible e “incorruptiblemente” este proyecto de reposición popular y de defensa del derecho a la subsistencia. En efecto, desde julio de 1793 la defensa de estos principios y su apuesta política por ponerlos en práctica es lo que le llevará a la guillotina. Por eso sorprenden las críticas que sobre su trayectoria política virtieron algunos analistas. En este empeño, cabe destacar la influyente pluma del historiador francés, Alfred Cobban, según el cual no existió en el pensamiento de Robespierre “una coherencia firme entre sus políticas en un momento y en otro”. Cobban incluso ironizar que “esta imperfección en la inconsistencia es rara”. Esto era sobre el carácter de Robespierre. Las críticas relativas a su acción de gobierno eran todavía peores. En efecto, Cobban llega a afirmar que su ideología “proviene de la visión despótica del antiguo régimen” en el que sólo “substituye al rey por el pueblo” (Cobban, 1948: 29). En una cosa sí tiene razón Cobban, el pensamiento político de Robespierre “proviene del contexto medieval [...] Su mente está inmersa en la tradición del derecho natural, proveniente de la filosofía griega” (*Ibid.*: 30). Sin embargo, esta supuesta ambigüedad o apego respecto ciertos elementos del antiguo régimen en la política de Robespierre será difundida por otros muchos autores de la órbita anglosajona ya desde principios del siglo pasado¹⁷⁵.

4.2.5.1. Redistribuir las condiciones matriciales de la libertad

La Revolución de 1789 tuvo como objetivo materializar los principios constituyentes recogidos en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del 26 de agosto de 1789. Pero la Constitución de 1791 violaba varios de estos principios al excluir, con el sufragio censitario,

175 Respecto su ambivalencia para con el antiguo régimen, véase Shulim (1946); para la persistencia del pensamiento feudal en su programa político, véase: Cobban (1946); y para sus pretendidas “tentaciones monárquicas”, véase: Belloc (1902).

a mujeres, esclavos de las colonias y los trabajadores pobres. Entre varias de las medidas que se impulsaron, cabe destacar aquí la reforma fiscal de finales de 1790 y que establecía impuestos proporcionales a la riqueza y la eliminación de buena parte de los impuestos y de las tasas indirectas. Los impuestos feudales fueron substituidos por tasas sobre la extensión de las tierras y los inmuebles junto a un impuesto sobre las fortunas personales. La compleja tarea administrativa de recaudación se encargó a los municipios que no contaban aun con un catastro fiable sobre el que basar sus estimaciones presupuestarias.

Debido a las dificultades que eso implicaba, la Constituyente aprobó dos nuevas medidas de gran calado. La primera fue la expropiación de los bienes eclesiásticos (aprobada el 2 de noviembre de 1789) y la creación de un fondo de amortización de estos “bienes nacionales” que debía pagarse con el *assignant* creado, justamente, para tal finalidad. De tal modo, que la Constituyente creó un gran mercado de tierras que permitiría reflotar la situación financiera del Estado y redistribuir la tierra entre grandes capas de la población. Las ventas empezaron en 1790 y principios de 1791. Tal como relatan Castells y Tafalla (2011: 62), los bajos precios permitieron una fuerte demanda en ese periodo inicial, pero rápidamente se demostró una sobrerrepresentación entre los compradores de las clases urbanas especuladoras y los campesinos más acomodados.

La implantación de dichas reformas fiscales y económicas estuvo marcada por los rápidos acontecimientos revolucionarios y políticamente generaron fuertes enfrentamientos entre los distintos intereses económicos de los propios conventuales. Por eso, el diseño económico y fiscal de la primera etapa de la Revolución mostraba una escasa coherencia interna. La mayoría de conventuales moderados se preocuparon básicamente por los intereses urbanos al abolir los gremios medievales, estableciendo la libertad de empresa, al libre producción, la unificación del mercado nacional y un sistema unitario de pesos y medidas (*Ibid.*). Sin embargo, fue la presión popular la que hizo estallar las contradicciones inherentes en la la Declaración de 1789 y en la Constitución de 1791, así como en la misma acción de gobierno. El 8 de diciembre de 1792 la Convención con una mayoría girondina, prorroga la libertad ilimitada de comercio, la defensa de los propietarios y la Ley Marcial.

Como señala George Lefebvre, los créditos y los intereses ya se habían legalizado el 12 de octubre de 1789, pero los gremios y los controles sobre los bienes manufacturados no se suprimieron hasta el 16 de febrero de 1791. Estas medidas dieron rienda suelta al uso del capital, de la maquinaria, y de los nuevos procesos, protegidos por la autorización de las patentes en las invenciones. La plena libertad del comercio de grano fue restituida en agosto de 1789, con la excepción de las exportaciones. Algunos de los monopolios fueron abolidos, incluyendo el apoyado por el estado en el tabaco, pero el estado mantuvo el control sobre el salitre, la pólvora, y la moneda. La Compañía de las Indias perdió su monopolio, y el control del comercio sobre el Cabo de Buena Esperanza. Los puertos francos mantuvieron su estatus hasta que la Asamblea Legislativa les aplicó la ley de comercio ordinaria (Lefebvre, 2005: 156). Los motines de subsistencia, continuarían estallando con fuerza.

Es a partir de entonces que esas contradicciones toman cuerpo y conforman dos modelos o dos formas distintas de entender y concretar los derechos consagrados en 1789. Por un lado,

una noción de un tinte económico nítidamente liberal, defendiendo la libertad de comercio, de empresa, y la consagración del derechos de propiedad privada exclusiva y absoluta como un derecho incuestionable. Por el otro, una concepción, directamente vinculada con las demandas mayoritarias de la población pobre campesina y urbana, que reclamaba la subordinación de esas “libertades” al respeto y la garantía de los derechos fundamentales, esto es, el derecho a la existencia que defendería Robespierre y los jacobinos. Esta segunda concepción reclamaba, entre otras medidas, la tasación de los precios del grano y la harina y, en general, de los productos de primera necesidad. Esta demanda era incompatible con la libertad ilimitada de comercio, por lo que ambas posiciones económicas se erigieron como nociones o programas de economía política opuestos entre sí.

Tal como se mostró anteriormente, esta escisión de programas entre los Montagnards y los Girondinos, se apoyaba así mismo sobre dos distintas concepciones del derecho natural. Tal como recuerda Yannick Bosc (2011; 2013a), estos últimos defensaban lo que Buonarroti identificaría como un “sistema egoísta” inspirado en las medidas fisiócratas que trataron de emular. Defendían un orden social fundado sobre el derecho natural de propiedad y la libertad de los propietarios creyendo que “la libertad no es otra cosa que la facultad ilimitada de adquirir”. De este modo, los Girondinos conformaron una verdadera “rama de la vasta conspiración contra los derechos naturales de los hombres” y se convirtieron así “en sus principales inspiradores”¹⁷⁶. Por el contrario, el partido de la Montaña, y particularmente la facción jacobina, defendió una concepción de la economía mucho más holista a la que llamaron “economía política popular”. De hecho, la Revolución de 1793 debe entenderse en clave a este fenómeno, esto es, la emergencia a la arena política de las clases plebeyas y populares en general. Un ejemplo de esta emergencia popular se encuentra en la discusión y posterior votación de la Declaración de 1793. En efecto, recuerda Gauthier, “esta no quedó confinada entre las clases superiores de la sociedad que habrían tenido la ventaja de comprender lo que significaba la filosofía de los derechos del hombre. Hoy se sabe que el movimiento popular conocía esta filosofía y que se convirtió en popular”. Efectivamente, resuelve la misma autora, esta filosofía “se volvió popular en el sentido que el movimiento popular se apropió de ella y creó los nuevos derechos del hombre” (Gauthier, 1990: 108).

En concreto, el programa popular-jacobino impulsó una concepción de los derechos del hombre –entre los cuales, el derecho de propiedad– que se entendieron como la misma propiedad del ser humano. Consecuentemente, la posesión de los derechos naturales es lo que en esencia caracteriza el género humano. Desde este punto de vista, el ciudadano libre en el sentido republicano –y aquí la importancia del derecho a la subsistencia–, sólo podría existir cuando las condiciones materiales que lo habilitan a tomar posesión de estos derechos están dadas. Todo esto se vió en el apartado anterior. Lo interesante en el caso francés de entonces fue que, arrancando con Montesquieu, Rousseau y Mably, pasando por Locke y hasta llegar a Robespierre y Saint Just, emergió una nueva oposición al derecho de propiedad sobre los bienes materiales externos, por entender que confería a sus titulares una capacidad inusitada de “independizarse” de la suerte, la soberanía y el control del conjunto del soberano.

176 Citado por Bosc (2013b: 149).

La crítica de Mably a los fisiócratas de Turgot inauguró la preocupación a lo que se identificó en la época como las nuevas formas de despotismo. Y es que en 1789, más allá del despotismo de la Iglesia y de la Corona, emergía un moderno poder tendencialmente despótico encarnado por los nuevos poderes económicos. A partir de 1789 la “desincrustación” –al decir de Polanyi (2001)– de estas nuevas facciones adineradas es ya una realidad palpable. Así pues, la crispación y la revolución de 1793 no hizo más que evidenciar algo que en 1789 era ya un hecho: dos nociones y dos programas ideológicamente articulados entorno dos nociones de derechos humanos y, consecuentemente, de dos nociones sobre los derechos de propiedad (Gauthier, 1990: 109).

4.2.5.2. Hay que aliarse con el pueblo: la acción del gobierno revolucionario

A grandes rasgos, el programa de la economía política popular impulsado por los jacobinos en verano de 1793 proponía una economía de emergencia y la distribución de pequeños lotes de tierra para los campesinos pobres. Durante la revolución del 31 de mayo al 2 de junio de 1793, desde el interior de los movimientos populares se promovieron iniciativas de reestructuración de las grandes propiedades latifundistas, de recuperación de los bienes comunales y, en general, de defensa frente un sistema económico de tipo proto capitalista desconocido hasta la fecha. Los efectos de estos nuevos mercados comerciales, mayoristas y especulativos fueron vividos como un auténtico atentado contra la organización económica natural de las comunidades y contra la propia vida y la existencia de las clases campesinas y trabajadoras desposeídas. Por eso, dice Robespierre, “los peligros interiores vienen de los burgueses, hay que aliarse con el pueblo”. (Labica, 2005: 31).

Llegados a este punto, la siguiente pregunta aparece más que pertinente si cabe. ¿Qué cumplieron de su programa los Jacobinos? ¿Hasta dónde llegó la capacidad de implementación de las políticas de la Montaña y del Comité de salud pública entre 1792 y 1794? Por lo pronto, cabe destacar que la suma de distintas medidas de descentralización política y gracias a la intervención de los ciudadanos en la formación de la ley, se aprobaron una serie de decretos por los que se crearon graneros municipales y comisiones de subsistencia. Así mismo, gracias a la aplicación de distintas reformas agrarias, el control de precios y la venta de las tierras, se logró la transferencia de aproximadamente el 70% de la propiedad de la tierra del país. Lo interesante de todas estas reformas es que la mayoría se aplicó y se administró a escala comunal (Gauthier, 1990: 109).

La aplicación de este programa de “economía política popular” bajo la mayoría de la Montaña persiguió materializar los principios normativos inherentes a la Declaración de 1789. Se aceleró la legislación agraria que debía responder a las demandas campesinas. El mismo 3 de junio se aprobó la venta de bienes de los emigrados en pequeños lotes con crédito a 10 años para permitir a los campesinos pobres la compra de los mismos (Castells y Tafalla, 2011: 48). Una semana más tarde, el 10 de junio, se reconocen las tierras comunales como propiedad colectiva a la cual toda la población (hombres, mujeres y niños) tenía derecho. Dos semanas después, el 23 de junio, se suprime la Ley Marcial, a la cual Robespierre se refiere de la siguiente forma:

[...] los enemigos del bien público han previsto bien las perplejidades en que vosotros os ibais a sumergir, estas perplejidades son su obra; pero, ¿se piensa en ellas cuando se os pide la ley marcial?

Es como si se os dijera: el pueblo se agrupa porque el pueblo muere de hambre, es preciso degollarlo [...] Desde el inicio de nuestra revolución, hemos visto estallar motines [...] tienen en efecto la misma causa: la lucha del interés particular contra la causa pública, la resistencia de los enemigos de la libertad, aristócratas, realistas, intrigantes, contra la voluntad general (2005: 34-5).

El 9 de julio de 1793 la Convención accede a crear los graneros municipales y los hornos públicos. Cinco días más tarde se requisan parte de las nuevas cosechas. El 17 de julio, casi cuatro años después de las carestías de agosto de 1789, las deudas más pesadas de los campesinos para con sus señores terratenientes fueron canceladas y el resto de obligaciones feudales se abolieron sin compensación ni indemnización para los señoríos. La concesión de muchas de esas tierras se resuelve en favor de sus antiguos arrendatarios que recuperan cerca del 50% de la tierra cultivable. Estas reformas impulsadas por Robespierre abren una nueva fase de la revolución con un renovado apoyo popular del campesinado y del *menut peuple* de las ciudades.

El 27 de julio, Robespierre se incorpora al Comité de salud pública, el nuevo comité del gobierno revolucionario, del que fue líder hasta su muerte. Los miembros del Comité durante la época de Robespierre fueron sus más estrechos colaboradores: Héault de Séchelles, Bertrand Barère, Robert Lindet, Jeanbon Saint-André, Lazare Carnot, Collot d'Herbois, Billaud-Verenne, Couthon y Saint Just. Su trabajo entonces fue descomunal. Debían organizar la defensa del país, el levantamiento reaccionario de la *vendée* de ciudades como Bordeaux, Nantes, Lyon y Marseille, a la par que también debían resolver los acuciantes problemas económicos. Respecto a esta última tarea, cabe destacar que el comité de salud pública tuvo que controlar una especulación galopante y atajar la asfixiante inflación.

El valor del assignant seguía en caída libre, registrando caídas de casi el 25% en agosto, de más del 33% en noviembre y de cerca del 50% a final de año. Aun así, tal como señalan Castells y Tafalla (2011: 48), la amnistía declarada para las deudas de los campesinos más o menos pudo contrarrestar la depreciación del assignant y permitió la compra de los bienes nacionales por parte del pequeño campesinado, muchas veces “mutualizados” como compradores y trabajadores en régimen comunal. A principios de agosto, y de la mano de los aparceros, una séptima *jacquerie* refuerza la implementación de estas reformas. Su revuelta acaba por destruir muchos de los castillos y fortificaciones feudales donde se queman los títulos de derechos feudales. El objetivo: suprimir totalmente el señorío jurídico y político en favor de la organización comunal.

Al decir de Rudé (1975: 36), la situación política a finales de verano de 1793 en las provincias e incluso dentro de París era excepcional. Los precios del trigo y el pan seguían disparándose. Marat fue asesinado. Crecieron las demandas populares en favor de adoptar medidas extraordinarias. Se genera nueva intervención de los *sans-culottes* parisinos que, después de una masiva manifestación el 4 de septiembre de 1793 persuadieron a Hébert y Chaumette, líderes de la Comuna, para encabezar una delegación a la Convención al día siguiente. Reclamaban tomar leyes drásticas contra los sospechosos y falsificadores y crear una “armada revolucionaria”, reclutada entre los mismos *sans-culottes* que aseguraran la provisión adecuada de provisiones. Entre tanto, se siguió profundizando en la nueva legislación. Los últimos decretos de la Convención de tinte más radicales fueron diseñados por Robespierre y Saint Just para tratar de “dividir y distribuir las propiedades confiscadas a los ‘sospechosos’ entre los ‘patriotas’ pobres y necesitados” (Castells

y Tafalla, 2011: 48). El 4 de septiembre, la libertad ilimitada de comercio será suprimida. El día 13 la Convención aprobó la impresión de bonos de 500 libras de *assignant* y su concesión a los indigentes para poder comprar –ahora sí– bienes nacionales.

Durante el mes de abril la Convención ya había estado discutiendo sobre la subsistencia, un debate que se alargaría hasta principios de mayo con la votación de la ley de precios máximos –la ley del *maximum*– sobre los productos y bienes básicos de supervivencia y de primera necesidad que limitaba el precio, no sólo el precio del pan, sino de casi todos los productos esenciales a los niveles de 1790. El 19 de julio de 1793, la ley del *maximum* se aplicaría sobre los bienes combustibles (madera). Una semana después, el 26 de julio de 1793, la Convención votaría a favor de extenderla a todos los productos de primera necesidad. Al día siguiente, el acaparamiento –“substraer de la circulación aquellos productos y alimentos básicos” en palabras de Robespierre– sería declarado un crimen capital. El debate sobre el *máximum* se reabre el 31 de julio en la Convención y Robespierre propone mejorar la legislación para garantizar su aplicación y su efectividad.

Los inconvenientes de la ley del Maximum se hacen sentir en muchos sitios, y los malechores que abusan de las mejores leyes han aprovechado ésta para tramar sus complots. Sin embargo, no es suficiente informar ligeramente una ley, es necesario reemplazarla por disposiciones más sabias” (2005: 225).

Finalmente, el día 23 de septiembre, el *maximum* se declaró ley nacional. Sin embargo, las dificultades que entrañaba su aplicación surgieron al pretender aplicarla a todos los departamentos de la República a la vez habida cuenta de las diferencias de precios entre ellos y la especulación que ello propició. En su discurso del 6 de abril de 1793, Robespierre ya había apuntado hacia donde debía dirigirse la nueva legislación revolucionaria:

Hagamos leyes benefactoras que tiendan a acercar el precio de los alimentos al de la industria del pobre. [...] Extirpemos sobre todo el agiotaje. Saquemos las grandes fuentes del acaparamiento, paremos los bandidajes de las sanguijuelas públicas, y pongamos orden en nuestras finanzas restableciendo el crédito de nuestro asignado, y castigando severamente a todos los prevaricadores y a todos los bribones públicos (Robespierre, 2005: 188).

Simultáneamente se subieron los sueldos casi un 50% (Rudé, 1975: 36). Un mes más tarde, se sanciona la suspensión absoluta del diezmo y de todos los derechos feudales en los contratos de arrendamiento. Menos de una semana después, el 26 de octubre, se aprobó la distribución igualitaria de las herencias entre todos los herederos. A principios del año siguiente, del 26 de febrero al 3 de marzo de 1794, se promulgan los llamados “decretos de Ventôse” que destinaban los bienes de los emigrados a los indigentes y población desposeída en general. Simultáneamente, el Comité también empieza a preparar una legislación de mayor alcance: leyes para implementar un sistema de educación pública, para promover la industria, un nuevo redactado del código civil y diferentes medidas de asistencia pública. Muchas de estas reformas y decretos no sobrevivieron a termidor. Otros, como señala Rudé (1995: 108-9), se convirtieron en el legado de la Revolución para la Francia y la Europa del siglo XIX. El 24 de abril de 1793, el mismo día que su compañero Marat se reincorpora a la Asamblea después de haber sido absuelto por el Tribunal revolucionario,

Robespierre presenta su proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. El texto es representativo de su pensamiento político desde 1789, pero toma mayor trascendencia entonces al convertirse en una afilada crítica de las políticas de la bancada girondina que sacralizan la propiedad material y espolean la guerra de conquista. El objetivo de su texto no es otro que el de declarar la solemnidad de los derechos naturales del hombre cuyo “olvido o desprecio”, dice, “son las únicas causas de los crímenes y de las desgracias del mundo”.

Su texto debe entenderse como la respuesta a la propuesta de Declaración presentada por Condorcet el 15 de febrero y su defensa del derecho de propiedad privada de tipo liberal. Además, un mes más tarde, el 18 de marzo, la Convención declara la pena de muerte sobre todo aquél que proponga una ley agraria o cualquier otra medida que subvierta el orden establecido sobre la propiedad privada¹⁷⁷. La propuesta de Declaración de Robespierre aparece como una alternativa a este programa y comprime los principios fundamentales de su teoría y política, particularmente de su teoría sobre la propiedad, al incluir medidas como el impuesto progresivo, o la redistribución de las rentas y de las tierras¹⁷⁸. Su texto se acabará convirtiendo en la referencia obligada para las venideras revoluciones del siglo XIX, por defender una economía política que entroncaba directamente con las necesidades y las demandas de todas las clases populares del periodo.

De este modo, la propuesta de Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 redactada por Robespierre refunde los principios básicos tanto de su concepción del derecho natural, como del derecho de propiedad y de su filosofía política¹⁷⁹. En efecto, en el mismo preámbulo, Robespierre destaca que “las leyes humanas que no se desprenden de las leyes eternas de la justicia y de la razón no son más que atentados de la ignorancia o del despotismo contra la humanidad”, puesto que “el olvido o el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de los crímenes y de las desgracias del mundo”. Es esta la razón por la cual, desde el primer artículo, queda claro que el “El fin de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre y el desarrollo de todas sus facultades”.

Como ya se vio en el caso del republicanismo americano, en la concepción lockeana del derecho natural y en la de la escuela de Salamanca, Robespierre vuelve a subrayar el fundamento de esta tradición de pensamiento, según la cual, “los principales derechos del hombre son el de proveer la conservación de su existencia y de la libertad” (art. II). Además, remarca, que estos derechos “pertenecen igualmente a todos los hombres, sea cual sea la diferencia de sus fuerzas físicas y morales. La igualdad de derechos está establecida por la naturaleza: la sociedad, lejos de atentar contra ella, la garantiza contra el abuso de la fuerza que la hace ilusoria” (art. III). De este

177 Como recuerda Albert Mathiez, “toda la prensa girondina denunció, con unanimidad admirable, a cuantos pertenecían a las fracciones del Ayuntamiento y de la Montaña, presentándolos como ‘anarquistas’ y como partidarios de la ley agraria. El 17 de septiembre, Brissot en su periódico *Anales Patrióticos*, defiende la ley aprobada por la Convención: ‘Todo hombre que hable de ley agraria’, decía éste, ‘y de reparto de tierras, es un decidido aristócrata, un enemigo público, un malvado al que se ha de exterminar’” (Mathiez, 1922, II: 73).

178 Babuf señalaba que “el impuesto progresivo difiere del impuesto proporcional en que la relación de este con la renta, por muy elevada que sea, es siempre la misma, mientras en aquél la relación crece como superfluo. El impuesto progresivo impide las grandes fortunas y arregla las pequeñas” (Citado por Buonarroti, 1828: 32, nota 2).

179 Todas las referencias de la Declaración provienen de Robespierre (2005: 199-202).

modo, Robespierre hace parte de la “tradicción de la libertad republicana” que así etiqueta Richard (1995: 29), puesto que para él, “la libertad es el poder que pertenece al hombre de ejercer, según su voluntad, todas sus facultades. Ella tiene la justicia por regla, los derechos del prójimo por límites, la naturaleza por principio y la ley por salvaguardia” (art. IV).

En su Declaración, Robespierre sintetizaba el núcleo de su teoría de la propiedad. Como se ha mostrado aquí, para el revolucionario la propiedad no es un derecho natural, sino una convención civil. El uso que un individuo haga de la propiedad común de la sociedad queda, por ello, restringido de acuerdo a las necesidades de dicha sociedad y la garantía de los mismos derechos naturales. En concreto, “la propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de gozar y de disponer de la porción de bienes que se le garantizan por ley” (art. VI). De aquí que este “derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos del prójimo” (art.VII). Robespierre reafirmará así que el uso de este derecho de propiedad “no puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes” (art.VIII). Por todo ello, la ley debe sancionar el abuso de este derecho: “toda posesión, todo tráfico que viole este principio es ilícito e inmoral” (art. IX). Lo interesante aquí es la justificación normativa de tales principios, a saber: “la sociedad está obligada a proveer la subsistencia de todos sus miembros, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que se encuentran incapacitados para trabajar” (art. X).

El conjunto de estos principios fundamentales –de hecho, constitucionales– conlleva el despliegue de un programa político que engloba un conjunto de medidas redistributivas dirigidas a cumplir tales requerimientos normativos. Por eso especifica que “las ayudas indispensables a quien carece de lo necesario son una deuda del que posee lo superfluo: corresponde a la ley determinar la forma en que esta deuda debe ser saldada (art. XI). Y más concretamente especifica que “los ciudadanos cuyas rentas no excedan lo que es necesario para su subsistencia deben ser dispensados de contribuir a los gastos públicos. Los demás deben soportarlos progresivamente según la extensión de su fortuna (art. XII). Por otro lado, tal como ya había dejado dicho en su discurso sobre la subsistencia, el primer derecho que debe asegurar la sociedad, es el de la existencia de sus ciudadanos. De aquí pues, que “toda ley que viole los derechos imprescriptibles del hombre es esencialmente injusta y tiránica: no es, de ningún modo, una ley” (art. XVIII). En definitiva pues, ninguna ley ni convención social puede ignorar y menos amenazar estos derechos o principios básicos. Consecuentemente, “todo acto contra la libertad, contra la seguridad o contra la propiedad de un hombre, ejercida por quien sea, incluso en nombre de la ley, a excepción de los casos determinados por ella y en las formas que ella prescribe, es arbitrario y nulo” (art. XXV).

En resumen. El modelo de democracia que defiende Robespierre se encuentra totalmente opuesta a la de los Boissy d’Anglas, a los Brissot o a la de los Roland quienes oponían el orden de los pocos propietarios al de las mayorías trabajadores. Por el contrario, los jacobinos con Robespierre a la cabeza (siguiendo la estela de los revolucionarios democráticos norte americanos y antes, la de los *dissenters* ingleses y todavía antes, la de los filósofos salmantinos) abogarán por la reapropiación de todos y cada uno de los ciudadanos y por la garantía de sus derechos humanos y de aquellas propiedades que debían materializarlos. Este es el cometido de la Declaración yd e la Constitución de 1793. Cabe señalar finalmente, que la tensión entre las posiciones de la Gironda

y la de los partidarios de la democracia plebeya respecto la definición, defensa y articulación de los derechos humanos y de los derechos de propiedad, así como la forma en que abordaron las contradicciones entre la garantía de los derechos personales y la protección social, se reproducirá en los dos modelos o ideales políticos dominantes del siglo XIX, el socialismo de raíz más democrática y el liberalismo doctrinario decimonónico. Analizaremos el programa democrático impulsado por ambos textos en la tercera parte de esta investigación.

La revolución del 31 de mayo al 2 de junio de 1793 abrió un periodo de reformas agrarias y de políticas redistributivas que en la práctica venían a desafiar la libertad económica ilimitada propuesta por la Gironda. Como hemos visto, el conjunto las leyes del *ventóse* se ponen en marcha entre la primavera y el verano de 1793, empezando con la ley del *maximum* del 4 de mayo; el reparto de los bienes comunes del 10 de junio; la expropiación de los bienes y los derechos señoriales sin indemnización el 17 de julio entre todos los campesinos trabajadores. Dejamos dicho que, en global, hacia 1795 cerca del 50% de la tierra cultivable de Francia había sido redistribuida mediante las leyes del 3 de junio al 22 de octubre con las cuales se procedió a su venta en pequeños lotes. Los “bienes nacionales” fueron entonces accesibles a los pequeños agricultores, antiguos arrendatarios, jornaleros, y hasta los más pobres quienes podrían acceder ahora a ellos en forma de pequeña propiedad privada o en régimen de propiedad y explotación comunal. Así mismo, igual com hiciera Jefferson en su Virginia natal, las leyes del 26 de octubre abolieron las leyes de primogenitura al dividir las transmisión patrimonial y de herencias a partes iguales entre todos los legatarios y legatarias.

De hecho, los decretos del 28 de agosto de 1792 ya reconocían la titularidad de los bienes comunes a los municipios con lo que se ponía fin a, por un lado, el conflicto secular entre los señoríos y las comunidades aldeanas, y por el otro, a las usurpaciones de los bienes comunales realizadas por los señores feudales y terratenientes que, después de 40 años, regresaban a manos de las comunas. Esos decretos, pues, expropiaron los bienes de los señoríos tardo-feudales. Del mismo modo, al cabo de un año, el 23 de junio de 1793, la ley marcial se abolía definitivamente. El 9 de agosto, la Convención aproivaba la creación de los graneros municipales controlados por cada distrito, mientras que una semana más tarde, el día 17, a propuesta de Saint-Just se requisaba toda la cosecha para proceder a su redistribución. El 4 de septiembre, se aprueba la abolición de la libertad ilimitada de comercio de los bienes de primera necesidad. Al cabo de una semana y hasta el 10 de octubre, la ley del *maximum* se extiende a todosa los productos de primera necesidad y se crea una comisión gestionada por Goujon, Raisson y Brunet, y Babeuf como secretario, para gestionar las políticas de subsistencia (Gauthier, 1992: 109).

Tras la caída de Robespierre y sus colaboradores el 9 de termidor (27 de julio de 1794), el signo de la legislación agraria de la Convención cambió radicalmente: los decretos del ventoso quedaron sin aplicar, se anuló la venta de los bienes nacionales en pequeños lotes y se impidió la compra de los mismos por parte de campesinos pobres asociados para comprarlos. Se organizó la transferencia de las tierras a los sectores más adinerados de la población, muchas veces ajenos a la comunidad y a las zonas de compra.

Como señala Florence Gauthier (2014: 68), la Convención termidoriana impulsada por la nueva hegemonía girondina y la presión de los monárquicos, emprende un programa decididamente

antijacobino y la vuelta a una agenda económica de corte liberal. El 24 de diciembre de 1794 se reestablece la libertad económica y el derecho de propiedad ilimitado. El 22 de agosto de 1795 se aprueba la nueva Constitución termidoriana que reintroduce el sufragio censitario rompiendo así con la filosofía derecho natural revolucionario. El 26 de octubre se suprime la Convención Nacional y se crea el nuevo Directorio. Éste sustituye el signo defensivo de la guerra y la transforma en una guerra de conquista. El 10 de mayo de 1796, Babeuf y los seguidores de su *conspiración de los iguales* son arrestados y sentenciados a muerte en mayo de 1797. Desde el punto de vista material y política la victoria de los jacobinos y los sans-culottes tuvo un alcance muy limitado puesto que el derecho al voto y el control de los precios fueron suprimidos antes de terminar el año 1795. Sin embargo, añade el historiador, todos los avances del año 1793 dejaron una profunda huella en la historia (Rudé, 1995: 108-9).

Por su parte, los campesinos se habrían refugiado en la defensa de los bienes comunales y en muchas regiones transformaron su oposición al curso de las cosas en hospitalidad hacia la República, refugiándose de nuevo en la religión, en algunas zonas resistiéndose al reclutamiento y apoyando algunas formas de bandidaje. Vivían en un mundo de desigualdad y de libertad ilimitada para los poderosos para hacer con las tierras y las subsistencias aquello que les viniera en gana. La concepción de la propiedad de gran parte del campesinado no era la propia de la nueva burguesía agraria, que fue la gran triunfadora del proceso. Los caminos de la revolución y del campesinado tomaron rumbos diferentes. En otras palabras, termidor representa la ruptura con la filosofía de la revolución, es decir, la doctrina de los derechos naturales del hombre y del ciudadano fundada sobre una nueva teoría política que representa un giro dentro la historia. Sepone fin así a la “Revolución de los derechos naturales del hombre y el ciudadano” (Gauthier, 2014: 68).

4.2.6. Conclusiones

La Revolución francesa suele identificarse como el fenómeno histórico que marca el fin del orden feudal y con ella la emergencia del Tercer estado, esto es, la aparición de las clases burguesas no estrictamente nobiliarias ni eclesiásticas. Si bien esta afirmación es cierta, lo que hemos puesto de manifiesto en este apartado es que el periodo de 1789 a 1793 representa también, y sobre todo, la escisión del Tercer y del Cuarto estado y la puesta en práctica del programa político-económico de este último. Lo que hemos tratado de mostrar en este apartado es, además, que este periodo histórico representa también la escisión y la consolidación de dos distintas filosofías de los derechos humanos y, con ellas, de dos teorías de los derechos de propiedad.

Para entender ambas filosofías y ambas concepciones de la propiedad, así como las principales diferencias entre las mismas, primero de todo debe tenerse en cuenta las condiciones y el contexto histórico en el que se enmarca nuestro análisis. En este sentido, este apartado señaló que la distribución de la propiedad en Francia después de 1789 alcanza una cuota absolutamente asimétrica. La Revolución habría roto el yugo feudal, pero no el aristocrático de unos pocos propietarios. Lo que en apariencia debía representar 1789 en cuanto a la liberación y la emancipación de todo el pueblo llano francés, comportó en verdad la instauración de un régimen político, jurídico y económico que seguiría actuando de cortafuegos al despliegue de la

libertad republicana para la amplia mayoría de la población. La división de la sociedad civil entre ciudadanos activos y pasivos, la libertad ilimitada de comercio de grano, la defensa del derecho “sagrado e inviolable” de la propiedad privada o la aplicación de la *Ley Marcial* y la *Ley Chapelier* representaban, para el *menu peuple*, la consecución de una libertad que tenía más de formal que de sustantivo, tal como se definió en la primera parte de esta investigación.

Ese escenario tuvo mucho que ver con las diferentes concepciones de los derechos humanos (particularmente de los derechos de propiedad) que se hallaban en disputa a finales del siglo XVIII. La confrontación de la filosofía de los derechos naturales universales con la filosofía proto-liberal, esclavista y aristocrática, fue lo que, en palabras de Florence Gauthier, marcó el desarrollo de la misma Revolución desde 1789 hasta 1795. Desde mediados de siglo, en Francia se hallaba en pleno desarrollo un proceso de politización, de autodefensa y de autorganización de las clases populares al que llamamos el programa de la economía política popular. A partir de junio de 1793, la culminación y la implementación institucional de este programa sería llevada a cabo por el partido de la Montaña, y particularmente por Robespierre y sus compañeros jacobinos, quienes mediante la radicalización de la reforma agraria iniciada en 1789 y la promulgación de una nueva Declaración de derechos y una nueva Constitución, trataron de instaurar un régimen radicalmente democrático. De lo que se trató fue de dotar, a toda la población desposeída, semi-dependiente y trabajadora en general, las condiciones materiales necesarias para hacer efectivos los nuevos derechos conchados por la Revolución: la igualdad y libertad, y también la fraternidad.

Lo que examinamos fue este enfrentamiento, este proceso revolucionario, a través de la figura de Maximilien Robespierre, acaso el más destacado exponente del iusnaturalismo democrático en revolución. Su obra intelectual y política embragó directamente con las demandas que el bloque plebeyo había ido acumulando en las últimas décadas: defensa del derecho de subsistencia, restitución de los comunes usurpados desde 1760 por el *triage*, protección de la pequeña propiedad privada y de los mercados de abastecimiento locales. Era pues un programa frontamente opuesto al despliegamiento de los mercados mayoristas, rentistas y especulativos impulsado por el Tercer estado y las burguesías urbanas. La presión de los intereses aristocráticos antes y después de 1789, había traído una oligopolización económica y medidas liberalizadoras sobre el comercio y la propiedad. Las clases campesinas, cerca el 90% de la población, fueron las que más aquejaron los efectos de esas políticas: el aumento inusitado de los precios por el acaparamiento de los grandes terratenientes y comerciantes, el desavastecimiento y las carestías y las “hambrunas artificiales”.

Esa situación sirvió de resorte para el estallido de la *Grande Peur*, la primera *jacquerie*, que debería repetirse hasta siete veces más hasta agosto de 1793 con la destrucción de castillos y la quema de títulos feudales. Y señalamos que para comprender ese proceso histórico, es preciso reparar en el rol que jugó la filosofía de los derechos humanos. Como hemos visto en el segundo subapartado, durante el periodo de 1789 a 1795, el debate político se fundó sobre el papel que debía desempeñar el derecho natural como eje vertebrador de la nueva sociedad. La centralidad de esta filosofía se debe a que la “liberación” de las tierras del orden feudal, la política fisiócrata primero y luego la libertad ilimitada de comercio, requerían de nuevos marcos normativos que justificaran la “sacralidad” del “derecho natural” a la propiedad privada.

Un nuevo modo de adquisición, de tenencia y de explotación de la propiedad nació en 1789

y se consolidaba en 1791. ¿Cómo encajó ese nuevo régimen de propiedad en la filosofía de los derechos naturales? ¿Mediante qué razonamientos filosóficos se codificó jurídicamente la nueva institución de la propiedad y la economía política de la última década del siglo XVIII? Junio de 1793 supuso la radicalización democrática de ese debate con el intento de aplicar un programa político que promoviera los intereses de las grandes mayorías de la población. Esta es la razón por la cual hemos identificado el periodo de verano de 1793 a finales de 1795 como el triunfo y la muerte del derecho natural. La Declaración de derechos de 1789 establecía que el “objetivo de toda asociación política es la preservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”, que pueden resumirse en “el derecho a la libertad, a la propiedad, a la seguridad y a la resistencia frente la opresión”. Con ello se consagraba el derecho a la propiedad como un derecho natural. En efecto, el artículo XVII establecía que la propiedad era un “derecho inviolable y sagrado del que nadie puede ser privado”.

En el periodo girondino se empleará el derecho natural para codificar un supuesto derecho (natural) a la propiedad privada de bienes externos materiales. A su vez, esta concepción estaba contenida dentro de una idea del derecho individual no-igualitario que reducía la igualdad del derecho a la libre concurrencia. Indicamos que, de este modo, tanto los fisiócratas de Turgot, Quesnay, y Lemercier de la Rivière, como luego los proto-liberales de Dupon de Nemours, Brissot y Condorcet, pretendieron imponer el derecho exclusivo de propiedad a una sociedad que no lo conocía como tal. De hecho, según nos contó Gauthier (2013b: 78-80), lo que todos ellos trataron de hacer fue convertir el “derecho natural” en la “ley natural”. Eso es lo que representa la Constitución de 1791. La filosofía defendida por la Gironda mostraba así una visión aséptica respecto del poder económico y sus efectos en la sociedad. Por eso, tal como hemos indicado, esa filosofía contradecía el primer artículo de la misma Declaración de Derechos del hombre y el Ciudadano de 1789: “los hombres nacen y mueren libres e iguales en derechos”.

Robespierre, junto a Saint Just y a Marat, será el encargado de criticar esa contradicción y la escisión que la misma implicaba respecto la tradición salmantina de los derechos naturales universales y el derecho de propiedad exclusiva e ilimitada sobre bienes materiales. Para las clases populares en general y para Robespierre en particular, los valores contenidos en la Declaración de 1789 transcriben esa idea de la propiedad como el derecho sobre un bien o recurso material externo, así como su supuesta naturaleza exclusiva e individualista. En verdad, defendió Robespierre, los derechos naturales son propiedad del hombre en la medida en que éste forma parte del género humano. En otras palabras, el derecho natural sólo cobra sentido cuando se vincula con el conjunto del género humano, representando así lo que entendimos como la “humanidad de la misma humanidad”.

Este fue el marco conceptual del propietarismo iusnaturalista del republicanismo jeffersoniano, y como tratamos de mostrar, fue también el del jacobinismo robespierrista. Salvando las diferencias entre ambos, esta forma de razonar está más o menos presente en todos los escritos de Robespierre, empezando por el célebre discurso sobre la subsistencia. Como veremos en la tercera parte de la investigación, este es el mismo concepto de derecho que le llevará a defender un régimen democrático radical. Puesto que la propiedad material común de un pueblo se refiere a los bienes necesarios para su autopreservación y para la subsistencia de todos y cada uno de

sus miembros, de aquí que el gobierno de estos recursos deba obedecer el mismo principio de universalidad: que todos y cada uno de los miembros del soberano se someta a la ley que en igualdad y libertad han decidido darse a ellos mismos. Pero no adelantemos contenido.

Lo que particularmente vimos en este segundo subapartado fue que con la Revolución francesa estalla una la contradicción entre dos visiones del derecho natural. La Constitución de 1791 agudizará el conflicto, pues los sectores populares la antienden como una flagrante violación de los principios de igualdad y de libertad de la Declaración de 1789, y en especial, del derecho natural universal a la libertad y la subsistencia. La libertad económica se contraponen a la libertad política y rompe así con la filosofía del derecho natural de raíces salmantinas. Por eso Robespierre denunciará que “toda ley que viole los derechos imprescriptibles del hombre es esencialmente injusta y tiránica: no es, de ningún modo, una ley”

La Constitución de 1791 evidenciaba también la pugna entre dos conceptos de libertad. Eso ocurrió tanto en el plano conceptual y formal como en el político-positivo, por ejemplo, mediante la instauración del sufragio censitario, el mantenimiento de la esclavitud colonial bajo la justificación iusnatural, o imponiendo la *Ley Marcial* para reprimir. Como vimos en el tercer subapartado, en Francia la presencia de los autores clásicos grecolatinos era muy presente y, como en Norte América, los sectores jacobinos temían la oligarquización y la plutocratización de sus repúblicas como había pasado en el caso de la Roma tardorepublicana e imperial. Para los jacobinos de ambos lados del Atlántico, la clientelización y la institucionalización del patronazgo entre libres suponía la muerte de la civitas republicana, y con ella, de la misma República. Por eso Robespierre y sus compañeros de partido defendieron siempre que para salvar la República, había que universalizar el derecho a la existencia –el acceso a propiedad. Por ello señalamos que el programa político jacobino no puede entenderse como el derecho natural sin más, sino como la traducción y la interpretación jurídico-democrática del mismo. Por eso mismo Robespierre criticaría que la garantía isonómica o formal, no es condición suficiente para asegurar el derecho natural a la existencia.

“La vida es la primera de todas las leyes sociales”. Por eso, la vida no es una “propiedad natural” que el individuo pueda alienar a su antojo. Lo mismo ocurre con el concepto de la libertad; es un derecho constitutivo del propio ciudadano y por ello no es una propiedad alienable. El programa jacobino, dijimos, debe ser interpretado como como un intento por desmercantilizar las propiedades fundamentales del ser humano: su libertad, vida y sus medios de subsistencia. Sus derechos constitutivos, en definitiva. Lo que en particular examinamos del iusnaturalismo robespierrista fue la innovación que eso supuso respecto de la tradición del derecho natural y que, a su vez, diferenciaría la francesa de otras experiencias republicanas como la norteamericana. En Francia, el derecho natural a la subsistencia se elevó a primer punto del programa de la economía política popular practicada por el *menu peuple* y defendida por Robespierre en la Convención. “Los ciudadanos franceses”, defendía el de Arras, “lo son por la naturaleza de las cosas y por los principios primeros del derecho de las gentes. Los derechos unidos a este título no dependen ni de la fortuna que cada uno de ellos posea, ni de la cantidad del impuesto a la que estén sometidos”

El derecho a la existencia se entiende como la propiedad de que disfruta todo miembro del género humano y que es prioritario a cualquier otro tipo de derechos civiles (incluyendo el de

propiedad). La contradicción entre el programa de la Gironda y el de Robespierre es ahora todavía más evidente si cabe: o bien se reconoce el derecho natural a la propiedad privada de bienes materiales externos como el principio rector que rige la sociedad, o bien se prioriza el derecho natural a la existencia como el axioma fundamental para ello. Los jacobinos robespierristas empleaban también las cláusulas lockeanas antiacumulatorias y antialienacionistas sobre la propiedad, del mismo como usarían la cláusula lockeana, y salmantina, de la defensa el derecho natural de autopreservación, con el empleo de la fuerza si es necesario. Como en para los norteamericanos, este principio sería empleado por los jacobinos para justificar la revolución de 1789 y, muy especialmente, la de 1793.

En el cuarto subapartado, vimos la herencia recibida por Robespierre de la obra de Mably de Locke, y también de Montesquieu y Rousseau. El jacobino defendía que las leyes podían y debían asegurar la felicidad pública, que el derecho era sagrado y que los derechos civiles relevaban a los derechos naturales en la medida en que eran su propia traducción o adaptación a los códigos jurídicos. Por su lado, Montesquieu creía que los beneficios y monopolios del gran comerciante solían decaer en una suerte de despotismo, mientras que Rousseau veía la distribución de los recursos y las propiedades como el origen de la desigualdad entre los hombres. Por eso postulaba la máxima de que nadie fuera tan pobre como para tenerse que vender a otro, ni que otro fuera tan rico como para poder comprarlo. Sin embargo, los autores renacentistas como ellos dos, no emplearían nunca la filosofía del derecho natural en sus razonamientos. La teoría iusnaturalista y de la “ley natural” de raíz paulina había eclipsado la interpretación más democrática y emancipatoria del derecho natural. Además, las ciudades-estado de las repúblicas comerciales e independientes de los renacentistas no podían compararse con la Francia tardofeudal ni con la Norte América colonial. Por ello, sus preocupaciones fueron distintas, conectando más directamente con los debates del republicanismo clásico, como el control y el equilibrio de poderes, la forma de las repúblicas, su naturaleza democrática, aristocrática o en forma de *politeia* mixta, etc.

Pero para Robespierre, el derecho natural sí fue fundamental. Aunque, como hemos señalado, éste debiera traducirse en leyes positivas, lo cierto es que los principios iusnaturalistas conforman el núcleo del pensamiento del revolucionario. “La libertad”, sentencia “es el poder que es propio del hombre de ejercer, a su libre arbitrio todas sus facultades. Ella tiene la justicia como norma, los derechos del otro como límites, y la ley como salvaguarda”. Señalamos en este subapartado que la perspectiva iusnaturalista del de Arras se encuentra totalmente imbuída por la obra de Mably, en especial. Mably diferenció entre los derechos naturales en propiedad de los seres humanos del derecho positivo y civil de propiedad. Para Mably, la aparición de la propiedad privada de la tierra había roto el equilibrio natural de las sociedades precedentes, y, como vimos en el caso de los revolucionarios norteamericanos, el argumentario lockeano servirá a Mably para justificar el derecho de revolución para preservar el derecho natural a la subsistencia. Su obra denunciaba la nociva contradicción entre la libertad política y la libertad económica pretendidamente de origen natural. Como vimos en este subapartado, la perspectiva de Mably, particularmente su crítica a los fisiócratas y economistas y su análisis sobre el comercio del grano, suponen un aporte fundamental en la idea de la “economía moral” de Robespierre y los jacobinos.

Por todo ello, en el quinto subapartado defendimos que Robespierre puede entenderse como el gran filósofo del iusnaturalismo de la Revolución, pues fusiona esta tradición de pensamiento con las exigencias filosóficas y políticas que planteaba el mismo proceso revolucionario. Como la soberanía natural reside en todos y cada uno de nosotros por igual, defenderá el incorruptible, la distinción entre ciudadanos activos y pasivo debe ser una medida anticonstitucional y antisocial. Este es el contenido de su discurso del Marco de Plata, en que critica a los girondinos por sacralizar la propiedad y por “no haber dicho nada” sobre los medios de subsistencia (los derechos sagrados). “Han pretendido que sólo los propietarios eran dignos del título de ciudadano”, denunciaba allí. De nuevo, Robespierre criticará que se empleara la idea de propiedad de una forma fraudulenta al aplicarla sólo sobre los bienes y recursos materiales. En realidad, defenderá el jacobino, la propiedad se refiere a los derechos naturales e imprescriptibles de los hombres (su autopropiedad, su libertad, su independencia y su soberanía).

Como vimos en el caso norteamericano, el marco conceptual del republicanismo iusnaturalista y revolucionario de finales del siglo XVIII comprende el derecho natural a la propiedad en tres sentidos distintos. Primero, como la propiedad individual de cada sujeto sobre sí mismo, esto es, la propiedad de su persona, su vida, su libertad y su soberanía. Como señalará Saint Just, esta soberanía debe entenderse como el derecho de propiedad “indivisible e inalienable” tanto del individuo como del pueblo entero. El segundo tipo de propiedad se refiere a la propiedad pública y común de todo el pueblo, de todo el soberano. Eso incluye tanto sus leyes y constituciones que deben ser la expresión de la voluntad general, como sus bienes materiales.

Lo particular de esta perspectiva republicana es que entendió siempre que el acto privado de apropiación de esa propiedad pública y común (y su codificación jurídica, su resultados distributivos, etc.), no es tanto el resultado espontáneo o azaroso de la mera concurrencia social, sino más bien el resultado de un acuerdo de cesión fiduciaria entre un principal soberano único –el pueblo–, con sus respectivos agentes particulares –individuos privados– o institucionales –el mismo Estado, por ejemplo, o las empresas privadas–. Existe un tercer derecho de propiedad que cada individuo posee sobre aquellos bienes externos materiales que les sean necesarios para cumplimentar el primer derecho natural; su existencia. Este es un derecho al que llamamos de apropiación y que, justamente por ello, se encuentra siempre limitada por el respeto de los mismos derechos de los otros, y de los dos tipos de propiedades precedentes. “todo cuanto resulte indispensable para conservarla [la propia vida] es propiedad común de la sociedad entera; tan sólo el excedente puede ser propiedad individual, y puede ser abandonado a la industria de los comerciantes. Toda especulación que mercantil que hago a expensas de la vida de mis semejantes no es tráfico, es bandidaje y fratricidio”.

Para Robespierre existe pues una jerarquía en el derecho. Como señalamos, el derecho de existencia (a disfrutar de aquello necesario para subsistir) es el primero de todos. Esa fue también la primera de las exigencias populares. “El primer objetivo de la sociedad es mantener los derechos imprescriptibles del hombre”, y el primero de ellos añadirá, es el derecho a la existencia. “La primera ley social es pues la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todos los demás están subordinados a este”. Las propiedades y las posesiones no son, pues, el objetivo de la soberanía, sino que ésta se sirve de ambas para poder florecer. Robespierre

integró esas demandas populares y las convirtió en la piedra angular de su filosofía y su programa político. Por eso señalamos que en la obra de Robespierre encontramos de nuevo las mismas cláusulas lockeanas antiacumulatorias y antialienacionistas.

En el primer caso, se restringe la capacidad de acumulación puesto que ésta no puede contradecir el derecho natural de la existencia de los desposeídos. Por eso declara el acaparamiento como un crimen capital. En relación con el principio antialienacionista, Robespierre aboga por restringir la libertad “ilimitada” de comercio, pues los bienes necesarios para la subsistencia no pueden ser enajenados como el resto de mercancías. Por eso aprueba la ley del *Maximum* sobre los productos de primera necesidad. Sólo el excedente después de asegurar el derecho a la existencia, puede ser entregado al mercado para generar beneficios legítimos. Por eso Robespierre no fue nunca hostil a la propiedad privada ni acaso a su mercantilización, sino que trató de apoyar la pequeña propiedad privada fundada en el propio trabajo. Ese era el mismo ideal que el del republicanismo clásico, esto es, la libre asociación del pequeño productor libre e independiente. El conjunto de esos principios normativos y de todas esas medidas conforma lo que definimos como la economía política popular.

Tercer Capítulo

Democracia y autogobierno: el espacio de la libertad republicana

El concepto de la democracia es, con toda probabilidad, una de las ideas políticas más antiguas y polisémicas que conocemos. De hecho, se puede afirmar que entre todos los acontecimientos históricos, el más fundamental es el del ascenso de la democracia. “Esto no implica que otros acontecimientos sean menos importantes”, advierte Amartya Sen, “pero creo que en un futuro [...] no habrá duda en aceptar la primacía de la emergencia de la democracia, que ha constituido, de manera muy notable, la única forma aceptable de gobierno” (Sen, 2009: 56). Por democracia entendió todo el pensamiento clásico y buena parte de la tradición socialista moderna, lo mismo que entendieron sus precursores en la Atenas clásica, a saber, el gobierno de clase en el que los muchos pobres, siendo libres, gobiernan.

En efecto, dirá Aristóteles, hablamos de una democracia “cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía”, y por el contrario, hablamos de oligarquía “cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos” (*Pol.*, 1290b). Una soberanía –cabría añadir– ejercida mediante el control del aparato y los recursos del Estado para defender políticamente los intereses económicos y sociales particulares de estas clases. Por eso, la democracia y la lucha de clases son dos conceptos inextricables el uno del otro (Rosenberg, 2006). “Hay democracia cuando son los soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres” (*Pol.*, 1279b). Pero repárese en que cuando el filósofo aborda el estudio sobre el régimen de la democracia cual forma de gobierno, observa que “el verdadero demócrata ha de procurar que el pueblo no sea demasiado

pobre, porque esta es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, es preciso discurrir los medios para dar al pueblo una posición acomodada permanente” (*Pol.*, 1320a.). Una vez más es Aristóteles quien mejor expresa este carácter de clase del régimen democrático. Una tipo de concepción, huelga decirlo, compartida por todo el pensamiento de raíz clásico.

Vista desde la perspectiva histórica, la democracia se entiende como un insólito régimen político cuyo poder detentan las clases trabajadoras asalariadas, los artesanos, los pequeños comerciantes, así como los trabajadores y pequeños propietarios agrícolas. En resumen, junto a Aristóteles, Marx y la tradición de pensamiento de ascendencia clásica, la democracia es el gobierno de aquellos que viven de sus manos (*autourgoi*). Cabe advertir que el criterio histórico de discriminación entre los (más) ricos y los (más) pobres –y los respectivos proyectos políticos que encarnan– se encuentra siempre en relación con sus condiciones políticas y sociales contingentes. Así pues, hay casos en los cuales “los más pobres eran tan sólo los proletarios, hay otros en los que la designación incluye también a las clases medias, Por otra parte”, como puntualiza Rosenberg (2006: 45), “unas veces los más ricos eran sólo los latifundistas, otras veces se incluía también a los agricultores medios o a los artesanos de una cierta importancia”.

Independientemente de cuáles fueran los colectivos que componían las clases pobres en cada momento histórico, lo que la democracia significó siempre fue el rescate de la condición de subalteridad de los que no poseían otros recursos que su capacidad de producción, su fuerza de trabajo, para sobrevivir “a los que los gobiernos de los linajes –las aristocracias– y los gobiernos basados en la riqueza –las plutocracias– habían encerrado en el *bios posetikos* y en una privacidad apolítica y sometida. A ellos [la democracia] les dio las herramientas –los plenos derechos políticos– para acceder al *bios praktios*” (De Francisco, 2003a: 31). Desde este punto de vista, a todos quienes el discurso histórico dominante siempre denostó demofóticamente como el *faulos*, la *plebe*, la *mob* o simplemente la *chusma*, la democracia les hizo libres –les libró de las interferencias arbitrarias de las clases ricas y nobles– para vivir como quisieran sin temor a hallarse empujados a someterse a relaciones de dominación, así como también para poder decidir sobre su destino colectivo. Esta es la esencia política de la democracia, la misma esencia que la de la histórica tradición socialista democrática (Domènech, 2005). Así, “a través de inciertos, sobreponiéndose a frecuentes fracasos, asomando con timidez o vigorosamente reinstaurada –aunque, a la postre, siempre vencida– la democracia llega hasta el mundo moderno, y su presencia (o su latencia), la esperanza que despierta (o la amenaza que esconde) –depende de la óptica de clase desde la que se mire–, la acaban marcando” (De Francisco, *Ibid.*).

Por ello, cabe entender la categoría de la clase social, no como una categoría económica estática, sino como una realidad que se organiza y toma forma a partir de la lucha política concreta y situada de cada momento. Esta es la perspectiva que adoptaron otros autores, como por ejemplo, E. P. Thompson y su “economía moral” (1979, 1995) o Gramsci y su “bloque social”. Y es que, de un modo algo genérico, puede afirmarse que la tradición política que encarna la democracia se identifica con aquella que siempre ha tratado de constituir grandes alianzas entre todos los estratos o sectores sociales no puramente aristocráticos o plutocráticos, que históricamente siempre han sido la mayoría. La democracia entendida como una categoría de análisis o como un principio político formal, no ha existido nunca en la vida real. Al contrario, la

democracia fue siempre un movimiento político heterogéneo apoyado por determinadas fuerzas políticas y clases sociales en la defensa de determinados fines. Un Estado democrático es, por tanto, “un Estado en el que el movimiento democrático detenta el poder”. (Rosenberg, 2006: 16).

La democracia no es un simple conjunto de reglas o mecanismos de participación y de organización del poder político más o menos institucionalizados, sino más bien un movimiento heterogéneamente organizado, con proyección social e histórica que posee una cierta conciencia de pertenecer a una tradición de lucha. El concepto de democracia que aquí empleamos, pues, tiene que ver menos con la política como ciencia y más con la política entendida como praxis (Miras, 2016: 15-25). Desde esta perspectiva clásica, la democracia y las libertades republicanas a ella aparejadas, no son meros procedimientos, reglas formales o dispositivos instrumentales. Es, ante todo, el conjunto de movimientos y dinámicas sociales que disponen las condiciones políticas e institucionales necesarias para constituir la propia ciudadanía. La democracia es, en otras palabras, el elemento constitutivo del propio sujeto político, de la ciudadanía.

Por eso, desde la tradición republicana, las libertades políticas y civiles no fueron nunca concebidas como simples medios para posibilitar la libertad privada y el uso de recursos materiales. Sino más bien como bienes políticos en sí mismos, cuyo ejercicio debía garantizar el desarrollo de la libre individualidad y de la constitución del cuerpo político al mismo tiempo. De un modo parecido a como lo relata Tucídides en su *Discurso fúnebre de Pericles*, para los griegos, la política misma constituye la actividad medular que, en el desarrollo y la realización de todo ciudadano, así como en el ejercicio de la libertad pública, constituye un bien común en sí mismo¹. Este marco conceptual republicano, su sociología y su economía política, hecha sus raíces en la Atenas clásica, del mismo modo cómo lo hará el concepto de democracia entendida como el gobierno de los pobres libres (*thétes*), del pueblo llano. Como veremos, esta idea de la democracia clásica, arranca con el gobierno y las reformas de Solón de inicios del siglo V a.n.E.

Por ahora simplemente cabe destacar que en el seno de la tradición republicana siempre se dio una particular relación coyunturalmente troquelada entre la institución de la propiedad (su grado de distribución o de concentración, los derechos a ella asociados, los modos de apropiación, etc.), la condición de la libertad (su grado de exclusividad: qué sectores sociales la disfrutaban y cuales no), y el estatus de la virtud (qué tipo de individuos se encuentran cognitiva y socialmente habilitado para ejercerla). Huelga decir, que esta relación entre la propiedad, la libertad y la virtud, no sólo se inscribe en el plano epistémico o filosófico del republicanismo, sino sobre todo en el ontológico y positivo, esto es, en la promoción de ciertos diseños institucionales y sistemas de gobierno que puedan darle forma. Es pues la yuxtaposición de estos tres conceptos (tanto en el ámbito filosófico como en el político-positivo) la que, en la práctica política de un gobierno particular, configura el carácter más o menos democrático del mismo. Por ello, en lo que sigue trataremos de dar forma al análisis de esta triada –propiedad, libertad y virtud– desde ambas perspectivas, la conceptual o filosófica y la empírica o positiva, para de este modo hacernos una idea de la concepción de la democracia que sostenían tanto Thomas Jefferson como Maximilien Robespierre, así como de las medidas políticas que ambos impulsaron para tratar de darle forma.

1 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (1999, II, 35-46).

1. La economía política republicana como autogobierno

1.1. Autogobierno y participación política en la experiencia de la democracia clásica

En el primer capítulo de este apartado se comentó que el exigente ideal de la libertad republicana como no dominación debe entenderse cual antítesis a la condición de la esclavitud o la servidumbre. A diferencia del *liber*, sentenciaba Aristóteles, el siervo es el individuo que vive de acuerdo a los dictados de un tercero, su señor o dueño, a cuya voluntad potencialmente despótica se encuentra sometido, ya que “el vivir como se quiere [...] es el resultado de la libertad, puesto que lo propio del esclavo es vivir como no quiere” (*Pol.*, 1317b). El siervo no dispone de auto jurisdicción, desde el punto de vista jurídico y civil es un *alieni iuris* en situación de *potestate domini* de su amo o señor.

El concepto de la esclavitud fue central en la cultura y la política romana inicialmente discutido en primer libro del Código Justiniano del Digesto bajo el apartado de *De statu hominis*, donde se establece que la fundamental distinción en la ley de gentes o *ius gentium*, es entre aquellos que son libres y aquellos que son esclavos (*Inst.*: I. 5. 3). Tal como se señaló, el concepto de la libertad republicana se define allí por oposición a la condición del esclavo, esto es, “aquél quien, contra natura, es creado en la propiedad de alguien más” (*Inst.*: I. 5. 4). Por ello, abordar el concepto de la servitud, requiere abordar reparara en la codificación del *ius gentium* y en la categorización jurídica entre aquellos considerados *sui iuris* y los *alieni iuris*, esto es, lo que no gozan de soberanía ni potestad jurídica propia (*Inst.*: I. 6).

Según estos códigos, el esclavo es alguien cuya falta de libertad deriva del hecho de hallarse sujeto a la jurisdicción de otro (*alieno iuri subjectae sunt*) y se encuentra consecuentemente, a merced del poder y la voluntad de un tercero. Lo interesante aquí, es que este siervo, aunque disponga de su propia voluntad, siempre permanece inveteradamente bajo el *potestate domini* de su amo (*Inst.*: I. 6. 2). Según el Código Justiniano, pues, existe una correspondencia entre la figura del siervo y su condición de sujeto dominado, justamente por el hecho de hallarse en una situación social en la que podía ser fácilmente interferido de un modo arbitrario, sin su consentimiento, por parte de su amo, señor o patrón². Por el contrario, el individuo libre republicano es libre justamente por no depender de otro para vivir. De aquí la importancia instrumental de la propiedad para el pensamiento republicano. El acceso a propiedad, entendida como independencia material, garantiza la independencia civil del individuo³. Consecuentemente, sólo la libertad de un individuo entendida

2 Recuérdese que de acuerdo a la concepción republicana basta con “poder” ser interferido arbitrariamente para perder la condición de libre. La definición de libertad que manejamos no es pues coyuntural, sino contextual. No nos fijamos —sólo— en la situación disposicional del individuo (si se encuentra, o no, interferido arbitrariamente). Nos fijamos más bien en si el individuo se encuentra en una situación social que le prevenga o no de que “pueda ser interferido”.

3 Repárese aquí que no estamos tratando cualquier tipo de propiedad. En efecto, dirá Domènech (2004: 42-3): “Ni el mundo antiguo mediterráneo republicano, ni los revolucionarios republicanos norteamericanos y franceses de finales del XVIII, habrían admitido nunca la ficción jurídica de que la ‘propiedad’ de la fuerza de trabajo fuera una

como su garantía de independencia material, le posibilita la práctica (y la virtud) del auto gobierno o de auto-regirse de acuerdo a la ley que más conveniente considere darse.

Se apuntó también que, a diferencia de la tradición liberal y su carácter eminentemente formalista, la ley que gobierna el *sui iuris* no debe considerarse como un límite externo o exógenamente impuesto que interfiera –negativamente– en la libertad personal del sujeto, sino que dicha ley es, en verdad, la expresión de su propia condición de ciudadanía⁴. Por esto insistirá muy agudamente Cicerón en su *República* (1986) en que “los hombres libres hacen libremente lo que las leyes les obligan a hacer” (*Rep.*, I. II. 3). Desde esta perspectiva, las leyes positivas y, por extensión, el régimen político que las agrupa, no pueden ser etiquetadas como meras “interferencias” o “constricciones” sobre la libertad personal. Las leyes que se auto impone un cuerpo político de ciudadanos libres (a las que “libremente se auto-obliga”, diría Cicerón) representan su *ius civile* colectivo que, del mismo modo, presupone y protege su misma condición de ciudadanos libres. En un sentido republicano fuerte, pues, no cabe hablar de libertad –ni acaso de servidumbre– antes del acuerdo o del pacto social o civil. Dicho de otro modo, en ausencia de una sociedad civil políticamente regimentada no tiene sentido hablar de libertad, ni personal ni colectiva, en estos términos. Y es que la condición de la libertad, del mismo modo que la de servidumbre, presupone siempre una relación social iuscivil –simétrica y recíproca en el primer caso, asimétrica y de dominación en el segundo– políticamente sancionada entre varios individuos.

Como se mostrará un poco más adelante, la situación socio-jurídica de los *alieni iuris* experimentó profundas transformaciones a lo largo del desarrollo de la República romana y del periodo imperial. Por lo pronto, la Roma republicana y la imperial nunca conocieron la experiencia democrática plebeya ateniense, entre otros motivos, porque su concepción de la ciudadanía también habría sufrido sendas transformaciones. En Roma el significado semántico y el alcance jurídico real de la condición del *sui iuris* se agotaba en el *pater familias*, el *dominus*. Sólo el cabeza de familia barón propietario libre se hallaba habilitado jurídicamente para sancionar acuerdos o contratos legal o civilmente vinculantes. Los individuos que de él dependían y se encontraban sometidos a su gobierno, eran considerados individuos de derecho ajeno o *alieni iuris*, y por eso carecían de personalidad jurídica propia para ejercer contratos civil y políticamente vinculantes, entre ellos, el ejercicio del autogobierno (Domènech, 2004: 113).

En la República romana los sujetos de derecho ajeno, los “alienados” de que hablaba un Marx sabedor de la cultura jurídica romana, abarcaban a la inmensa mayoría de la población. Esclavos

propiedad de verdad, capaz de dar independencia, existencia social autónoma y separada -libre- a quien la poseyera. La *locatio conductio operarum*, el contrato asalariado de servicios, fue siempre visto por los antiguos como un contrato de esclavitud temporal, indigno de hombres libres. Como un contrato que violaba el rasgo segundo de la personalidad libre [...]. Jefferson, Madison, Kant o Robespierre nunca pensaron de otro modo”.

4 Como vimos anteriormente, capaz de derecho es sólo el *sui iuris*. La tradición iusrepublicana incluye dos tipos de derechos. Primero, los llamados instrumentales, que son la mayoría. Estos pueden alienarse (venderse, comprarse, regalarse). En segundo lugar existen los derechos constitutivos, un núcleo duro de derechos que no pueden ser alienados porque son “constitutivos” de la misma condición de ciudadanía y la misma sociedad civil. La libertad del ciudadano –su ciudadanía– es inalienable. Por eso apuntamos antes que un contrato voluntario de esclavitud entre libres, la compra-venta de la nacionalidad –del pasaporte–, o el negociar con el derecho de sufragio –la venta del voto– son un sinsentido jurídico para el republicanism.

por supuesto, pero también las mujeres, los niños y los extranjeros se hallaban excluidos de la condición de ciudadanía. El *pater familias* romano no sólo gobernaba arbitraria o despóticamente sobre sus esclavos, mujeres y niños, sino también sobre el conjunto de sus *cliens*. Si en un inicio casi todo el conjunto de la plebe conformaba este *cliens*, su paulatina emancipación mediante las presiones del partido democrático de Catilina (108-62 anE), forzaron a que reconocieran su plena ciudadanía hacia finales del siglo I anE. Sin embargo, estos *liberos* emancipados de sus deudas (*tabulae novae*), no fueron más que parcial o precariamente libres en un sentido republicano (Wood, 1995: 218 y ss.) Es cierto que dichas transformaciones terminaron por concederles el estatus jurídico de la ciudadanía romana, pero también que, aún con ello, continuaron conformando *de facto* la clientela de los libres patricios. En el ínterin de ese proceso, estos nuevos libres

manténían con éstos una relación de desigualdad absoluta, el patrono domina, el cliente sirve en cierto modo; por lo cual la clientela tomó la denominación de *potestas*. El cliente romano no era *servus*, cierto, pero no siendo plenamente libre *dependía* de su patrono; para prosperar, para defenderse en los tribunales, para el consejo, para el matrimonio. Perteneciendo a un estado inferior, inmediato a la privación de libertad, el cliente era en la práctica un *numereari inter domesticos*, llevaba, como los esclavos, el nombre de la familia que lo patrocinaba. Seguía siendo *alieni iuris*⁵.

La contraposición entre la figura del *cliens* y la del *patrono* añadió complejidad a la relación clásica entre el *liber* y el *servus* y acarrió importantes repercusiones tanto para el desarrollo de la propia ideología republicana, como para la regimentación político-económica de la misma sociedad romana, así como para las dinámicas de sus conflictos políticos. Es más, pude afirmarse que el advenimiento de la experiencia revolucionaria americana y francesa de finales del siglo XVIII e inicios del XIX tuvo mucho que ver con la pervivencia más o menos latente de estos *cliens* y *patronus* que, por lo menos en la práctica, no habían desaparecido del todo. Tanto en América como en Francia, aquél que se encontrara en relación de dependencia material respecto a otro, fuera este siervo, cliente o ciudadano pasivo, no era libre en sentido republicano fuerte⁶. Sin embargo, la experiencia democrático-plebeya ateniense apenas conoció relaciones sociales de dependencia civil entre ciudadanos libres pobres respecto de los ricos y terratenientes. Esta idea del clientelismo político y económico embraga más directamente con la experiencia de la República romana y su transición hacia el periodo imperial.

De hecho, no es hasta después de las revueltas plebeyas del 287 anE y de las reformas constitucionales prodemocráticas de finales de siglo, que se empieza luego a experimentar una erosión de las formas plebeyas de gobierno republicano, sobre todo, mediante la institucionalización y proliferación de todo tipo de relaciones de clientelismo y patronazgo. Es el enemigo de Cicerón, Catilina, quien mejor describe el ocaso del gobierno republicano y más profundamente repudia las nuevas formas clientelares entre ciudadanos libres promovidas por la penetración de los poderes privados.

5 De Francisco (2003a: 32). Cursivas originales.

6 En latín clásico, *dominium* significa tanto la “propiedad” de un bien o recurso como la “capacidad” para hacer un uso libérrimo del mismo; propiedad –cabe recordar– en la que también estaban incluidos los esclavos.

Pues desde que la república vino a parar en la ley y arbitrio de unos pocos poderosos, [...] todos los demás, honrados y gente de bien, nobles o menos nobles, éramos masa sin influencia ni autoridad, subordinados a unos a los que, si la república estuviese sana, les íbamos a servir de espanto. [...] ¿Hasta cuándo vais a tolerar esto, hombres esforzados? ¿No es preferible morir con arrojo a perder con vilipendio una vida mísera y deshonrosa, siendo en ella el juguete de la altanería ajena?⁷

Catilina sintetizaba sucintamente las ideas fundamentales del pensamiento republicano democrático, las mismas que seguirán nutriendo esta ideología más de dos mil años después. Tal como hemos visto en la primera parte de la investigación, estas ideas pueden resumirse como sigue. a) Que el ejercicio del *dominium* privado representa siempre una potencial amenaza despótica para la jurisdicción del gobierno republicano. b) Que este dominio suele ejercerse por parte de unos pocos poderosos, cuyos facciosos intereses actuaban en detrimento de los de la mayoría, particularmente de aquellos con orígenes humildes. c) Que estos últimos, por carecer de mayores posesiones y recursos materiales, por ser “humildes”, no visten la misma autoridad que los primeros a quienes consecuentemente se encuentran sometidos.

El limitado acceso a recursos materiales de que disponen las clases populares, predispone que la posición social de aquellas se vuelva fácilmente interferible de modo arbitrario por parte de estos pocos poderosos. Esto condena a los primeros a posiciones tanto de *siervo* como de *cliens*. d) Es el gobierno democrático de la República el que confiere poder jurídico y decisional real a esas clases desposeídas. Jurídico porque es mediante la universalización del derecho de ciudadanía, de *isegoría*, que se incluyen mayores sectores del *demos* en la sociedad civil. Confiere también un poder decisional o de negociación real a través del acceso a recursos materiales mediante la redistribución de bienes y recursos, de reformas fiscales y agrarias o mediante medidas como el *misthón*, por ejemplo. Lo interesante de la república democrática no es sólo que refuerce la posición jurídica y material del individuo en cuanto ciudadano libre, sino sobre todo, en cuando sujeto perteneciente a una clase social determinada. e) Que si estos ciudadanos libres se organizan civilmente entorno a una república democrática, pueden “espantar” a esos ciudadanos opulentos, ricos y terratenientes tendencialmente despóticos (ya sean amos o patronos privados en forma de *dominiums*, o agentes públicos en forma de *imperiums*).

Cabe mencionar un último sexto punto en las palabras de Catilina en que resume el núcleo de la filosofía republicana, tanto oligárquica como democrática. Esto es, no existe vida –civil, se entiende aquí– para el ciudadano, si este se ve reducido a una existencia instrumental para otros, si se convierte en un “juguete” en manos ajenas. Al considerar los “instrumentos” necesarios para la vida y la administración de la hacienda, Aristóteles los distinguía en su *Ética a Nicómaco*, entre “animados o inanimados”. Según dicha clasificación, el esclavo no era más que “una posesión animal” o “instrumento animado” en manos su propietario⁸. En resumen,

7 Catilina citado por Salustio en *La conjuración de Catilina* (1997, XX, 9).

8 En línea con la definición de la economía política republicana que vimos en la primera parte de la investigación, el estagirita puntualiza que “no hay amistad respecto de lo inanimado, ni tampoco justicia”. Por eso señalamos que la justicia distributiva es un efecto derivado de una mayor o menor extensión de la libertad republicana. De nuevo, Aristóteles reafirma que “no es posible tenerla [amistad] tampoco con un caballo o con un buey, o con un esclavo en

“todo subordinado” era igualmente considerado como un instrumento en manos ajenas (*Pol.*, 1253b). No fue tanto el republicanismo griego, donde la experiencia democrática había fundado un tipo de relaciones sociales muy particulares, sino en la República tardía y el inicio del Imperio romano, donde esta idea de la pérdida de la libertad civil floreció con más ahínco (De Francisco, 2003a; Wood, 1988).

El republicanismo romano siempre interpretó que esa clientela que se encontraba en relación de dependencia civil respecto su patrón carecía de libertad en un sentido fuerte. De ello se desprende que la clientela no se hallaba facultada para participar en la vida político-civil, puesto que tanto su carácter como su posición social eran fácilmente interferible por terceros más poderosos, convirtiéndose así en sus instrumentos o juguetes, al decir de Catilina. Sin embargo, la situación en que se encontraba la *canaille* francesa y americana prerrevolucionaria era muy distinta entre sí, igual que era muy distinta respecto de la situación de la clientela del mundo antiguo. Debido a la importancia que para la configuración del régimen democrático suponen este tipo de relaciones sociales, valdrá la pena detenerse en ellas un poco más adelante.

Como se mostró hasta aquí, a lo largo de la tradición republicana existió siempre una tensión entre el ideal de la libertad y el régimen de la democracia. Una tensión fundada en la experiencia de la democracia radical ateniense y el impacto que esta supuso en el pensamiento y la obra de la mayoría de autores clásicos. De acuerdo a la concepción antidemocrática aristotélica, en el régimen democrático ateniense, siendo el pueblo el soberano, los dictados de la Asamblea tendían a sobreponerse a la ley. Mientras que en una república quien manda es la ley, decía Aristóteles, en la democracia quien manda es el decreto sancionado por la voluntad facciosa mayoritaria dominante, esto es, la del *demos*. Es por ello que para en una democracia “el pueblo se convierte en monarca, en un déspota” puesto que, donde prevalecen los decretos sobre la ley, “todo está al arbitrio del pueblo” (*Pol.*, 1292a). El gobierno de la democracia, pues, es un gobierno que representa y defiende los intereses facciosos de la mayoría pobre. Para el pensamiento clásico mayoritariamente de corte elitista, la república –la universalidad, la racionalidad y la libertad– se hallarían a un lado. Al otro se encontraría la democracia –la arbitrariedad, el faccionalismo y la tiranía de las mayorías–.

Los fundamentos conceptuales e ideológicos sobre los cuales descansa esta contraposición de regímenes políticos son de primera importancia para los objetivos de esta investigación. En efecto, el prejuicio según el cual los muchos pobres (la *plebs*, la *mob*, la *chusma*, el *petit peuple*, etc.) son incapaces de portar y de ejercer la virtud, por lo menos, la virtud necesaria para el ejercicio de la libertad y del auto gobierno republicano, es ciertamente recurrente en el pensamiento republicano hasta la modernidad. Las exigencias del ideal de la virtud republicana (la prudencia, la excelencia de carácter, la templanza, etc.) no son fáciles de alcanzar. Por ello, la virtud republicana es un

cuanto esclavo, porque no se tiene nada en común con ellos. El esclavo es, en efecto, un instrumento animado, y el instrumento, un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre. Por eso también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común (*Ética.*, 2014, 1161b).

concepto altamente excluyente para el conjunto de los libres, reservada sólo para algunos, ya que “para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con templanza” (*Pol.*, 1319b).

Es en este punto en que se entrecruzan los ideales –aparentemente sólo conceptuales– de la libertad, la virtud y la propiedad, con las exigencias –positivas– de un régimen político como el democrático. Pues bien, cuando la sociología republicana advierte de la virtud como un recurso escaso, y sus exigencias normativas requieren de su conservación o protección allí donde se halle, es entonces cuando la discusión que aquí se trata trasciende el plano meramente filosófico o conceptual, para adentrarse en el ámbito de la ingeniería y el diseño político-institucional. La cuestión con el sistema político democrático es que justamente es el régimen que garantiza la libertad y la independencia plena del *demos*, de los trabajadores asalariados (*bánausoí*), de los pequeños artesanos y mercaderes (*agoraíoi*) y de los jornaleros sin tierras (*thetikón*), cuyos intereses gobiernan “despóticamente” la polis. Este es el temor elitista o conservador desde la antigüedad, a saber, “la posibilidad de que ‘el mundo inferior y terrible’, la ‘gente baja y mala’, pueda llegar a mandar, la posibilidad de la ‘democracia’ en el viejo sentido tradicional del término como gobierno de los libres pobres” (Domènech, 2004: 25).

De acuerdo a este pensamiento republicano elitista, es imposible hallar la virtud republicana en estas mayorías pobres y dependientes, primero en su dimensión interior como la incapacidad de moderación y templanza personales (*eukrateia*); segundo y en consecuencia, en su expresión exterior. Esto es, la incapacidad de estas clases para autogobernarse virtuosamente indica la ausencia de la virtud política y moral necesarias (*politiké aretê*) para ejercer técnicamente ese gobierno (*politiké téchne*). Es por ello que para al pensamiento elitista, las clases pobres, trabajadoras y dependientes no pueden gobernar el conjunto de la polis sin imponer despóticamente sus apetitos y deseos mediante decretos sancionados mayoritariamente en la Asamblea⁹.

Cabe tener en cuenta el desarrollo histórico respecto del despliegue del pensamiento democrático. Las reformas constitucionales de Solón (638-558 anE) en el 594 enE, empujaron hacia un programa reformista en la línea de la “vieja democracia” (Reinhold, 2002: 13) o de la “democracia directa” (Wood, 1988: 34). Sus reformas eliminaron varias formas de dependencia que condenaban a la explotación del campesinado por las clases aristocráticas. Abolieron la servitud por deudas y prohibieron los préstamos a cargo de la libertad (y hasta de la esclavización) del deudor en caso de impago. Así mismo, promulgaron una amplia amnistía de los deudores (*seisachtheia*) aboliendo el estatus de la servidumbre, cuya condición y trabajo se encontraban ligados a las tierras de los terratenientes (*hektemoroí*). En otras palabras, Solón eliminó varias formas de apropiación “extra-económica” ejercidas a través del poder político. El resultado fue la liberación del campesinado de su dependencia y de la explotación extra-económica respecto las clases aristocráticas. Así mismo, contribuyeron a fortalecer la comunidad

9 Repárese en que esta es la razón por la cual, entre todas las democracias posibles, para Aristóteles la mejor era aquella en que el pueblo se componía básicamente del campesinado libre, ya que estas clases, “por no tener mucha fortuna, suelen estar ocupadas y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos y no codician lo ajeno, y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno” (*Pol.*, 1318b).

cívica al extender los derechos y los poderes políticos a expensas de los tradicionales principios de la consanguinidad, la herencia y el nacimiento. Permitieron también el derecho de amparo a los tribunales a cualquier ciudadano, el acceso de los ciudadanos trabajadores sin propiedad (*téthes*) a la Asamblea, la creación del Consejo de los 400 y la limitación del antiguo Consejo aristocrático del *Aeropagus*, reformas, estas últimas, que rompían el monopolio judicial de las clases aristocráticas (De Ste. Croix, 1981: 136 y ss.).

Sus reformas, en definitiva, debilitaron la antigua aristocracia que ahora se veía forzada a formar parte de la comunidad cívico-política junto al resto de ciudadanía y por ello, quedando sujeta a la autoridad y la jurisdicción de la *polis*. Las nuevas relaciones cívicas entre todos los ciudadanos de Atenas erosionaron así la antigua división entre las categorías de gobernantes y productores. El Estado, en su expansión democrática, dejaría de representar el principal medio de apropiación de las clases dirigentes, para convertirse en el medio de protección del ciudadano-productor frente a los ataques de las élites adineradas. Sin embargo, tal como oportunamente recuerda Rosenberg (2006), aunque los ciudadanos atenienses todavía podían ser clasificados por clases sociales bien diferenciadas, gracias a las reformas democratizadoras la antigua división entre artesanos, granjeros y la aristocracia de los bien nacidos dejaría de ser significativa políticamente para, paulatinamente, ser reemplazada por la categoría más cuantitativa de la riqueza junto al sistema de estratificación militar. Sin embargo, Solón no habría logrado aplicar una reforma agraria que habría permitido una masiva distribución de las tierras y las riquezas y la completa irrupción de todo el *demos* —particularmente de todo los *téthes*— en la vida política y civil¹⁰.

Después del periodo de convulsión política posterior a la expulsión del último tirano de Esparta entre el 510 y el 508 anE, Clístenes se convierte en el jefe del partido popular (*prostates tou demon*) y hereda toda esta tradición y la estructura institucional del gobierno democrático plebeyo ateniense. Sus reformas constitucionales, fechadas hacia el 508, debilitaron todavía más el poder tradicional de la aristocracia al volver a ensanchar el conjunto de la comunidad política-cívica. Lo particular del gobierno de Clístenes es que el *demos*, ya definitivamente por lo menos dentro del periodo democrático-republicano, irrumpió como un actor político determinante en la arena política. Sus reformas, continuadoras de la filosofía de Solón, contribuyeron decisivamente a reorganizar política y demográficamente Atenas. Hasta entonces, la ciudadanía partía de su agrupación en el clan tradicional (*gen*) integrado bajo una fratría (*phratia*) que a la vez se hacía parte de una de las cuatro tribus (*phylai*) (De Ste. Croix, 1981: 289 y ss.).

Clístenes abolió esa organización. Dividió la zona del Ática en tres regiones (ciudad o *asty*, interior o *mesogeios* y costa o *paralia*) y dividió cada una de ellas en diez distritos (*trittyes*), con un total de treinta distritos. Cada distrito se integraba de distintos *demi*. El *deme*¹¹ se convirtió así en la unidad básica sobre la que se construía la organización política de la ciudadanía (Hansen, 2006). Las reformas de Clístenes conllevaron la creación de 139 *demi*, cada uno de los cuales contaban con su propia asamblea y su lugar de culto, y era la unidad político-

10 Aristóteles, Plutarco, Diógenes y Laercio y luego Cicerón, hablarán de las reformas de Solón repetidamente.

11 Desde las reformas de Clístenes, los ciudadanos de Atenas pasaron a ser identificados no por su nombre de clan, sino por su *demotikon*, el nombre del *deme* en el cual se asentaba su ciudadanía.

administrativa básica encargada de enviar sus candidatos a las magistraturas. La constitución de los nuevos treinta *trittyes* y la asignación aleatoria de tres de ellas a una de las diez nuevas tribus, eliminó definitivamente la influencia política de las viejas cuatro tribus y el dominio de la nobleza, extinguió la antigua división de clanes y clases por herencia y consanguinidad, a la par que reforzaba el poder político local y municipal.

La nueva organización político-administrativa se consolida como el fundamento básico de la democracia ateniense, mientras que también se reformó el sistema judicial al suprimir los cargos hereditarios y reemplazarlos por la fórmula del sorteo (*insaculación*)¹². También amplió el antiguo Consejo (*boulè*) de Solón, pasando de los cuatrocientos a los quinientos miembros, al que cada deme enviaba entre uno y tres representantes en función de su tamaño. La *boulè* era una especie de consejo ejecutivo que tenía por función de hacerse cargo del Estado al controlar a los varios magistrados. A su vez, coordinaba el funcionamiento de la Asamblea (*ekklesia*) que se reunía cuatro veces al mes y debía deliberar sobre las discusiones que en ella se mantenían. El cambio que reforzaba el papel de la Asamblea frente al antiguo Consejo nobiliario. Sus reformas también crean la figura del tribunal popular (*dikasteria*) elegido igualmente por sorteo y habilitado para juzgar cualquier pleito civil o penal.

Si bien es cierto que las reformas de Solón y de Clístenes habían acercado el ejercicio del gobierno a los ciudadanos, su régimen seguía teniendo un fuerte carácter oligárquico, puesto que los cargos públicos, ahora en manos de los ciudadanos, no se encontraban remunerados. A la práctica, esto suponía la exclusión de tres cuartas partes de los ciudadanos hombres libres. Las reformas de Solón eran fundamentalmente tres; la distribución de la tierra (*gea anasdesmos*), la abolición de la servitud por deudas (*kreón apokopè*), el derecho a sufragio y la ciudadanía para los excluidos de ellas, los pobres libres. La cancelación de penas por deudas y la distribución de tierras a cada ciudadano, constituyeron para Tito Livio “las dos teas con que los revolucionarios inflaman a la plebe en contra de la aristocracia”, esto es, las dos grandes medidas de la Atenas republicana (Livio, 1993, XXXII)¹³. No obstante, la tercera medida de extender la ciudadanía y la participación política no se realizó y tuvo que esperar hasta la revolución de protagonizada por Efiltes, y luego Pericles y Aspasia, que en el 461 anE consiguieron introducir el *misthón*, un salario público para remunerar el ejercicio de los cargos públicos de los cuales quedaban excluidos *de facto* los pobres libres al no disponer de tiempo y recursos necesarios para ejercer responsabilidades en la administración de la cosa pública.

12 Con la restauración de la democracia después del golpe aristocrático del año 411 anE, se inhabilitó a los magistrados a que pudieran invocar leyes no escritas. Para los sectores demócratas esto fue importante, pues no sólo hacía referencia a que las leyes escritas serían reconocibles por todos los ciudadanos para protegerse de la judicatura oligárquica, sino porque el concepto de la ley no escrita se habría asociado con el razonamiento a favor de la desigualdad natural, la idea según la cual los individuos son desiguales por naturaleza. Eso desafiaba abiertamente el principio de la igualdad política del pensamiento democrático.

13 A su modo mismo, también en la Roma republicana se desarrolló un parecido “programa democrático-republicano”. En el año 326 con la ley *Petelia Papiria* se abolía la pena de prisión por deudas. Respecto a la segunda gran política, la apertura de la ciudadanía y la participación política, hasta el año 342 el consulado siguió estando monopolizado por los patricios.

Esta medida, comenta Domènech (2010: 21), rápidamente convirtió la Atenas republicana en una democracia plebeya al encontrarse gobernada durante cerca de 140 años por el partido de los pobres libres o *thétes*. La distribución de la tierra constituía el elemento fundamental a través del cual poder dirimir sobre el sistema de gobierno. Según la mayoría de filósofos romanos y del siglo XVII y XVIII, había sido la demasiada desigual distribución de esta propiedad la que había erosionado la República romana¹⁴. Por eso en la segunda parte de la investigación señalamos que la forma republicana de gobierno requiere necesariamente de una relativa igualdad distributiva de la propiedad. Un gobierno republicano estará siempre amenazado si la distribución de los activos sociales se encuentra demasiado polarizada en favor de los grandes terratenientes, los *gentiluomini*, o la aristocracia artificial (como la calificaría Jefferson). De este modo, mientras las reformas de Solón habían consolidado la *isonomía*, fueron las de Efialtes (¿?-461 anE) implantadas después de la revolución del 461 anE, las que contribuyeron más decisivamente al pleno desarrollo del sistema democrático. Tal como apunta Domènech (2004: 51), dicha reforma

consistió muy principalmente en hacer que los cargos públicos de gobierno, así como la participación en las asambleas deliberativas y en los tribunales populares de justicia fueran remunerados con fondos públicos [*misthón*]. Esa reforma trajo consigo la invasión de la vida política por parte del *démos* pobre, y de hecho, con la excepción de dos intentos de golpe de Estado oligárquicos, Atenas fue una República gobernada ininterrumpidamente por el partido democrático de los pobres (el partido de Efialtes, de Pericles, de Sófocles el trágico, de Arquestratos, de Cléon, del meteco Lysisas y de Demóstenes) durante 140 años, hasta su conquista por el imperio macedonio en el 321 antes de nuestra era.

En efecto, el gobierno de Efialtes implanta el *misthón* en el 461 anE aseguraba la remuneración de los cargos públicos, de la asistencia a la Asamblea y de la pertenencia a la *Boulé* y fue mantenido luego por el dirigente del partido democrático, Pericles (495-429 anE). Con esta medida, dice Rosenberg, los muchos pobres, siendo libres (*eleutheroi kai aporoí*), detentaron el ejercicio del poder y del régimen político (Rosenberg, 2006: 92). La implantación de esta remuneración para el ejercicio de cargos públicos profundizó en el carácter democrático de Atenas y permitió a los que no disponían de nada más que sus manos para subsistir (*autourgoí*) la posibilidad de vivir como quisieran y, consecuentemente, de gobernar Atenas durante cerca de ciento cuarenta años mediante un gobierno democrático-popular y un sistema político radicalmente igualitario. El gobierno fue democrático debido a que “no se gobierna en interés de unos pocos sino en el de la mayoría”. Y fue igualitario, no sólo porque permitió a todos los ciudadanos su participación en la discusión de la Asamblea, sino que también

En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase

14 Maquiavelo en sus *Discursos* (2011, XXXIV), del mismo modo cómo interpretarían la mayoría de pensadores del siglos XVII y XVIII, advertía de que la concentración de riqueza había sido la causa de la desaparición de la República romana. Para el florentino, cuando el grueso de propiedad se concentra en las manos de unos pocos *gentilbuomi*, no cabe República alguna y la vida política se ve empujada entonces a manos de un príncipe absolutista.

al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad¹⁵.

En su *Cimón* (2007: 170), Plutarco se refería a Efialtes como el primero “que quebró el poder del Consejo de los Areopagos” De acuerdo a su obra, Pericles podría haber sido un personaje más destacado, pero fue Efialtes quien llevó a cabo las reformas más radicales. Aristóteles en su *Constitución de Atenas* parecía coincidir con Plutarco: Efialtes fue sin duda alguna el “líder del partido democrático” (1891, XXVIII: 75). En conjunto, puede afirmarse “que las reformas de Efialtes supusieron la transformación de Atenas, la convirtieron en una democracia radical” (Blackwell, 2003: 2). Es relevante reparar en el uso de un muy parecido léxico en el conjunto de la obra de los dirigentes democrático-plebeyos del mundo clásico. Este es el caso de la otrora dirigente del partido democrático y compañera sentimental del mismo Pericles, Aspasia de Mileto (470-400 anE). Lo interesante de la obra de Aspasia, tal como la recoge Platón en su *Menéxeno*, es que al definir el régimen democrático pone el énfasis en la apertura de éste a todos los ciudadanos como consecuencia de la defensa de la igualdad propia de la tradición democrática. Dice Aspasia de ello:

[...] el poder de la ciudad corresponde en su mayor parte a la mayoría [...] Y nadie es excluido por su endeblez física, por ser pobre o de padres desconocidos, ni tampoco recibe honra por los atributos contrarios, como en otras ciudades. *Sólo existe una norma: el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos.* La causa de este sistema político nuestro es *la igualdad de nacimiento.* Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías. En ellas viven unos pocos considerando a los demás como esclavos y la mayor parte teniendo a éstos por amos. Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley u a no hacernos concesiones los unos a

15 Ambas citas de Pericles se encuentran en la *Oración fúnebre de Pericles* de Tucídides, en: *Historia de la guerra del Peloponeso*, (1990, II, 37, 40). Repárese en que la primera frase en cursiva, en su versión original, reza como sigue: “debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría”. La versión por la que hemos optado es la misma que aparece sugerida en la nota 280 de la página 450 de la misma obra. Al tratarse de una sugerencia de los mismo editores, hemos optado por esta segunda versión que nos parece más acorde con el sentido de lo que aquí estamos discutiendo. Un poco más adelante, el mismo dirigente demócrata prosigue su explicación sobre el papel de los ciudadanos en la polis democrática. Los ciudadanos atenienses, dice Pericles, “Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. *Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria,* y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla. *Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos.* Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción” (Tucídides, *Ibid.*: 43). Cursivas añadidas.

los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez¹⁶.

Pues bien, es justamente esta reciprocidad en la igualdad aparejada con el régimen democrático lo que con más vigor critica Aristóteles unos años más tarde. El estagirita no soportó que las reformas de Efialtes y luego las de Pericles dibujaran un entramado político-institucional mediante el cual el *démos* libre se habría librado de sus relaciones de dependencia que lo ataban a la vida privada (*idiocia*) accediendo así a la vida político-civil en detrimento de los ricos y las clases aristocráticas de los “bien nacidos”. Pericles, con el pago del *misthón*, promocionó el acceso de los “demagogos” a la arena política, y Solón, relata Aristóteles, “abolió la oligarquía por ser demasiado exclusivista, puso término a la esclavitud por deudas del pueblo [*seisachthcia*] y estableció la antigua democracia, mezclando hábilmente los elementos de la constitución, pues el Consejo del Areópago era oligárquico, el carácter electivo de las magistraturas, aristocrático, y los tribunales, democráticos”. Esta era la posición de Aristóteles respecto la “oligárquica” constitución de la Atenas de Solón. En ella decía:

Todas las tierras se encontraban *en manos de los pocos*, y si los agricultores no pagaban sus rentas, tanto sus hijos como sus mujeres, caían *sujetos de la servidumbre*, y por ello quedaban merced de sus acreedores para su seguridad [...]. Por ello [Solón] fue el primero en la causa del pueblo¹⁷.

Lo que haría que las reformas de Solón no tuvieran un efecto radicalmente democrático fue la ausencia de una profunda reforma agraria. Fue, en otras palabras, que

no abolió las instituciones que antes existían, el Consejo y las magistraturas electivas, sino que implantó la democracia al hacer que todos participasen en los tribunales. Por esto le reprochan algunos el haber anulado el otro elemento al dar el poder supremo a los tribunales, que se nombran por sorteo. Y en efecto, una vez que éstos lograron fuerza, *halagaron al pueblo como a un tirano y transformaron la constitución en la democracia actual. Efialtes y Pericles restringieron la autoridad del Consejo del Areópago, Pericles instituyó la retribución de los tribunales, y así cada demagogo avanzó de un modo creciente hacia la democracia actual*¹⁸.

Efialtes fue asesinado por el partido oligárquico¹⁹, pero la dirección de Pericles del partido del proletariado resistió la provocación y posibilitó que, sea como fuere que la relata Aristóteles, la experiencia de la democracia plebeya ateniense perdurara hasta el 322 anE en que se puso fin sólo con la derrota frente a las tropas macedonias. Si algo enseña la experiencia plebeya ateniense es que el concepto de la democracia, en un sentido fuerte, no separa lo que son la libertad política —el ejercicio del autogobierno— y la libertad individual o, como dice Aristóteles, el “vivir como uno quiere” (*to zen hos bouletai*) (*Pol.*, 1317b). Por lo tanto, la libertad política y la libertad personal

16 Aspasia, tal como la recoge Platón en su *Menéxono* (1987, 238d-239a). Cursivas añadidas.

17 Aristóteles, *Constitución de Atenas* (1891, II. 2).

18 Aristóteles (*Pol.*, 1273b, 1274a). Cursivas añadidas.

19 Como relata Plutarco en su biografía de Pericles (2008: 463): “Efialtes, como era temible para los oligarcas e inexorable en las rendiciones de cuentas y en sus acciones judiciales contra los que perjudicaban al pueblo, sus enemigos le tendieron una trampa por medio de Aristodico de Tanagra y lo mataron en secreto”.

o privada son las dos caras, para la ética antigua, de un mismo ideal, el de la autonomía individual, característico del régimen democrático (De Francisco, 2003b: 253).

Aunque Aristóteles en su crítica de las reformas de Solón seguramente exagera un poco al afirmar que todos los pobres se hallaban en situación de servitud respecto de la minoría terrateniente adinerada, lo que sí es cierto es que la dependencia de un tipo u otro era algo común en la Atenas post-efiálica. Hace una línea se anticipó la postura del estagirita respecto del gobierno democrático, esto es, respecto la ascensión del conjunto de los *autourgoi* a la vida público-civil. Para el filósofo, el criterio socio-económico (la pobreza y la riqueza) jugaba un papel fundamental en la definición del régimen político y, particularmente, del mismo régimen democrático. No tiene sentido alguno definir la democracia como simplemente el “gobierno de la mayoría” en oposición al gobierno de la “minoría”. Como a Aristóteles, no basta aquí con un criterio exclusivamente demográfico o cuantitativo –los “muchos” y los “pocos”– para abordar esta discusión. En efecto, se requiere de un criterio con más profundidad sustantiva como es el de la clase social y el de la posición relativa del sujeto dentro la estructura productiva. Como se apuntó anteriormente, la posición social de aquél (su acceso a propiedad) estaba directamente relacionada con su condición de ciudadano libre y, por extensión, con su capacidad de ejercer un comportamiento más o menos virtuoso.

Es justamente a raíz de este último criterio –el de la virtud asociada a la clase social– que se funda el primer y quizás mayor motivo de escisión dentro la propia tradición republicana. A un lado, aquella rama de ascendencia más democrática de los Solón, los Clístenes, los Pericles, las Aspasia y los Efiálfes, quienes de un modo u otro, defendieron la potencial universalidad de la virtud política. Al otro lado se situaría la interpretación más oligárquica con distintos grados de radicalidad, desde los defensores de una república mixta o *politeia*, como Aristóteles o Sócrates y más tarde Cicerón, hasta los más radicales oligárquicos como Critias, Calicles, Trasímaco, para quienes la distribución asimétrica de las diferentes virtudes personales es el principal motivo de la división del trabajo sobre del cual depende la prosperidad de la misma en ciudad.

De un modo esquemático, se mostró hasta aquí cómo tras la revolución plebeya de 461 anE se consolidan las estructuras políticas y se profundiza en el carácter democrático de Atenas. El periodo de la democracia plebeya despliega y consolida así un conjunto de nuevos derechos políticos, entre los cuales cabe señalar particularmente dos: el derecho a la *isegoría* y a la *akolasía*.

La esclavitud puede entenderse como muerte social del individuo esclavizado; la sociedad le condena a su inexistencia como tal individuo para cualquier trámite social. La democracia ateniense revoca legalmente esa situación, no aboliendo la esclavitud, pero sí concediendo dos derechos de existencia social a los esclavos: igual libertad de palabra en el ágora [*isegoría*] y protección absoluta frente los castigos físicos de sus propietarios [*akolasía*].

Por su parte, la instauración del derecho de *isegoría* promueve sendas transformaciones, no sólo en el plano formal del derecho, sino también en la misma situación o la existencia social del pueblo libre, puesto que

redefine la identidad de las mujeres dándoles entrada al ágora y concediéndoles también, no el derecho a voto, sino el de palabra, redefine la existencia social de los *adynatoi*, de los libres pobres,

no dándoles entrada al ágora o libertad de palabra, que ya la tenían, sino garantizándoles *igual* uso de la palabra que los ricos (por ejemplo, asegurando que el tiempo de uso de la palabra sea igual para todos, o, más radicalmente aún, liberando con dinero público del trabajo a los candidatos políticos plebeyos para que puedan dedicarse a la vida política con la misma intensidad que los ricos); y por último, y esto es bien interesante, redefine en cierto modo la existencia social de los ricos libres exponiéndoles a la actividad modeladora que es el uso de la palabra por los esclavos, las mujeres y los plebeyos²⁰.

De acuerdo a la reflexión aristotélica que impregna el grueso del ulterior republicanismo y que hemos ido viendo hasta aquí, las clases pobres libres, aunque se hallan capacitadas para ejercer virtud política (a través del poder que les confiere la *isegoría* principalmente), no son capaces de llevarla completamente a la práctica ni acaso en un régimen democrático radical como el ateniense que les confiere la posibilidad real (a través del *misthón*) para disponer del ocio necesario para participar de vida política. Esta imposibilidad fáctica viene determinada, según Aristóteles, por el hecho de que las clases pobres de aquellos que viven por sus manos (*autourgoí*), aun siendo formalmente libres, se encuentran en una situación de dependencia respecto del otro rico propietario para poder subsistir. Y esta relación entre rico y pobre, entre trabajador y propietario, huelga decirlo, tiene una fuerte resonancia a la relación entre esclavo y amo. Es por ello que Aristóteles no se cansa de repetir que el trabajador y artesano libre “tiene una especie de servidumbre limitada” (*o gar banausos technites apherismene tina echei douleian*) (*Pol.*, 1260a-b):

El esclavo participa de la vida de su amo, el artesano está menos íntimamente relacionado con él, y sólo tiene parte en la virtud en la medida en que participa de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de servidumbre limitada, y mientras el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano.

Por ello, aunque en el primer caso, el trabajador no está excluido de la vida político-civil como sí lo está el esclavo, esta relación de socio-económica de dependencia condena al primero a la ineptitud política. Pues bien, lo que ocurre con la experiencia democrática efáltica es que consigue, entre otras cosas, que las clases serviles y dependientes puedan desarrollar funciones deliberativas en el ágora. El ordenamiento político-jurídico de la democracia ateniense demuestra así (a Aristóteles muy particularmente) la capacidad de ejercer la virtud cívica por parte de las clases populares e incluso de las esclavas²¹. Aristóteles diferencia cuatro modelos de régimen democrático en función de cual sea la clase que detente el poder político. Para él, el primer modelo, a diferencia de la república mixta o *politeia*, se da cuando éste

se funda principalmente en la igualdad. Y la ley de tal democracia entiende por igualdad que no sean más en nada los pobres que los ricos, ni dominen los unos sobre los otros, sino que ambas clases

²⁰ Ambas citas provienen de Domènech (1993: 66). Cursivas originales.

²¹ En efecto, el esclavo es sólo portador de virtud en la medida en que participa de la virtud de su amo: “[...] dijimos que el esclavo era útil para los menesteres necesarios, de modo que es claro que también necesita de poca virtud, la indispensable para no faltar en su trabajo por intemperancia o cobardía” (*Pol.*, 1260a).

sean semejantes. Pues si la libertad, como suponen algunos se da principalmente en la democracia, y la igualdad también, esto podrá realizarse mejor si todos participan del gobierno por igual y en la mayor medida posible. Y como el pueblo constituye el mayor número y prevalece la decisión del pueblo, este régimen es forzosamente una democracia.

El segundo modelo sería aquél en que las magistraturas “fundan en las categorías tributarias” aunque los requisitos de propiedad sean muy bajos. El tercer modelo en que todo ciudadano participa del gobierno, de acuerdo al imperio de la ley. En el cuarto y último modelo, el soberano es el pueblo todo, y no la ley. La diferencia aquí se encuentra entre estos dos últimos modelos. Para Aristóteles en el primer modelo “no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto” (*Pol.*, 1291b). El gobierno de todo el *demos* conlleva inevitablemente la tiranía. En este sentido, la única diferencia entre la democracia extrema y la monarquía es que mientras en el primer caso el soberano lo constituye el conjunto de las clases pobres, en último es exclusivamente el monarca quien gobierna despóticamente. De este modo, para él el régimen democrático mejor, o el menos peligroso para el imperio de la ley es, para Aristóteles, aquél en que existe una preponderancia de clases campesinas independientes en el ejercicio del poder. Veamos el porqué.

Cuando los campesinos y los que poseen un patrimonio moderado tienen la soberanía del régimen, se gobiernan de acuerdo con las leyes, porque, *por tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de ocio*, y así establecen la autoridad de la ley *y sólo se reúnen en asamblea cuando es necesario*; los demás ciudadanos podrán participar en el gobierno cuando adquieran la propiedad fijada por las leyes. El que de un modo absoluto no sea lícito a todos participar en el gobierno es propio de la oligarquía, y el que sea lícito a todos participar en él es propio de la democracia; por eso pueden participar en el gobierno todos los que han adquirido una propiedad, pero les es imposible disponer de tiempo libre por no tener ingresos²².

Por tener que vivir del trabajo, pues, estas clases se hallan impedidas de disfrutar del tiempo y el ocio necesario para poderse dedicar al desempeño de las tareas políticas. Además, los trabajadores agrícolas por disponer muchas veces de pequeñas propiedades, se encuentran vinculados físicamente a la tierra lo que, como ya vimos anteriormente, les confiere un carácter particularmente virtuoso y un acceso honroso y natural a la propiedad y no simplemente como un fin crematístico. La propiedad sería para Aristóteles, pues, un requisito para ejercer la ciudadanía activa, incluso para los miembros de la Asamblea. Por ello, mientras los granjeros independientes

22 Aristóteles (*Pol.*, 1292b-1293a). Cursivas añadidas. Repárese que para él la mejor república es “en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia”, siendo las mejores aquellas “que tienden más bien a la oligarquía”, en que las virtudes y los rangos conferidos por “la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos” (*Pol.*, 1293b). Y es que, en efecto, “la aristocracia parece consistir especialmente en la distribución de los honores de acuerdo con la virtud, pues el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el de la democracia la libertad” (*Pol.*, 1294a).

de medios moderados podrían ser considerados como ciudadanos, los pequeños tenderos, los artesanos y los trabajadores asalariados en general, no podrían tener acceso a tal condición por no estar cualificados económicamente. Llegados a este punto, sentencia el mismo Aristóteles,

nos falta considerar si todos deben participar en dichas funciones (ya que es posible que todos sean a la vez labradores y artesanos, miembros de la asamblea y jueces), o cada una de esas funciones debe atribuirse a distintos ciudadanos o bien algunas son necesariamente privativas y otras comunes. No ocurre lo mismo con todos los regímenes. Como hemos dicho puede ocurrir que todos participen de todas las funciones, y que no participen todos de todas, sino ciertos ciudadanos de ciertas funciones. Esto es lo que diferencia a los regímenes. Así, en las democracias todos participan de todo, y en las oligarquías ocurre lo contrario. Ahora bien, como nos estamos ocupando del régimen mejor, y éste es el que puede hacer más feliz a la ciudad, y la felicidad, según dijimos, no es posible a parte de la virtud, resulta evidente que en la ciudad mejor gobernada y que posee hombres justos en absoluto y no según los supuestos del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero ni mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud) ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio) (*Pol.*, 1328b-1329a).

Y prosigue,

los ciudadanos tienen que poseer recursos abundantes, y ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna clase que no sea ‘productora’ de virtud. Esto resulta evidente de nuestro principio fundamental: la felicidad tiene que darse unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte determinada de ella, sino a todos los ciudadanos. Es claro, pues, que las propiedades deben ser de ellos si los labradores han de ser necesariamente esclavos o bárbaros periecos (*Pol.*, 1329a).

Esta visión elitista es compartida por el republicanismo históricamente mayoritario. Más allá de un moderado Aristóteles, se halla el férreo anti demócrata en Platón (427-347 anE) quien habría sentado las bases de este razonamiento aristocrático sesenta o setenta años antes que el primero. Para él, igual que para todos los republicanos, el Estado es una asociación de iguales, y solamente de iguales, cuya similar condición material y rango social les habilitaba para cosechar la buena vida. Sin embargo, la suya es una visión altamente elitista, pues los “iguales” son sólo los pocos bienes nacidos. Según Platón, lo desdeñable del gobierno democrático popular es que impone la igualdad a aquello que, por naturaleza, no lo es. Es por ello, dicha democracia “parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales” (*Rep.*, 558c).

Consecuentemente, dirá el filósofo de acuerdo a Aristóteles, este régimen parece degenerar en tiranía y servitud, ya que “la libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado”. De este modo, es razonable inferir que “la tiranía no se establezca a partir de otro régimen que no sea la democracia, y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud” (*Ibid.*: 564a). Esta misma perspectiva política se extenderá incluso hasta la primera mitad del siglo XIX de la mano de otro

autor, Alexis de Tocqueville quien en su *Democracia en América* (1835-1840) llega a afirmar que lo más repugnante de América “no es la extrema libertad”, sino más bien “la falta de garantías contra la tiranía” (Tocqueville, 2000: 241).

Esta concepción de la democracia como el gobierno de los muchos pobres es tan evidente como fundamental para todo el pensamiento político clásico del republicanismo griego y romanos, así como del dieciochesco, tanto para los detractores como para los defensores del régimen democrático. Es esta misma concepción de la democracia el motivo de escisión entre el pensamiento republicano democrático y el anti democrático; esto es, el estatus político-jurídico que debían ocupar las clases trabajadoras y pobres civilmente dependientes. El debate se centraba en si estas clases serviles (*banauisi*) debían ser incluidas o no dentro el cuerpo civil y disfrutar de derechos políticos y de la facultad de gobernar y ser gobernados por igual. En esencia, nos recuerda Ellen Meiksins Wood, este doble eje de discriminación del –el derecho y la capacidad cognitiva– constituye el tema central al hablar de democracia, no sólo en la democracia ateniense antigua, sino también y sobre todo en los debates sobre la democracia a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Para los críticos de la democracia, afirma Wood, la cuestión fundamental se halla no sólo en

si aquellos que deben trabajar para sobrevivir tienen tiempo para la reflexión política, sino también si aquellos atados a la necesidad de trabajar para poder sobrevivir pueden ser lo suficientemente libres de cabeza y de espíritu para realizar juicios políticos. Para los demócratas atenienses, la respuesta es, por supuesto, afirmativa. Para ellos, uno de los principios fundamentales de la democracia [...] era la capacidad y el derecho de esa gente a hacer juicios políticos y expresarlos en las asambleas públicas. Los atenienses incluso disponían de un vocablo para ello, *isegoría*, que no sólo significaba el derecho de expresión en el sentido que entendemos en las democracias modernas sino más bien *igualdad* en el discurso público²³.

Después de Aristóteles será Cicerón en su *Defensa de Lucio Flaco* (1991: 286-357) quien consolidará la perspectiva romana sobre la experiencia democrática ateniense, asentada sobre su desagrado con tal gobierno degradado y destruido finalmente por la presencia de “artesanos, tenderos y todos los del populacho” en el cuerpo de la Asamblea. Del mismo modo, en sus *Leyes* expresa su repugna por aquellos obreros manuales y por los pobres en general, mientras alaba las ocupaciones desempeñadas principalmente por los *gentlemen*, como la guerra, la política y la filosofía y el comercio a gran escala. En efecto, en sus *Deberes*, Cicerón asegura el cometido del Estado es, “ante todo, la consecución de la concordia, que no puede existir cuando se quitan a unos sus bienes para dárselos a otros, y luego la justicia, que desaparece si cada uno no puede poseer lo que le pertenece. Porque lo propio de un Estado y de una ciudad [...] es que cada uno conserve libremente y sin sobresalto su propia hacienda” (Cicerón, 1989, II, 78). Por encima de todo “la extrema justicia es injusticia extrema” (*Ibid.*: I, 33).

23 Wood (2008a: 39). Cursivas originales. La autora insistirá sobre ello un poco más adelante: “la libertad de expresión como la entendemos tiene que ver con la ausencia de interferencias sobre nuestro derecho a expresarnos. La igualdad de expresión tal como la entendieron los atenienses tenía que ver con el ideal de la participación política activa de los pobres y las clases trabajadoras” (*Ibid.*).

Para él, el ciudadano ideal capaz de liderar políticamente la República suele ser el gran latifundista e incluso el gran comerciante, cuyos beneficios —como se vio anteriormente— deben revertirse en la producción agrícola. Es por ello que, entre la monarquía, la aristocracia y la democracia, esta última es la peor. La estricta igualdad que conlleva la democracia (incluso cuando el *demos* gobierne rectamente), necesariamente viola el principio de la justicia y la equidad al denegar a los hombres su justo —y desigual— merecer: “para cuando igual honor es dado al más alto y al más bajo —para los hombres de ambos tipos que deben existir en toda nación— entonces esta ‘justicia’ es más injusta; pero esto no puede suceder en los estados gobernados por sus mejores ciudadanos (*Rep.* I. 53).

Para Cicerón, igual que para la mayoría de republicanos elitistas de su época, el mejor estado será aquél gobernado por una “constitución mixta”. Un gobierno de esta índole contribuirá a equilibrar el conflicto de clase entre ricos y pobres. Es esta una combinación entre la oligarquía y la democracia como sistema que garantizaría constitucionalmente el ejercicio del gobierno aristocrático que aseguraría la condición de *libertas* a todo ciudadano romano y así distribuiría su “desigualdad” de acuerdo a la desigual *dignitas* de cada uno de ellos. Como se verá un poco más adelante con la experiencia francesa y sobre todo con la norteamericana, en la República romana existía un orden social jerárquico asociado a la jerarquía de derechos políticos (Wood, 2008a: 142-3).

Por su parte, tal como se señaló inicialmente, el sistema legal romano basado en el Digesto de Justiniano, diferenció entre la rama jurídica del *ius civile*, diseñada para gobernar exclusivamente sobre sus ciudadanos, y el *ius gentium*, aplicado sobre las gentes extranjeras y en el derecho internacional, incluido el derecho de guerra. De este modo, con la promulgación del *ius gentium* se reconocía, por lo menos tangencialmente, la existencia de otras gentes, otras naciones y otros códigos legales, así como la necesidad de regular supra-nacionalmente distintos tratados bélicos y comerciales y homologar los distintos cuerpos jurídicos civiles muy distintos y heterogéneos entre sí (por ejemplo, referente a las regulaciones sobre contratos, de la compra y venta y el intercambio, etc.). Cabe señalar que la exclusividad romana del *ius civile* y la protección jurídica que esta condición podía suponer para las clases populares fue perdiendo relevancia política en paralelo con la expansión cuantitativa de la ciudadanía romana. Simultáneamente, el sistema del *ius gentium* acompañó e incluso reforzó otras transformaciones jurídicas. Dicho de otro modo, a medida que la condición de ciudadanía romana perdía contenido sustantivo real para los mismos ciudadanos cada vez más alejados del Imperio²⁴, la creciente identificación con determinados principios más o menos aceptados y más o menos homologables por todos los pueblos colonizados y por las demás naciones abrió el camino para el florecimiento filosófico y positivo

24 La “Italia” del siglo II seguía siendo un Estado confederado que, junto a la comunidad principal de Roma, agrupaba gran cantidad de pequeños estados. Junto a los 300,000 romanos adultos, calcula Rosenberg, existían unos 600,000 aliados itálicos “cuya adhesión al estado no era inferior a la de los mismos ciudadanos romanos”. Y es que, en efecto, “el aliado itálico no disfrutaba del derecho fundamental de la democracia romana: la intangibilidad personal aun del ciudadano más humilde. Un general romano podía, por ejemplo, mandar azotar a un oficial itálico por cualquier falta, y nadie podía protestar contra la injusticia de este castigo”. Esta situación de asimetría en el derecho de ciudadanía romano fue el detonante de la crispación política de los territorios, ya que “las concesiones del derecho de ciudadanía se fueron restringiendo cada vez más en el curso del siglo II, hasta que acabaron por cesar de todo” (Rosenberg, 2006: 106).

de una ley natural (*ius naturale*) que habría de caracterizar el pensamiento político de todo el periodo feudal y medieval.

Simultáneamente, la concepción del *ius gentium* también espoleó el pragmatismo jurídico romano sobre el creciente fenómeno del esclavismo, ya que permitió identificar en la esclavitud una institución no natural que se legitimaba solamente en la medida en que era una práctica universalmente extendida y aceptada por distintos cuerpos jurídicos relativos a distintas naciones. Huelga decirlo, al vasto Imperio romano con su red de clases aristocráticas y oligárquicas administrando el territorio, le era indispensable no sólo una imbatible capacidad militar que actuara como contención y como cohesionadora del Imperio, sino también estrechos lazos culturales y jurídicos que pudieran dar una cierta estabilidad y “funcionalidad” al aparato del Imperio. En resumen, el modelo político de la república mixta romana, así como su tipificación y diferenciación jurídica entre el derecho consuetudinario y el derecho civil serán los dos elementos sobre los cuales se vehiculará la filosofía política medieval.

El modelo o la teoría del gobierno mixto es pues una invención clásica que cristalizará con ciertas innovaciones en los autores republicanos modernos del siglo XVII, por lo que aparecerá repetidamente como arquetipo del diseño institucional republicano. Fue así expresado por James Harrington en su *Oceana*, al combinar la experiencia romana y la veneciana, en cuyos gobiernos se mezclaban la presencia de los grandes caballeros o *gentiluomini* junto a las clases de los pequeños propietarios. En el caso florentino de Gianotti, por ejemplo, el *dêmos* constituía el pueblo armado (como lo habría definido Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo mucho después), mientras el Senado se seguía manteniendo como una institución aristocrática, cuyos cargos eran elegidos entre los miembros del ejército ecuestre que dispusieran de una cualificación anual de propiedad no inferior a las 100 libras. El hecho de que los cargos en el Consejo fueran obligatoriamente rotatorios no cuestionó el carácter aristocrático de este régimen, aunque su clase dirigente no llegara a constituirse nunca como clase nobiliaria al estilo medieval. Cabe advertir pues, que aunque los distintos equilibrios o balances de fuerzas pudieran variar de acuerdo a la orientación más o menos oligárquica o democrática del gobierno en cada época o región, lo cierto es que el arquetipo de la república mixta de ascendencia aristotélica, se asienta como el eje principal del pensamiento político republicano elitista, esto es, la

exclusión compensada o incorporación controlada y restringida de los *popolans*, bien por razones de estabilidad política, bien como mecanismo sociológico para forzar la manifestación de la virtud de los mejores, bien como garantía constitucional para la lealtad de los de abajo; pero exclusión o incorporación siempre encaminadas a asegurar el gobierno de los *aristos*, cuyos miembros son universalmente extraídos de las filas, cuando no de la nobleza hereditaria, sí al menos, y siempre, de las de la riqueza²⁵.

En resumen, quien dependa de otro para vivir, sea éste su amo, dueño o patrón, no es libre y por ello debe quedar excluido de la sociedad civil –de la asociación de ciudadanos libres e iguales; iguales en cuanto recíprocamente libres–. En contra de esta interpretación más

25 de Francisco (2003b: 54). Cursivas originales.

antidemocrática o elitista del régimen democrático, la tradición de la democracia republicana asumió la responsabilidad en ejercer una política expropiatoria y redistributiva de las clases ricas a fin de consolidar y extender la libertad (entendida como no dominación) de que debían disfrutar, también, la ciudadanía pobre trabajadora. De este modo, la tradición de la democracia republicana debe entenderse como una tradición filosófica y política fundada en el principio de la universalización de la ciudadanía. Y es este precisamente el debate fundamental que impregna el periodo crítico de la historia constitucional moderna inaugurado con la independencia norteamericana de 1776 y consolidado en 1789 por la Francia revolucionaria.

1.2. Servidumbre, representación y soberanía: del absolutismo al republicanismo moderno

Se comentó ya que la influencia del pensamiento clásico en la obra de los republicanos modernos, les llegó mediada por la obra de los filósofos, juristas y activistas del mundo tardo feudal y moderno. A principios del siglo V las distintas tribus germánicas empezaron a penetrar en el Imperio romano. Con ello, no sólo cedieron sus fronteras, sino su mismo régimen político y de gobierno del Estado. Durante el siglo siguiente, el Imperio fue paulatinamente reemplazado por el sistema feudal. La centralización administrativa y política del Estado adoptó entonces lo que Perry Anderson llamó una “soberanía parcelada” (Anderson, 1974: 148 y ss.).

Durante el impase medieval, la constitución de grandes monarquías absolutas, y la consolidación del poder papal, la tradición estoica de raíz clásica y el mismo sistema jurídico romano sirvieron para apuntalar la esfera y la jurisdicción del *imperium* del estado mientras consolidaban la santidad del *dominium* privado. Esto se tradujo en la defensa de dos esferas de autoridad, la esfera secular y la esfera espiritual. El *imperium* cósmico de Dios coexistiría con el *dominium* terrenal de César, del mismo modo como el *imperium* temporal de éste debería coexistir con el *dominium* privado de los ciudadanos de las clases propietarias y aristocráticas del Imperio (Wood, 2008a: 168 y ss.). Este tipo de organización es lo que se ha llamado el *imperium sine fine*, tanto en sentido espacial-territorial como en sentido moral (Badian, 1968: 93).

La existencia de dos grandes fuentes de poder conllevó una tendencia a la fragmentación de la misma estructura orgánica del poder. Cuando el Imperio romano se desintegra a principios del siglo V, la autonomía de la aristocracia sigue expandiéndose y ramificándose por toda la Europa occidental (De Ste. Croix, 1981: 453 y ss.). La expansión y desarrollo de las funciones públicas por parte de estos señores locales se hacía presente incluso en aquellas zonas con poderes monárquicos más consolidados, más fuertes y más centralizados, como fue el caso inicial de Inglaterra. De este modo, el funcionamiento de la mayoría de monarquías europeas acabaría recayendo en el poder que tenían las aristocracias locales. En la práctica, fueron estas clases las que ejercerían las principales funciones jurídicas, administrativas y militares del Estado. Por eso, en la historia de la mayoría de las grandes monarquías medievales europeas existió siempre una tensión constante entre los poderes monárquicos y los señoríos feudales, esto es, entre la autoridad central y el poder local (Bloch, 196: 241-54).

Puesto que a finales de siglo X todavía no existía un Estado soberano totalmente consolidado como tal, fue difícil establecer una legislación efectiva y centralizada hasta casi dos siglos más tarde con las modificaciones de los códigos consuetudinarios. Tanto es así que a inicios del siglo XI, las funciones de los tribunales públicos a menudo eran ejecutadas por los señoríos locales (Wood, 2008a: 169). Sin embargo, la auto atribución o la apropiación de esta jurisdicción por parte de estas clases, no se conceptualizó como el desarrollo de funciones públicas relativas a la estructura orgánica del Imperio, sino más bien como la autonomización del poder señorial entendido como el derecho absoluto de la propiedad privada sobre sus respectivos *imperiums*. En resumen, aunque el caso inglés y el de la Europa continental guarden no pocas diferencias, cabe apuntar de forma genérica a que la autonomía aristocrática entre los siglos IX y XII supuso, de facto, la parcelación de la soberanía de muchos de los nuevos estados medievales.

La esfera pública o cívica, entendida desde el punto de vista antiguo, habría de desaparecer a inicios del siglo XI. Tal como se mostró aquí, el aparato centralizado del Estado se había desintegrado y los mecanismos de participación y las asambleas públicas más o menos institucionalizadas en que la gente libre podía participar, también fueron desapareciendo. Las categorías de libre y esclavo, antaño claramente delimitadas y opuestas entre sí, se diluyeron en un contínuum que abarcaba distintos grados de servidumbre y múltiples formas de dependencia. Esta nueva segmentación socio-económica implicaba algo más que las formas de clientelización civil del alto Imperio romano (Badian, 1958). Ahora la categoría de libre en el Imperio franco perdía su claro significado, puesto que incluso los propietarios de tierra libre solían encontrarse sometidos a alguna jurisdicción señorial y a las obligaciones feudales que ello comportaba. Por otro lado, la categoría de esclavo también perdió parte de su sentido original al verse superada por este abanico de relaciones de dependencia entre el *Lord* y sus *vasallus*.

Hacia el siglo XIII, algunas de las monarquías europeas trataron de reestablecer mecanismo administrativos más o menos centralizados, pero incluso así, el poder de los feudos señoriales locales persistió y continuó moldeando la estructura y la administración del poder del Estado en el mundo tardo feudal. Fue entonces cuando emergieron de nuevo las presiones por un mayor espacio de participación pública y política (Linebaugh, 2008). Cuando estas voces tomaron forma, a menudo lo hicieron mediante entidades corporativas (como los gremios, agrupaciones comerciantes, etc.) con un alto grado de autogobierno político y económico que, mediante la consecución de ciertos derechos y cartas feudales, consiguieron establecer su posición y sus derechos entre los poderes y la autoridad de los monarcas y los papados. De este modo, se tensionó todavía más el equilibrio de poder inherente al sistema de “soberanía parcelada” como hemos señalado hace unas líneas. Los señoríos y las nuevas corporaciones se disputaban entonces espacios de autónoma y jurisdicción que, en la práctica, se sobreponían los unos con los otros, junto a los poderes de los emperadores y papas. A todo ello debe sumarse el inusitado crecimiento y concentración urbana donde el poder feudal era más endeble y se hacía menos presente para las clases populares, como fue el caso de las ciudades-estado del norte de Italia.

En Roma, el auge de las grandes propiedades privadas potenció una forma de poder sin precedente en la historia. En las relaciones sociales que de allí emergieron, los pequeños campesinos productores se hallaban más directamente sujetos al gran terrateniente, quien

extraía el plusvalor del trabajo del primero en forma de rentas. Este tipo de relaciones sociales se reflejaba en las leyes romanas, especialmente en su distinción jurídica entre distintos regímenes de propiedad (pública, común y privada) donde se reforzaban las formas de tenencia privada más o menos exclusiva. Esto propició un paulatino proceso de distinción entre las dos grandes fuentes de dominación, la vinculada al dominio privado y la vinculada al poder público del imperio. Esta diferenciación conceptual guardará profundas implicaciones para el desarrollo de la teoría política, la filosofía de la propiedad y del sistema de gobierno.

Cuando el estado imperial masivo emerge con su burocracia y su política fiscal, es muy distinto de otros imperios que le precedieron. La gobernanza de la Roma imperial dependía de una red de aristocracias terratenientes, sobre todo en el occidente, que sería el embrión del futuro estado monárquico feudal. Este modo de gobierno imperial tuvo el efecto de fortalecer los derechos de propiedad de los grandes aristócratas en países como Inglaterra, en contraste con otros estados antiguos que limitaron el desarrollo de la propiedad privada de unas clases aristocráticas cada vez más independientes de la burocracia imperial, como fue el caso francés.

Las reformas de Solón, de Clístenes y de Efiltes, representan algunos de los momentos clave en la elevación del *demos* a la categoría de ciudadanos libres en el mundo clásico. En el mundo feudal europeo el estallido del “largo siglo XII”, al decir de Linebaugh (2008: 24), supondrían sendas transformaciones en el ordenamiento político, jurídico e institucional del mundo medieval. La aprobación de la *Carta Magna* en 1215 y de la *Gran Carta de los Bosques* en 1225 en Inglaterra son un buen ejemplo de ello. En el capítulo anterior se apuntó a que la Carta supuso la afirmación positiva de los derechos de las distintas clases y órdenes sociales, no menos que los de la misma Iglesia. Sin embargo, para Ellen M. Wood, las innovaciones jurídicas del periodo de 1215 a 1688 supusieron en verdad “el crecimiento de las clases propietarias” (Wood, 1995: 204). Según esta interpretación, las transformaciones jurídico-políticas de los siglos XIII al XVII no representaron tanto la afirmación de los intereses del campesinado frente a la dominación política despótica del señorío, como el auge y la independización del poder de estos señores feudales respecto la estructura monárquica y papal²⁶.

La República democrática ateniense que arranca tras la revolución plebeya de 461 a.n.E consiguió romper la antigua era caracterizada por la escisión entre “dirigentes” y “productores” al convertir a estos últimos en ciudadanos. La institucionalización política de la escisión entre las clases terratenientes dirigentes y las clases de granjeros en distintos grados de servidumbre y dependencia, fue una condición constitutiva del propio sistema político feudal y de la concepción

26 Wood defiende que el auge de estas clases propietarias constituye el verdadero origen de los modernos principios constitucionales y de la separación de poderes, “principios que han ido desplazando la implicación social que tenía el gobierno del *demos* clásico –cual el equilibrio de poderes entre ricos y pobres– como criterio central y vertebrador de la democracia”. Por eso añade que, “si el ciudadano-granjero es la figura más representativa del contexto histórico clásico, en el segundo momento el protagonista es el señor o el barón feudal y la aristocracia Whig inglesa”. La autora concluye de un modo taxativo, afirmando que “la carta Magna no fue una Carta del *demos* sin señor, sino la Carta del señor afirmando sus propios privilegios feudales y la libertad del señorío frente la Corona y la multitud popular. Esto es lo que representaba la libertad de 1688, el privilegio de los grandes propietarios, de su libertad a disponer de su propiedad y de sus sirvientes a su voluntad” (Wood, 1995: 205).

de soberanía política de la Europa pre moderna. La emergencia de estos derechos aristocráticos en contra de la monarquía y de la plebe trabajadora sería lo que produciría la moderna concepción de la soberanía política. La diferencia central con el mundo clásico no se hallaba tanto en la distinta condición del moderno *pueblo* respecto del antiguo *demos*, sino en la emergencia de un estrato o clase privilegiada que se autoerigirá como la nación política exclusiva situada entre la el absolutismo monárquico y el despotismo y la anarquía de la multitud.

La concepción elitista mayoritaria de la nueva ciudadanía durante el periodo de la Ilustración quedaría así reservada al hombre propietario y debía excluir no sólo a las mujeres, sino también a aquellos hombres que carecieran de los medios necesarios para vivir, a saber, aquellos cuyo sustento material dependía de trabajar para otros. La concepción de la ciudadanía de finales del siglo XVI hasta bien entrado el XVIII embragó directamente con la herencia republicana clásica cuya matriz interpretativa seguía descansando sobre la constatación de la sociedad como un espacio atravesado por encontrados intereses representados por distintas clases sociales. Es debido a esta herencia clásica recibida por el mundo pre moderno junto con el prejuicio elitista imperante en él, que el republicanismo predominante de los siglos XVII y XVIII se desarrolló primordialmente sobre la idea general del “gobierno o la república mixta” (*politeia*) inspirada por las constituciones aristocráticas de Esparta y de Roma y prefirió excluir u obviar la experiencia de la democracia ateniense.

De este modo, en el periodo tardo feudal el campesino y las clases trabajadoras en general se hallaron fuertemente excluidas del Estado y, por lo tanto, quedaron más subyugadas a las distintas formas extra-económicas de extracción de plusvalía, entre otras, el vasallaje, los diezmos o las rentas señoriales entre otras. Consecuentemente, el aparato y la estructura del propio Estado les era algo ajeno, puesto que su autoridad seguía dependiendo, en última instancia, de la jurisdicción del señorío feudal (Wood, 1995: 210). Así mismos, el advenimiento del mundo moderno trajo consigo sendas transformaciones en el plano económico y político que remodelaron el escenario tardo feudal.

Por un lado, la tenencia consuetudinaria de la tierra fue dejando paso a nuevos sistemas de arrendamiento económico más sujetos a la competición y la dinámica mercantil; los pequeños propietarios fueron perdiendo sus derechos de gente o de costumbres sobre el uso común de las tierras y gradualmente fueron desposeídos mediante el desahucio coercitivo, militar y jurídico, así como por las mismas presiones económicas emanantes de la nueva competición “mercantil”. Eventualmente, puesto que la propiedad de la tierra siguió concentrándose rápidamente, las clases más o menos homogéneas de campesinado se fueron reconfigurando entre, por un lado, el gran terrateniente aristócrata y, por el otro, la gran multitud de asalariados desposeídos futuros proletarios industriales. El mismo Alexander Hamilton en el número 35 del *The Federalist Papers*, expresaba de un modo ilustrativo esta nueva tendencia económica que debía traer de consuno una drástica transformación en los sistemas políticos.

La idea de la representación actual de todas las clases del pueblo, por gente de cada clase, es totalmente visionaria [...] Los mecánicos y fabricantes siempre se inclinarán, con pocas excepciones, a votar comerciantes preferentemente a personas de su misma profesión u oficios conscientes que, aunque con la confianza que puedan sentir, sus intereses pueden ser promocionados más

efectivamente por comerciantes que por ellos mismos. Son conscientes de que sus costumbres en la vida no han sido tales como para conferirles aquél talento sin el cual, en una asamblea deliberativa, las mejores habilidades naturales son en mayor medida inútiles [...] Por lo tanto, debemos considerar a los comerciantes como los representantes naturales de todas las clases de la comunidad.

Por otro lado, esta concentración de la riqueza y las propiedades del periodo tardo feudal también permitió que el poder de las clases propietarias fuera abandonando su dependencia respecto de los factores extractivos de naturaleza extra económica y feudal (diezmos, obligaciones y cargas feudales, sistemas de primogenitura, etc.) y, por lo menos formal o potencialmente, la política fuera dejando de ser un monopolio exclusivo de estas clases. Sin embargo, ambas transformaciones históricas –la aparición de nuevas formas de tenencia de tierra y el abandono de los mecanismos extra económicos de extracción de rentas terratenientes– todavía estaban emergiendo en lo que serían los inicios del proceso de onda larga de la emergencia y la consolidación de los mercados capitalistas del segundo tercio del siglo XIX. Así mismo, todavía estaban por llegar las masivas clases asalariadas aparecidas como consecuencia de las derrotas (sobre todo en Inglaterra) que supusieron los masivos procesos de expropiación de las tierras comunales y la privatización del *ager publicum* entre finales del siglo XVII y todo el XVIII en toda Europa occidental.

De todos modos, en la antesala de dichas transformaciones, los casos de la Francia y de los Estados Unidos de Norte América de finales del siglo XVIII, demuestran que el marco interpretativo general de la época seguía siendo eminentemente pre capitalista y ascendencia clásica. Para el *common sense* político de mediados y finales del siglo XVIII, la igualdad formal propiciada por la división del mundo capitalista entre una supuesta “esfera económica” y otra “esfera política” no era ni tan siquiera imaginable. Esta es la disyuntiva que marcará el devenir del pensamiento político y, por consiguiente, la idea de la democracia moderna que a continuación analizaremos con detalle.

Por ahora, cabe destacar que de un modo parecido, también la idea de la soberanía bebe del mismo contexto histórico y tiene que ver con los dos factores antes señalados. Por un lado, las grandes monarquías absolutas europeas en su largo proceso de secularización de los siglos XV y XVI consiguieron sobreponerse al gran y decadente poder del Sacro Imperio romano germánico, así como al poder imperial del Papa. En segundo lugar, estas nuevas monarquías también venían a subyugar los grandes poderes feudales locales y su ejercicio de la jurisdicción local para tratar de imponer su poder a todo el Estado (Wood, 2012: 1-33). Se vio que el periodo feudal estuvo caracterizado por estas tensiones entre los grandes estados monárquicos absolutistas y burocráticamente crecientes, con una aristocracia señorial tratando de defender sus dominios privados, en lo que llamamos como un sistema de “soberanía parcelada”.

La tradición de pensamiento republicano de entonces fue deudora tanto de los clásicos antiguos como del moderno iusnaturalismo del siglo XVI, y trató siempre de aunar los conceptos de la soberanía y la libertad política y de conformar unos cuerpos legales que tuvieran la capacidad de embridar el ejercicio de la soberanía, que en esa época se correspondía con el ejercicio de los poderes de los grandes monarcas absolutos o de los distintos señores feudales. Por ello, el republicanismo moderno, ya antes de finales del siglo XVIII, echa mano del viejo marco conceptual del republicanismo clásico ciceroniano según el cual la autoridad política es

siempre una especie de tutela²⁷. La visión de esta tutela, antes pensada sobre la relación entre el *pater familias* y el hijo menor, ya hacía tiempo que había sido transportada al campo político como una relación fiduciaria. En la versión moderna republicana empapada por el iusnaturalismo salmantino de proyección más democrática, esta relación quedaba representada por la ciudadanía cual principal o fideicomitente, y por la autoridad que, fuera pública y privada, era siempre asimilada a la figura del fideicomisario o agente del principal.

En la consolidación de este marco interpretativo, fueron de señalada importancia los Debates de Putney (de octubre a noviembre de 1647) y los panfletos redactados por Richard Overton en 1646 y editados al año siguiente en su famoso *An Appeal From the Degenerate Representative Body the Commons of England Assembled at Westminster*. En ellos, cerca de cuarenta años antes de que Locke hablara de la autoridad pública abiertamente como de un *trustee* o un fideicomisario del pueblo libre, Overton ya señalaba que

Estamos totalmente convencidos que no podéis olvidar que la razón de haberos elegido como parlamentarios fue para liberarnos de toda servidumbre y para preservar la paz y la felicidad en la república. *Para llevar a cabo esto nos pertenecéis por el mismo poder de que disponíamos para hacer lo mismo*, puesto que podríamos haberlo hecho por nosotros mismos sin vosotros si lo hubiéramos tenido, os escogemos (como personas que os consideramos cualificadas, y fiables) para evitar algunos inconvenientes. Pero debéis recordar que para nosotros esto sólo fue *una cesión de un poder de confianza* —que es siempre revocable, como no puede ser de otro modo— y no puede ser empleado para otra finalidad que para nuestro propio bienestar. Ni tampoco os elegimos para extender nuestro acuerdo [fideicomiso] más allá de lo establecido de lo que la constitución de esta república permitirá. [...] *Nosotros somos vuestros principales, y vosotros nuestros agentes; es una verdad que no podéis dejar de reconocer*. Por lo que si vosotros u otros asumen o ejercen cualquier poder que no se derive de nuestro acuerdo [trust] y nuestra elección, ese poder no es menos que una usurpación y una opresión de la cual esperamos liberarnos [...] sea por completo incompatible con la naturaleza de la justa libertad, la cual vosotros entendéis también muy bien²⁸.

Sin rodeos, Overton sentencia que los representantes “pertenecen” a los electores, por el mero hecho que éstos son el principal y los representantes, sus agentes. Esto es, para el revolucionario, una “cesión de un poder de confianza” siempre es revocable. Cualquier actuación del primero que sobrepase sus funciones, es una “usurpación y una opresión” contraria a la naturaleza y la libertad. De lo que trata aquí Overton es de los límites de la soberanía y de su cesión en el acuerdo fiduciario, esto es, del equilibrio de la autoridad que

27 De acuerdo a la ley romana, las niñas menores de 12 años y los niños menores de 14, estaban bajo la autoridad de un tutor (*sui iuris*), así como todas las mujeres, independientemente de su edad. En caso de muerte prematura del *paterfamilias*, especifica en su testamento el nombre del tutor, no necesariamente un pariente. Originariamente, la tutela se utilizaba para mantener intacta y segura la propiedad de la familia aunque terminó siendo interpretada como una obligación pública del bienestar de los hijos. Sin embargo, ya Cicerón en sus *Deberes* (1989), usa la concepción abstracta legal de tutela para describir la relación entre el gobierno y los ciudadanos bajo su jurisdicción.

28 Overton en: Sharp (2004: 33-4). Cursivas añadidas

se encuentra siempre, o bien en las manos del *Betrusted* [agente fiduciario], o en las de los *Betrustees* [principal]; [...] pero tan pronto como el *Betrusted* traicione y abandone sus acuerdos [*trusts*], esta [la autoridad] regresa de donde vino, de las manos de los *trustees*: *todos los poderes iushumanos no son sino fideicomitentes, conferidos y traspasados por el consentimiento conjunto común, para lo cual a todo sujeto de la naturaleza le es dada propiedad natural por naturaleza*, que no debe ser invadida o usurpada por nadie [...] a cada uno como es propietario sobre sí mismo, nadie puede ser él mismo, y en esto nadie más puede presumir sin consentimiento; y *por nacimiento natural, todos los hombres son iguales e igualmente nacidos con la misma propiedad y libertad*, cada hombre por naturaleza o instinto pretendiendo su propia seguridad y bienestar [...] Ahora como ningún hombre por naturaleza puede abusar, golpear, atormentar o dañarse a sí mismo, así por naturaleza ningún hombre puede tener ese poder sobre otro, viendo que no puede hacérselo a sí mismo [...]²⁹.

El radicalismo inglés da forma a la teorización del contrato o acuerdo fiduciario entre el soberano –pueblo– y sus agentes –gobiernos y representantes– en el mundo moderno. Además, se notará en la segunda parte de esta cita, una abierta defensa a los principios iusnaturalistas provenientes de la filosofía salmantina del siglo XVI. “Por nacimiento natural, todos los hombres son iguales e igualmente nacidos con la misma propiedad y libertad”. Overton y sus coetáneos ponen las bases de la filosofía política que luego sistematiza Locke y que poco después será tomado por los revolucionarios norteamericanos y los jacobinos franceses. Como ocurrirá en Estados Unidos y en Francia, el derecho que particularmente subrayaba Overton fue el de la auto preservación que, al mismo tiempo, derivaba de un conjunto más amplio de derechos constitutivos que nadie podía alienar, ni tan siquiera su propio titular. Los *levellers* creían que eran las sociedades y los sujetos dentro de ellas las verdaderas depositarias de esos derechos. Una vez más, Overton ilustra este punto al remarcar que

Todos los cargos y títulos Magisteriales, sean imperiales, reales, parlamentarios u otros, están todos subordinados a la seguridad popular, todos fundados y basados a partir de esto, instituidos y ordenados solamente por eso, sin lo cual no habría sociedad humana, cohabitación o existencia, que por encima de todas las cosas de la tierra *debe* mantenerse, como el bien terrenal de la humanidad soberana, dejad lo que o quien perecerá o sea confuso para la humanidad, que debe ser preservada sobre la tierra, y para su preservación, todos los hijos de los hombres tienen un derecho igual por nacimiento, del cual nadie puede privarles, sino son los enemigos de la misma³⁰.

Con una argumentación de claro estilo republicano, los hombres de que habla Overton “estaban incluidos en sus amos” y por lo tanto, no formaban parte de la sociedad civil. También los defensores del “Rump Parliament” tras la ejecución de Carlos I en 1649, como Osborne, Nedham o Milton, firmes defensores de una “Commonwealth republicana unicameral” sin Cámara de Lords ni tampoco corona, parecían compartir la misma sensibilidad. De este modo, los *dissenters* radicales ingleses, no sin matices, incluían al grueso de los individuos dependientes como parte del *demos* libre. Y es que, en el siglo XVII, el pueblo llamado a auto gobernarse y a

29 Overton en: Hart y Kenyon (2014, IV: 533).

30 *Ibid.*

elegir a sus propios representantes en la cámara de los Comunes, excluía todavía a la mayoría de la población trabajadora no propietaria³¹.

De aquí proviene la distinción de Sieyès entre ciudadanos “activos” y “pasivos” según la propiedad o su falta, durante la Revolución francesa antes de la insurrección del 10 de agosto de 1792. Por eso no sorprende que Sieyès calificara a los ciudadanos pasivos como *des machines de travail* reservando a los activos la condición de *les vrais actionnaires de la grande entreprise sociales*. Como en el pensamiento clásico, Sieyès temía que los desposeídos “fuesen instrumentos dóciles en manos de los aristócratas y se creía, por otra parte, que siendo en su mayor parte iletrados, no eran capaces de participar, por pequeña que esta participación fuese, en los asuntos públicos”. Por el contrario, los ciudadanos activos eran, según Sieyès, “los verdaderos accionistas de la gran empresa social”. Pagaban un mínimo de contribución directa igual al valor local de tres jornales de trabajo. Sólo ellos habían de participar activamente en la vida pública. Los obreros asalariados, así como los proletarios, se colocaron en la categoría de los ciudadanos pasivos, porque se juzgaba que carecían de libertad³².

La otra gran contribución a la expansión del marco de análisis del republicanismo democrático viene aupada por la obra de otro célebre radical inglés del siglo XVIII, James Harrington (1611-1677). En su famosa e influyente *Commonwealth of Oceana* de 1656, Harrington rechazaba la herencia medieval de la antigua constitución como modelo de constitución mixta y propuso un régimen político basado en una democracia de *freeholders*, de propietarios libres. El objetivo era fundar una república que rechazara el poder y la amenaza para la libertad republicana que suponía el viejo imperium. Las tierras, señalaba Harrington, “son poseídas por el propietario o los propietarios, el señor o los señores, en alguna proporción; y tal proporción o equilibrio del dominio o propiedad de tierra, es la naturaleza del imperio”. En la sociedad que Harrington denunciaba, pues, el “imperio interior se funda sobre [este] dominio” (Harrington, 1992: 11).

Harrington, igual que hiciera Maquiavelo, no entendió otra configuración del espacio cívico del *demos* más que como el *popolo armato*, cuyo derecho a portar armas haría depender del derecho de ciudadanía, esto es, del acceso y posesión de propiedades³³. Seguramente esta es la razón de que el sistema del gobierno mixto y representativo tenga un sesgo manifiestamente elitista y contra-mayoritario (De Francisco, 2002: 43). En otras palabras, si los pobres –aunque libres– no fueran pobres y fueran por ello ciudadanos independientes, entonces estarían mejor equipados para ejercer la virtud republicana y, consecuentemente, podrían hacer un uso correcto y responsable de su libertad. Es por ello por lo que la democracia o, mejor dicho, la posibilidad de

31 Los *levellers*, enfrentados a Ireton y a Cromwell, pretendían ampliar el derecho electoral e incluir tanto al *yeomanry*, como a los comerciantes, tenderos, mercaderes, artesanos no agremiados y también los soldados del ejército parlamentario (unos 22,000 hombres, cuyo estatuto anterior a la guerra era el de asalariados o mendigos). Sin embargo, esa ampliación no obedecía a una concepción realmente democrática de la ciudadanía, pues nunca propusieron incluir en ella a la muchedumbre de aprendices, sirvientes o mendigos. Maximillian Petty, uno de sus líderes, responde así a Cromwell en los Debates de Putney: “Considero que la razón por la que excluimos a aprendices, sirvientes o mendigos es porque dependen de la voluntad de otros hombres y estarían temerosos de desagradar[les]. Pues sirvientes y aprendices están incluidos en sus amos”. Citado por Macpherson (1962: 108).

32 Citado por Mathiez (1922, I: 138-46).

33 Para las conexiones del republicanismo harringtoniano con el florentino, véase: Pocock, (1975: 388 y ss.).

la democracia, gravita inevitablemente sobre la propiedad. Si esto es así, si sólo el ciudadano libre no dependiente materialmente es capaz de actuar con el criterio y la responsabilidad necesarias asociadas a la virtud republicana, entonces la única solución es hacer propietarios a todos los ciudadanos, propietarios. La única solución era entonces la vía propietarista; una ciudadanía sin pobres— o la democracia de pequeños propietarios, ya sea en la versión democrático-republicana jeffersoniana, o en la plebeya-radical de Robespierre.

El republicanismo moderno de finales del siglo XVII e inicios del XVIII, y por medio de la influencia en él del iusnaturalismo salamantino, vino a cuestionar de raíz la concepción feudal de la soberanía monárquica derivada de Dios de ascendencia paulina. Por el contrario, consiguió imponer en el pensamiento político y el ordenamiento jurídico de la época, dos ideas fundamentales. La primera es que, en contra de visiones más radicales como las de Grotius o Puffendorff, para el republicanismo moderno la libertad política es una condición inalienable para el individuo y para la misma sociedad. Como vimos en el primer apartado, el sujeto debe ser *sui iuris* y no *sui domini*, lo que le conferiría el derecho de enajenar su propia libertad, por ejemplo, mediante un contrato voluntario de servitud o esclavismo. Esta paradoja, decíamos allí, significaría la muerte civil del sujeto y, en consecutivamente, de la propia comunidad cívica, puesto que lo que se encuentra en juego son los derechos constitutivos del propio sujetos en cuanto ciudadano libre de una comunidad civil.

Además, debido a la influencia del iusnaturalismo salamantino, los derechos naturales entendidos como la propiedad igual de todos —la vida, la existencia, la libertad— ligan a los individuos a unos deberes que, por su ascendencia natural, estamos obligar a atender y entre los cuales cabe destacar el de la auto-preservación que Locke vendría a reafirmar hacia finales del siglo XVII. Como dice el mismo Overton, “la vida, la sociedad y la convivencia son bienes terrenales bajo la soberanía de toda la humanidad”. Además, junto a Vitoria o las Casas, Overton añadiría que “todos los hombres son iguales por nacimiento” en cuanto miembros iguales de este cuerpo soberano.

El republicanismo moderno también conseguiría hacer hegemónica la idea según la cual la autoridad política no sería más que un agente fideicomisario del principal, de la sociedad soberana. Por ello, la pérdida de confianza por parte de esta o por una rotura unilateral del acuerdo fiduciario o *trust* por parte del agente, habría sido motivo suficiente para que el primero cancelara el acuerdo de representación política. En otras palabras, cuando el agente rompe el acuerdo, el soberano recobra todo su derecho a ejercer por él mismo su propia soberanía. Estas dos ideas que aparecen de la mano del republicanismo moderno pero que, como vimos, echan sus raíces en el mundo clásico romano y ciceroniano, son los elementos constitutivos necesarios para esculpir una filosofía política revolucionaria donde el pueblo o el *demos* fuera el nuevo soberano y, por ello, el principal en una relación fiduciaria en la que las autoridades e instituciones públicas se convierten en servidores públicos, en *trustees* o fideicomisarios sujetos a la confianza y aprobación del primero³⁴. Del mismo modo, este razonamiento se convirtió en la base (ius)filosófica con que justificar los levantamientos revolucionarios y el mismo modelo de democracia republicana de mediados y finales del siglo XVIII.

34 Para el estudio de la representación política como una relación de fideicomiso, véase: Domènech (1989, 2004), Domènech y Bertomeu (2015), Criddle y Fox-Decent (2009), Fox-Decent (2011), Pennington (1993), Baier (1986), y Purdy y Fielding (2007).

En resumen, podemos concluir que la matriz jurídica de las relaciones fiduciarias proviene del derecho civil privado romano para abordar normativamente acuerdos de cesión o representación en casos de relaciones de información asimétricas. Si en un inicio esta lógica podía entroncar con las relaciones familiares de tutelaje entre el *pater familias* y los hijos menores descritas por Cicerón, posteriormente las estructuras relacionales de tipo fiduciarias se integraron a los sistemas jurídicos para regular los acuerdos o contratos civiles privados de compra-venta, representación o cesión. Finalmente, hacia finales del siglo XVII y durante todo el XVIII este tipo de razonamiento se introdujo en el pensamiento político y gradualmente se convirtió en el fundamento jurídico y normativo a través del cual justificar y sancionar las distintas formas de gobierno mixto, la representación política y, en definitiva, el mismo régimen democrático. Lo destacado de este marco conceptual, el de las estructuras relacionales fiduciarias, proveniente del derecho civil romano, es que tiene un gran poder de análisis empírico, histórico y normativo sobre los problemas y las dinámicas del mundo real, sea en la Roma imperial, en la Francia y la América revolucionarias, o en la actualidad.

En otras palabras, el poder de análisis político, histórico y filosófico que incorporan las estructuras fiduciarias sobrepasa el estricto marco del derecho civil privado relativo a relaciones de información o habilidades asimétricas —y a sus potenciales conflictos de intereses— que se establecen entre sujetos privados individualmente considerados. Más allá de este ámbito de aplicación, estas estructuras nos permiten abordar también cuestiones relativas a la soberanía, la libertad política y civil, a los regímenes, derechos y formas de apropiación de la propiedad, y hasta los sistemas políticos como es el caso de la democracia (la representación política, los mecanismos de rendición de cuentas de los representantes, las formas de acceso a los cargos, la revocabilidad y la limitación de mandatos, el sufragio censitario o universal, etc.).

2. Estado, representación y democracia: el autogobierno republicano ante la modernidad

Se ha visto ya que el término *demokratia* significa el poder del pueblo, pero no del pueblo sin más. Fue Aristóteles quien dijo que la democracia era, en efecto, el gobierno del Estado por parte de la mayoría pobre libre, mientras que la oligarquía, su antónimo, significaba el gobierno de los pocos ricos. Después de un letargo semántico y político de más de mil años, el desarrollo de ese concepto se vuelve complejo y de difícil síntesis. La sociedad moderna emerge de la mano de la revolución holandesa el siglo XVI y de la inglesa del XVII. En ambos episodios, los movimientos integrados por las clases pobres y desposeídas considerados democráticos, fueron

igualmente ahogados. Sin embargo, los debates y discusiones políticas y la filosofía que de allí emergió sirvieron de resorte intelectual y político para las venideras experiencias emancipadoras de perfil similar pero con distinto final. Esto es, los dos grandes experimentos revolucionarios de finales del siglo XVIII, la revolución americana de 1776 y la francesa de 1789.

En Estados Unidos, esta larga tradición intelectual y de lucha democrática se asociará al partido republicano-democrático de Jefferson. En Francia, con los jacobinos de Robespierre. Allí los que triunfaron inicialmente en 1789 son los intereses de la burguesía, aunque a partir de 1793 con la victoria de la Montaña, el poder se torna en favor de las clases campesinas trabajadoras. Tal como se mostró en el apartado anterior sobre la propiedad, también las *Commonwealths* americanas de la década de 1770 se hallaban gobernadas por los grandes terratenientes ricos, pero el vuelco electoral de 1800 llevaría al poder el partido de los agricultores y los pequeños propietarios.

Para el republicanismo americano y el francés, su concepción de la democracia –el carácter de clase del régimen político– todavía mantenía mucho de su carácter restrictivo clásico. En Francia, los trabajadores urbanos y rurales se diferencian clara y explícitamente de los sectores burgueses de terratenientes y comerciantes. También en Estados Unidos, donde desde la década de 1750 ya se pueden diferenciar las formas y métodos de lucha de las clases de pequeños propietarios y arrendatarios agrícolas contra el gobierno colonial y los intereses de los ricos comerciantes y latifundistas. Puede que sea cierto que durante la guerra de Independencia esas diferencias se atenuaran debido a la común prioridad de la liberación nacional. Pero ya en la década de 1780, las contradicciones entre ambas posturas se agudizan cristalizando en la lucha por la nueva Constitución federal y en la eclosión de los dos grandes partidos políticos.

En 1793 Jefferson forma el partido republicano para oponerse a los intereses de la clase dominante capitalista y terrateniente (Rosenberg, 2006: 18). Después de la Independencia, los republicanos americanos aunaron sus viejas reclamaciones contra el despotismo monárquico y el poder aristocrático, y conforman su oposición frontal al capital financiero y comercial de los grandes centros urbanos. Por eso, tanto en Francia como en América, fue muy común etiquetar despectivamente a los partidos republicanos como “demócratas” (Kaplan, 1967: 1-18) o como “republicanos radicales” (Rosenberg, 1966: 17), mientras que en Norte América los republicanos eran insultados como “jacobinos”³⁵. Lo relevante es, en clara sintonía con el pensamiento clásico, tanto los republicanos americanos como los jacobinos franceses, situaron la cuestión de la propiedad como uno de los elementos constitutivos de sus proyectos políticos y, por extensión, del mismo régimen democrático.

Siguiendo a Arthur Rosenberg (*Ibid.*: 21), “los demócratas americanos, igual que los republicanos en América y los patriotas franceses al mando de Robespierre, quisieron

35 El texto publicado por Hamilton el 28 de julio de 1795 en el periódico federalista *La Aurora*, es el más pertinente aquí: “Existen demasiadas pruebas”, se alarmaba durante las discusiones del tratado de Jay de 1794, “que un partido considerable entre nosotros está profundamente infectado con aquellos horribles principios del Jacobinismo que, precedido de un exceso a otro, ha hecho de Francia un teatro de sangre [...] Es muy probable que la dirección de la guerra, si se empieza, caerá en manos de hombres de dicha descripción. Las consecuencias de ello, aunque imaginables, son tales como para hacer estremecer a cualquier hombre virtuoso”. Citado por Beard (1915: 288).

efectuar la lucha por los empobrecidos trabajadores y contra el capital, con el mantenimiento de la propiedad privada”; una propiedad privada que debe entenderse aquí tal como se describió en el capítulo anterior, esto es, como la seguridad de la independencia material de los pequeños propietarios trabajadores. Dicho en otros términos, en la democracia republicana ideada tanto por Jefferson como por Robespierre, el principio formal de la igualdad de derecho se encuentra indisolublemente unido a la condición material del ciudadano libre, a su propiedad. “En la democracia el principio formal es simultáneamente el principio material”, puesto que la democracia, diría Marx (1968: 41), “es la verdadera unidad de lo universal y de lo particular”.

Se señaló que la presente investigación trata de mostrar cómo el mundo moderno se inicia no como la ruptura, sino como la continuación o la adecuación moderna de los principales problemas y esquemas políticos de la antigüedad clásica. También se apuntó que la experiencia de la democracia radical ateniense y la república senatorial romana fueron los dos episodios con más influencia en la conformación del pensamiento político moderno a ambos lados del Atlántico. Y es que, aun y sus diferencias, el republicanismo francés y el norteamericano siempre compartieron la misma concepción clásica de la libertad; en efecto, ambos formaron parte de la “tradición de la libertad” (Kaplan, 1967. Por eso sorprende que desde algunos púlpitos académicos se haya insistido en que los revolucionarios americanos se diferenciaron de sus homólogos franceses en la medida en que la suya fue una concepción de la libertad mucho más pura y despojada de preocupaciones sociales³⁶. La hipótesis es por lo menos cuestionable, puesto que sólo hace falta reparar en qué autores clásicos citaban más los *founders* y cuáles eran los temas “clásicos” que más les ocupaban. Los norteamericanos ciertamente se identificaron en la antigüedad clásica, la herencia de la cual representaba para ellos un distintivo de su propio estatus educativo, económico o de distinción social, así como una verdadera guía moral (Richard, 1994: 37-8).

Repárese que nunca la tradición republicana, ni la de los clásicos ni la de los *founders* ni mucho menos la de los jacobinos franceses, “se privó de comprender la vida política a partir de su arraigo en las escisiones sociales de la vida civil” (Domènech, 2004: 281). La sociedad civil fue siempre para el pensamiento político antiguo el espacio de interacción conformado por distintas clases sociales histórica y económicamente cristalizadas con distintos intereses, las más de las veces opuestos entre ellos. Es pues, un espacio de pugna y conflicto que la República debe regimentar políticamente. Esta perspectiva se hallaba presente en la mente de todos los republicanos americanos y franceses, para quienes la “desigualdad de propiedad seguía constituyendo la mayor y más fundamental distinción en la sociedad”³⁷. En esto coinciden todos pensadores, tanto demócratas como conservadores, con los pensadores del periodo clásico. En lo que también coincidieron todos ellos con los clásicos, especialmente con Aristóteles, fue en identificar la democracia como el gobierno de los pobres del Estado, así como la oligarquía lo era de los ricos aristócratas.

36 Véase Arendt (1988).

37 Citado por Richard (1994: 142)

2.1. El pueblo como el más seguro depositario del poder: una aproximación a la democracia jeffersoniana

Ya vimos la influencia que la experiencia clásica jugaba en la teoría política de los revolucionarios americanos. Para la mayoría de *founders*, el mayor peligro siempre provino de la amenaza de las revueltas o insurrecciones populares que habrían de llevar al gobierno a una mayoría de ciudadanos pobres y semidependientes desprovistos del talento y de las habilidades públicas necesarias para ejercer el gobierno. Eso conllevaría inevitablemente trastornar la estabilidad gubernamental y finalmente la disolución de la estructura de propiedad. Este marco de análisis compartido por muchos de los revolucionarios permitió inicialmente que se tejiera una cierta aprobación o acuerdo tácito “interclasista” que pretendía un escenario político sin conflicto o, por lo menos, una convivencia más o menos armoniosa entre los intereses agrarios y comerciales y financieros.

Esta concepción política fue más o menos hegemónica durante el periodo colonial e inicios de la independencia. Sin embargo, durante la década constitucional de 1780, este marco de referencia común dejaría paso a una interpretación más concreta y precisa que abogaría por propuestas institucionales basadas en la democracia representativa y el gobierno mixto o *politeia*. En la promoción de estas propuestas políticas, el ideal democrático y la obra de Jefferson fueron fundamentales. Los resultados políticos de los primeros treinta años de la República tuvieron unos resultados muy heterogéneos. El apoyo a la democracia de cuño más o menos radical fue característico y mayoritario en estados como Massachusetts, Pennsylvania y North Carolina, y en menor medida, New Hampshire y Georgia. Sin embargo, durante los primeros años de independencia, en menos de la mitad de los trece estados se experimentaron movimientos sociales a favor de poner la soberanía legislativa en manos de todo el pueblo se había extendido hasta integrar casi toda la población blanca y masculina (Douglass, 1965: 317). No obstante, cabe señalar que la instauración de un sistema de representación política más o menos igualitario en la mayoría de estados, de un modo u otro, veló la verdadera asimetría del poder político proveniente de una muy desigual distribución de la propiedad. Aunque la puesta en práctica del ideal jeffersoniano apenas pudo modificar esa estructura asimétrica de propiedad, sí imprimió un carácter inclusivo de pretensión universalista tanto a su obra de gobierno como a la misma concepción de la democracia en Estados Unidos.

Sea como fuere, las características del pensamiento de los clásicos –sociedad civil escindida en clases y democracia como el gobierno de los pobres libres– constituyeron el núcleo del pensamiento político de la nueva República compartido tanto por conservadores como por demócratas. La principal diferencia entre ambos fue su distinta respuesta ante tales hechos. Los federalistas y conservadores diseñaron y aplicaron un sistema institucional y un tipo de Constitución con una vocación claramente contra-mayoritaria durante los primeros y decisivos años de la República. Los demócratas por el contrario, defendieron un sistema político más abierto y participativo y subrayaron el peligro de la plutocratización y oligarquización a la que se dirigía el país por culpa del *moneyed interest* de las ciudades ricas del norte y el este. Sin embargo, entre ellos nunca fue mayoritario el anhelo por vestir un sistema democrático de participación directa. En general pues, tanto conservadores como demócratas, tanto federalistas

como republicanos, siempre aceptaron la necesidad de incorporar mecanismos institucionales de representación política en su teoría y en sus programas políticos.

Ambos sectores compartieron buena parte del mismo utillaje conceptual y analítico de corte clásico, aunque el uso ideológico de dicho utillaje fuera en direcciones muy distintas. Por todo ello, aunque la teoría del *mixed government* y de los mecanismos de representación política no fueran el invento genuino de los *founders* (De Ste. Croix, 1981: 74 y ss.; Richard, 1994: 123 y ss.), sí es cierto que ambos principios jugaron un papel fundamental en la construcción de la teoría política de la nueva República, puesto que será allí donde se desarrollarán importantes innovaciones en esta línea. Estas son las reveladoras palabras de James Madison en el número 63 del *The Federalist*, acerca de estas coincidencias entre ellos y los clásicos:

En las democracias más puras de Grecia, muchas de las funciones ejecutivas las realizaba, no el propio pueblo, sino cargos elegidos por el pueblo y que representaban al pueblo en su capacidad ejecutiva [...] A partir de estos hechos, y de otros que podríamos añadir, es evidente que el principio de representación no era ni desconocido por los antiguos ni totalmente obviado en sus constituciones políticas. La auténtica distinción entre estas y los gobiernos de Estados Unidos reside en la exclusión total del pueblo en su capacidad colectiva de toda participación en estos últimos, y no en la exclusión total de los representantes del pueblo en la administración de las primeras (Genovese, 2009: 168)³⁸.

En el pensamiento republicano del viejo continente durante los siglos XVI al XVIII, señaladamente en Inglaterra, el sistema de la división de poderes se contempló como un dispositivo político-institucional diseñado tanto para aplacar las aspiraciones democráticas del pueblo llano en su intento por despojarse de su condición de dependiente o siervo, como para hacer frente a unos inmensos estados monárquicos burocratizados y despóticos que habían roto unilateralmente cualquier lazo de control fiduciario y de *accountability* que el cuerpo político civil pudiera tener sobre ellos. Por el contrario, en las jóvenes repúblicas americanas no existía todavía un poder estatal secular o eclesiástico ni menos monárquico que pretendiera erigirse como un verdadero *imperium* sobre sus ciudadanos. Por eso la adecuación de los problemas y preocupaciones del republicanismo clásico allí tuvieron unos resultados sensiblemente distintos a los del moderno republicanismo europeo. Esto es importante, pues las mayores divergencias entre la teoría de la democracia y de la propiedad de Jefferson y de Robespierre provienen justamente de la constatación de este hecho.

De acuerdo a este marco de análisis, las “innovaciones” que los *founders* introdujeron en la teoría republicana clásica de la que eran herederos, deben hallarse en dos grandes ámbitos de estudio, a saber, el diseño institucional que adoptó la nueva República y la filosofía y el redactado

38 Es para fomentar el apoyo a la Constitución que, entre 1787 y 1788 Alexander Hamilton, John Jay y James Madison publican los *Federalist Papers* bajo el pseudónimo de *Publius*. En el número 10, Madison criticaba la movilización popular y la relacionaba con la antigua democracia ática. A esta crítica a la democracia directa, le seguía el elogio de la República representativa. La Representación, opinaba, era la única forma de gobierno viable en un territorio extenso y con una población amplia. Al contrario del sentido de 1776, la Constitución se convertiría en un poderoso mecanismo elitista y contra mayoritario.

de la Constitución como ley fundamental. El caso de Jefferson aparece aquí muy sugerente para revelar cuál fue el tenor de estas innovaciones, así como de la discusión teórica y de la adecuación política de los mismos. En los primeros estadios del periodo revolucionario, muchos de los *founders* republicanos creyeron en unos Estados Unidos como un régimen democrático con mecanismos de participación más o menos directa en cual no existiera un sistema de gobierno mixto a la inglesa. La herencia recibida de los clásicos empujaba a los revolucionarios a hablar del “bien público” y de la defensa frente al “gobierno arbitrario”. Esto tuvo efectos incuestionables en la aplicación de su ideal de libertad republicana, en su conceptualización del sistema democrático y en la arquitectura de los primeros gobiernos estatales (Richard, 1994).

Según subraya Douglass (1965: 290), sobre todo en su etapa de juventud, Jefferson fue uno de los dirigentes menos explícitamente democráticos dentro del sector republicano-demócrata representando a las clases bajas. De hecho, apunta la misma autora, compartía con la filosofía *Whig* el propósito de oponerse al imperio británico, a saber, rescatar los derechos tradicionales ingleses del ataque del omnipotente Parlamento y de la monarquía despótica³⁹. Sin embargo, el estudio y la edad le llevaron a admirar pensadores británicos anteriores y a tomar de todos ellos algunos de los postulados más radicales del republicanismo clásico. A diferencia de muchos demócratas menos sofisticados, Jefferson sostuvo que la libertad no podía asegurarse ni mantenerse sin la experiencia real y práctica acumulada. Por ello, en los primeros años de la independencia se fijó sobre todo en la tradición inglesa. Sólo después de entrar en contacto con pensadores franceses y europeos en general, amplió sus horizontes en una visión más cosmopolita. La influencia o la estela de la tradición política Whig inglesa se encuentra mayoritariamente en su *Summary View of the Rights of British America* de 1774, mientras a inicios del siglo XIX sus textos entroncan más abierta y explícitamente con las corrientes ilustradas, progresistas y democráticas del viejo continente.

2.1.1. La democracia jeffersoniana ante las experiencias de Atenas y Roma

Uno de los mejores ejemplos de la adecuación de los preceptos del republicanismo clásico a la realidad de las nuevas repúblicas americanas se encuentra en el debate constitucional de la Convención de Philadelphia en 1787. La discusión alrededor de la conveniencia o no de introducir en la Constitución el sufragio universal es ciertamente reveladora. Allí, el todavía federalista James Madison, pronunció las siguientes palabras que, a la postre, serían de las más ilustrativas de los temores, los anhelos y las contradicciones de los conventuales americanos, particularmente de los republicanos. Decía Madison:

Mirando las cosas tal y como son, los propietarios de la tierra del país serían los más seguros depositarios de la libertad republicana. En los tiempos venideros, una gran mayoría del pueblo no sólo estará desprovista de tierras, sino de cualquier otro tipo de propiedad. Éstos, o bien se juntarán

39 Sin negar la trascendencia del momento y las implicaciones políticas que el mismo supuso, lo cierto es que la sentencia de la Declaración de Independencia redactada por Jefferson según la cual “todos los hombres son creados iguales” fue, en esencia, la constatación del “sentido común de la época” (Wood, 2005: 64).

bajo la influencia de su común situación, en cuyo caso, *si la autoridad se mantiene en sus manos por el imperio del sufragio*, los derechos de propiedad y la libertad pública no estarán seguros en sus manos; o bien, lo que es más probable, *se convertirán en instrumentos de la opulencia y la ambición*, en cuyo caso ambas partes correrán el mismo peligro⁴⁰.

Madison asume aquí un modo de razonar de clara resonancia clásica. En primer lugar admite, con el grueso del republicanismo revolucionario del XVII y XVIII, que los ciudadanos de las colonias y luego de las repúblicas, son los legítimos propietarios comunes de sus tierras. Por eso, son éstos los miembros de la sociedad civil, del cuerpo político, depositarios últimos de la libertad republicana y de la soberanía que les confiere su propiedad. Son, en palabras de Jefferson, “el único depositario del fuego sagrado de la libertad y el auto-gobierno”⁴¹. Acto seguido, Madison cae preso de las dudas y temores compartidos por la mayoría de sus coetáneos. Viendo el escenario europeo y la evolución de la propia economía interior, Madison augura un devenir nada halagüeño. En el futuro, escribe, cada vez más y más gente se verá “desprovista de su tierra” y de cualquier otro tipo de propiedad.

Esto abre dos escenarios posibles. El primero tiene que ver con el experimento de la democracia radical ateniense, donde los nuevos desposeídos, como estaba pasando en Europa, tenderían a juntarse bajo sus condiciones objetivas de existencia y, gracias al derecho a sufragio universal, hacerse con el poder político y terminar así con la propiedad privada y con el orden político-civil de la “libertad pública”⁴². El segundo escenario entronca más con la experiencia de la República senatorial romana. Es el escenario “más probable”, añade, en el que estas nuevas clases de desposeídos acabarían por convertirse en los nuevos *cliens* o los “instrumentos de la opulencia y la ambición” que irremediablemente llevará a la misma salida que el primer caso⁴³.

Cuando en 1800 Jefferson gana las presidenciales, su electorado aúna a la mayoría de los pequeños y medianos granjeros, la mayoría de los propietarios de plantaciones esclavistas del sur, así como también la mayoría de los trabajadores y clases populares urbanas⁴⁴. Sin embargo, su

40 Citado por Beard y Beard (1939, II: 394). El subrayado pertenece a Madison.

41 Jefferson a los ciudadanos de Washington, 4 de marzo de 1809, en: Jefferson (1903-7, XVI: 347).

42 Como señala Roberto Gargarella (2010: 69), el sistema representativo no fue un *second best*, sino la preferencia frente la democracia directa. Se hablaba de “turbulencias” y “excesos de la democracia”. Se hablaba de la democracia como “el peor de todos los males políticos”. También se acostumbraba a condenar las “partes democráticas de las constituciones existentes”.

43 La dependencia civil de los trabajadores pobres libres era vivida por los Founders (como Jefferson), que por ser propietarios de plantaciones esclavistas conocían la contaminación psico-social que el esclavismo irradiaba en la población trabajadora libre blanca: “El paternalismo inserto en el meollo de la ideología esclavista descansaba en la relación amo-esclavo, pero se extendió hasta comprender las clases bajas blancas... Localmente, este desarrollo significó (al sur) la dependencia de *yeomen* y blancos pobres del mercado organizado según las plantaciones” (Genovese, 1971: 161).

44 Como señala Charles Beard, la propiedad y la distribución geográfica de la riqueza fue fundamental para comprender la victoria de Jefferson. Por lo general, la ciudad de New York (capitalistas, comerciantes, financieros, corredores de bolsa y comerciantes marítimos) estuvo en contra de Jefferson y del partido republicano, mientras los más pobres lo apoyaron. La mayoría de los que apoyaron la Constitución en 1788 en la ciudad de New York votaron por los federalistas en 1800. En Pennsylvania, la elección de 1800 corresponde con las áreas federalistas y anti-federalistas de 1787. Con la excepción de la división de North Carolina, el sur entero por debajo de Maryland fue republicano,

teoría del gobierno y su esquema de democracia apelaban básicamente a las clases rurales. Las diferencias entre ambas clases, entre los cultivadores y los nuevos trabajadores urbanos, no sólo venían determinada por la distinta posición relativa que ambas ocupaban en la estratificación socio-económica, sino que echan sus raíces en las diferencias de carácter y de virtud. “Los cultivadores de la tierra”, dice a John Jay el 23 de agosto de 1785, “son los ciudadanos más valiosos, los más vigorosos, los más independientes, los más virtuosos [...] atados a su país y casados con su libertad e intereses por los lazos más duraderos”. Al otro lado, añade, se encuentra “la clase de los artífices [...] los alcahuetes del vicio, y el instrumento con que las libertades de un país acostumbran a ser subvertidas” (Jefferson, 1999: 549). Jefferson no deja duda de su postura en el Query XIX de sus *Notes on the State of Virginia* (1964: 156):

Quienes trabajan la tierra son, si lo hay, el pueblo elegido de Dios, en cuyos pechos ha hecho Él su particular depósito de virtud genuina y sustancial. Él mantiene viva esa llama sagrada, que de otro modo desaparecería de la faz de la tierra. La corrupción de las costumbres en la masa de cultivadores es fenómeno del que ninguna época ni nación han dejado ejemplo. La corrupción es la marca de quienes, no mirando al cielo ni a sus propias tierras e industrias como hace el campesino para su subsistencia, dependen para conseguirla de los azares y los caprichos de los parroquianos. *La dependencia engendra servilismo, y la banalidad sofoca el germen de la virtud y prepara los medios aptos a los designios de la ambición*⁴⁵.

Por eso, en carta a Madison del 20 de diciembre de 1787 y con un cierto menosprecio hacia la situación europea y de sus clases proletarias, añadirá que

nuestros gobiernos se mantendrán virtuosos durante muchos siglos en la medida en que se mantengan esencialmente agrícolas [...] ello será así en la medida en que existan tierras vacantes y disponibles en América. Ahora bien, cuando se agolpen en grandes ciudades como en Europa, *se volverán tan corruptos como los europeos y nos comeremos los unos a los otros como ellos hacen*⁴⁶.

De este modo, la democracia jeffersoniana entendida como la igualdad política y civil de los hombres blancos, sería sólo compatible con la libertad republicanamente entendida en la medida en que se asentara sobre una propiedad agraria distribuida de un modo relativamente igualitario. Por eso el ideal de la democracia jeffersoniana se muestra inalcanzable debido a, y se encuentra amenazado por, la existencia de una dinámica económica financiera y comercial

mientras New England, Delaware y New Jersey fueron federalistas. Pennsylvania y Maryland estaban divididos y New York fue el único estado Republicano al norte de Potomac. Madison habría señalado a la Convención esta división en 1787: “Ahora parece que se comprende que la diferencia real de intereses descansa, no entre los estados grandes y los pequeños, sino entre los estados del norte y los del sur” (Beard, 1915: 387).

45 Jefferson (1964: 156). Cursivas añadidas. Unos años más tarde, en carta al doctor Thomas Cooper del 10 de septiembre de 1814, volverá sobre ello al diferenciar los individuos, también, en función de sus habilidades mentales promovidas por su ocupación y su posición socio-económica. Para Jefferson, existen los trabajadores cualificados y diestros, pero los obreros manuales de las fábricas son “los sujetos menos diestros, cayendo en los rangos más paupérrimos, proporcionando material para los ejércitos y la armada para defender a su país, ejercer la piratería en el océano, y llevando a la conflagración, el saqueo y la devastación” (Jefferson, 1999: 137-48).

46 Jefferson (1999: 363). Cursivas añadidas.

que no cesa en su tendencia expropiatoria y acumulativa. Para Jefferson, igual que para Madison, la desposesión y la dependencia material en que se encuentra el trabajador urbano —el vaciamiento de las condiciones que asisten su condición de ciudadano libre— conlleva a dos posibles escenarios: o bien el clásico griego de la subversión de estas clases y la instauración de un gobierno despótico de las mayorías pobres, o bien el romano tardío de la clientelización y la alienación sub-civil de estas clases. Ambos representan, pues, los dos extremos a evitar para la experiencia americana y particularmente para el ideal de la democracia jeffersoniana. Salvando las distancias, cabe reparar en la similar perspectiva que emplea Robespierre en su discurso del 5 de febrero de 1794 sobre los *principios de moral política que deben guiar la Convención nacional*. Ante la Convención, sostiene que

La democracia parece como consecuencia de dos excesos, la aristocracia de los que gobiernan o el desprecio del pueblo por las autoridades que él mismo ha establecido, deprecio que hace que cada camarilla, que cada individuo atraiga para sí el poder público, y conduzca al pueblo, mediante los excesos del desorden, a la aniquilación o al poder de uno sólo (Robespierre, 2005: 261).

En verdad, este era el marco conceptual de todos los americanos, tanto demócratas como conservadores. Por su parte, Alexander Hamilton se reflejaba en el ejemplo de virtuosos aristócratas de la antigüedad que habrían sucumbido bajo las masas desaforadas y anárquicas. Por eso citaba repetidamente a Solón —y no a Pericles o Efialtes— como ejemplo de político juicioso y moderado con un firme sentido del equilibrio entre fuerzas. Para John Adams, el patricio Cincinnatus, Cicerón o Demóstones entre otros, eran la personificación del héroe estoico e impasible frente los revuelos “no naturales” del mundo social. Como recuerda Richard (1994: 72), todos ellos eran tratados por los *founders* conservadores como portadores de la virtud republicana aupada por la independencia de criterio fundada en su autonomía económica.

Entre las herencias de los conservadores también se encontraban los ejemplos de Esparta de la que apreciaban el sentido del deber y la rectitud moral. Por eso los conservadores y Federalistas, aunque mantenían una retórica favorable hacia el mundo clásico, prefirieron siempre la moderación del caso romano, a la volubilidad del caso griego. Algunos de ellos, como por ejemplo Hamilton o Morris, veían con agrado el nivel de centralización al que habían llegado los romanos y hasta los persas (*Idib.*: 80). Por eso el programa de los conservadores y Federalistas de Hamilton era más partidario de un desarrollo económico a la europea —la ulterior filosofía liberal—, con un sistema político elitista y un sufragio fuertemente censitario. Los ideales de la virtud, la participación y el debate político les interesaban más bien poco.

Por su parte, los Republicanos más o menos demócratas como Jefferson, en la medida en que fueron directos herederos del ideal de la virtud clásica, creían que ésta podía encontrarse —por lo menos potencialmente— en todos los ciudadanos y que ello era algo que debía preservarse y potenciarse. Por eso, aun compartir parte de los recelos de los conservadores respecto la emergencia de las clases pobres en la arena política, tomaron una posición hartamente distinta de aquellos al priorizar sus temores hacia otro lado. De ello decía Jefferson:

Estoy convencido de que la sensatez del pueblo siempre constituirá el mejor de los ejércitos. *Podrá descarriarse en algún momento, pero pronto se corregirá. El pueblo es el único censor de los gobernantes* y podrá

decirse incluso que los errores de aquél tendrán a mantener a éstos adheridos a los verdaderos principios de su institución⁴⁷.

Más allá de la crítica a los peligros y amenazas que suponía la emergencia de la sociedad industrial, asalariada y financiera, existió en el pensamiento de Jefferson una fuerte confianza en la “sensatez” del pueblo, en efecto, el “único censor”. Este optimismo en la naturaleza humana lo llevará a identificar en el auge del *moneyed interest* y la promoción de las relaciones clientelares y de corrupción como los mayores enemigos para esa naturaleza humana y, consecuentemente, para la misma República. La democracia jeffersoniana fue, en síntesis, el anhelo de construir una república que, sobre la base de la pequeña propiedad privada agraria, se alejara de los peligros de la plutocratización y oligarquización que terminaron arruinando la República romana y con ella, la libertad y la virtud de sus ciudadanos. Por eso, la corrupción en el gobierno debe atajarse mediante “el aumento del número de miembros en la cámara baja de manera que hubiera más representación del campo, que podría poner “esos intereses por encima de los de los corredores de bolsa” (Jefferson, 1904-5, V: 275). En otras palabras, la sociedad de la nueva República, sentenciaba Jefferson en su *First Inaugural Letter*, “se mantendría y sería libre por la ausencia de intereses complicados [*moneyed interest*], por el fomento de la agricultura y del comercio como su esclava, pero no de la industria en un sentido más amplio” (Jefferson, 1999: 175).

Es cierto que la victoria del partido agrario de 1800 supuso poder desplegar un programa político de calado republicano democrático. Sin embargo, el diseño político institucional de la República y su nueva Constitución fueron construidos en base a los intereses conservadores y federalistas. En verdad, Jefferson apenas pudo modificar el sistema económico y fiscal ideado por el Secretario del Tesoro, Alexander Hamilton. “Nunca podremos librarnos de sus sistema financiero”, se lamentaba en enero de 1802, apenas empezado su mandato⁴⁸. Veamos ahora cómo se manifestaban entonces esos temores y preocupaciones clásicas en la concepción de la democracia jeffersoniana.

2.1.2. Clientelización y *moneyed faction*: los temores clásicos en el republicanismo democrático jeffersoniano

Se apuntó en el capítulo sobre la propiedad, que la de Thomas Jefferson y John Taylor fue una filosofía muy parecida⁴⁹. También se apuntó que su teoría de la democracia agraria igualitaria se contraponía frontalmente a los postulados del federalista John Adams. Para éste último, una sociedad como aquella no era plausible puesto que las fuentes de la desigualdad “se fundaban en la constitución de la propia naturaleza humana” y, por lo tanto, no podían ser erradicadas

47 Jefferson (1999: 152-3). Cursivas añadidas.

48 Jefferson a Dupont de Nemours, 18 de enero de 1802, en: Jefferson (1904-5, XI: 344).

49 Una de las mayores diferencias entre ambos fue que Taylor nunca aceptó la existencia de una aristocracia natural. Toda aristocracia es artificial, afirmará, “y por lo tanto más que protegerse, lo que debe hacerse es destruirla. En los Estados Unidos, destruir la aristocracia implicaba destruir los programas neomercantilistas, el propósito de los cuales era promover la aristocracia mediante el robo”. Citado por Richard (1994: 152).

con independencia del diseño institucional que se aplicara⁵⁰. En *An Inquiry into the Principles and Tendencies of Certain Public Measures* de 1794, Taylor sostenía que las clases de tenedores de deuda pública conformaban una clase distinta y separada de los pequeños propietarios de tierra, los mercaderes, los comerciantes y los artesanos y que, por ello, disponían de una identidad y eran conscientes de sus propios intereses de clase. Tanto para Taylor como para Jefferson, estas clases constituían una auténtica *moneyed faction* y alertaron del peligro que corría la República por la influencia y la corrupción que inherentemente promovía esta nueva “facción”.

Tal como señala Douglass (1965: 300), para Jefferson esta facción aristocrática la constituían los *tories* y simpatizantes de las clases altas que admiraban la monarquía y el sistema hereditario y que anhelaban mantener su estatus bajo los venideros gobiernos americanos. Estas clases fueron relativamente pequeñas y políticamente débiles, por lo menos en el Sur, donde nunca tuvieron mucha influencia política. El hecho de que a menudo usara una definición poco concisa para referirse a estas clases, podría parecer que sus propuestas políticas escondieran una cierta ambigüedad, sobre todo en el periodo de 1775 a 1780. Es cierto que Jefferson no fue nunca un *leveller* ni menos un *digger*. Su programa nunca incorporó medidas como por ejemplo la colectivización de la tierra o la reforma agraria a la francesa. Más bien defendió un programa que reforzara y universalizara la propiedad privada de la tierra en forma alodial, aunque en un sentido sensiblemente distinto al de la matriz blackstoniana de la propiedad privada como un derecho ilimitado, exclusivo y excluyente sobre un recurso material.

Como se señaló en el capítulo anterior, la prioridad de la filosofía jeffersoniana y, en verdad, de todo el republicanismo histórico, no fue la justicia distributiva por sí misma, sino más bien asegurar los derechos fundamentales de todo ser humano, esto es, su vida, su libertad, y su felicidad. Para ello, debían ordenarse gobiernos, aprobarse leyes y habilitar diseños institucionales capaces de erradicar la influencia política y económica que ejercía un pequeño número de familias de ascendencia e ideología *tory*, cuya influencia era incompatible con el estado republicano, así como prevenir el auge de una nueva aristocracia hereditaria y especulativa. Por ello, como vimos anteriormente, la mejor forma de actuar y erradicar tal situación fue aboliendo el derecho de primogenitura. Al hacer la tierra alienable, al librarla de sus lazos y obligaciones feudales, Jefferson esperaba hacer de ese un mercado libre, esto es, el espacio concurrencial de interacción económica conformado por pequeños propietarios y productores libres basado en criterios de para igualdad y de libertad republicana. Con ello, se favorecería que los beneficios económicos pudieran revertir en la sociedad de un modo más igualitario, donde los privilegios económicos no vendrían predeterminados por el estatus nobiliario o hereditarios, sino que se abrirían a los que él consideraba la “aristocracia natural de la virtud y talento”⁵¹.

50 Adams (1851, VI: 445).

51 Jefferson (1904-5, I: 58). En 1793, no dejaba duda de cuál era la diferencia entre la aristocracia y la ciudadanía en general: “La línea se dibuja ahora tan claramente como para mostrar de un lado: 1. Los círculos de moda de Philadelphia, New York, Boston y Charlestone; 2. Comerciantes de capital británico; 3. Hombres de dinero (todos los antiguos *tories* se encuentran en alguna de estas tres descripciones). Al otro lado están: 1. Comerciantes de su propio capital; 2. Comerciantes irlandeses; 3. Artesanos, mecánicos, granjeros y toda posible descripción de nuestros ciudadanos” (Jefferson, 1904-5, III: 557).

La nueva aristocracia de Estados Unidos, creían Taylor y Jefferson, fue creada bajo las modernas instituciones bancarias y financieras promovidas por los federalistas durante la década de 1780 y 1790 de una forma artificial⁵². Esta aristocracia, defendía Taylor, ha abandonado “la dependencia del monopolio de la virtud, de la honorabilidad y las habilidades y ha recurrido totalmente al monopolio de la riqueza, por el sistema de clientelismo y el dinero. Los impuestos modernos y los fraudes para recolectar dinero y no los autores clásicos permitirán la mejor evidencia de su carácter presente” (Taylor, 1950, p. 29). El dinero y el clientelismo son fuente inequívoca de odio y opresión en la sociedad que, además, “divide una nación en dos grupos, los deudores, y los acreedores [quienes] practican la más desvergonzada corrupción”. Y prosigue:

Una Legislatura, en una nación donde prevalezca el sistema del dinero y del patronazgo, *será gobernada por sus intereses, y legislará en su favor. Es imposible hacerlo, sin legislar en contra de otros intereses, esto es, los de la gran masa de la población.* [...] Pedirán prestado a la nación, para poder prestar. Ofrecerán a los prestamistas grandes beneficios, que podrán compartir con ellos. Como las quejas provocarán el gradual descontento nacional, fijarán el yugo del modo más seguro haciéndolo cada vez más pesado. Y finalmente confesarán y mantendrán sus corruptelas, estableciendo un ejército permanente, no para defender la nación, sino para defender un sistema de saqueo de la nación. [...] Todos los opresores políticos engañan, para triunfar. *¿Cuándo una aristocracia confesó su propósito?* La sinceridad demanda [...] la siguiente confesión: “Nuestro propósito es asentar la riqueza y el poder en una minoría” (Taylor, 1950: 39-40).

Es pues la tendencia histórica de acumulación del poder de la aristocracia del dinero lo que convierte a las sociedades en “clientelares” y las divide en dos clases, los nuevos deudores y acreedores. Las palabras de Taylor denotan el uso de un marco analítico y sociológico deudor de la tradición republicana clásica que también empleará Jefferson en carta a Henry Lee de 1824, en la que no sólo evidencia estas dos grandes clases sociales, sino que además señala su adscripción en dos grandes partidos ideológicos o bloques históricos –al decir de Gramsci– que siempre han estado presentes y se han opuesto a lo largo de la historia⁵³. Los partidos políticos

52 La distancia entre los planteamientos de Adams y los de Taylor es abismal. “Para ilustrar la cuestión”, subraya el segundo, “déjenos confrontar la opinión de John Adams de que ‘la aristocracia es natural, y por ello inevitable’, con la opinión ‘que esta es artificial o fácciosa, y por ello, evitable’. Él parece usar el término ‘natural’ para expresar una idea distinta de la moral, aunándola con la idea de fatalidad [...] Que él debe renunciar su predestinación política, y todas sus consecuencias, es lo que trato de demostrar, mostrando que las aristocracias, tanto las antiguas como las modernas, han sido variables y artificiales; que ellas procedieron de la moral, no de causas naturales; y que ellas son evitables y no inevitables” (Taylor, 1950: 36).

53 Esta misma descripción de una sociedad escindida en dos partidos o intereses mayoritarios contrapuestos, es igualmente compartida James Madison quien se expresaba en el número 10 del *The Federalist* de forma cuasi idéntica: “La diversidad en las facultades de los hombres, de la cual se originan los derechos de propiedad, no es un obstáculo menos insalvable que una uniformidad de intereses. La protección de estas facultades es el primero objeto del gobierno. De la protección de las distintas y desiguales facultades de adquirir propiedad, resulta inmediatamente la posesión de diferentes grados y tipos de propiedad; y de la influencia en estas en los sentimientos y las perspectivas de los propietarios, resulta una división de la Sociedad en diferentes intereses y partidos” (Genovese, 2009: 50).

no son para él, pues, “ni deseables ni útiles”, puesto que su propia existencia presupone “la perturbación de la amistad, de la bondad y de la justicia” de las sociedades. Desde este punto de vista, prosigue,

Los hombres por su constitución están naturalmente divididos en dos partidos. 1. Aquellos *quienes temen y desconfían del pueblo*, y desean atraer todos los poderes desde ellos en las manos de las clases más altas. 2. Aquellos *quienes se identifican con la gente*, tienen confianza en ella, que la aprecian y *les consideran el depositario más honesto y seguro, aunque no el más sabio, de los intereses públicos*. En cada país estos dos partidos existen, y en cada país donde son libres de pensar, hablar y escribir van a declararse. Llamémosles entonces, liberales y serviles, Jacobinos y ultras, Whigs y Tories, Republicanos y Federalistas, Aristócratas y Demócratas, o por cualquier otro nombre que le plazca, ellos son todavía los mismos partidos, y buscan el mismo objetivo (Jefferson, 1999: 460).

Estas son pues las dos grandes facciones que componen la sociedad y son las mismas en todo el mundo bajo “cualquier otro nombre”. Huelga decir que Jefferson se pone de parte de los “liberales”, los “jacobinos”, los “whigs”, los “republicanos”, los “demócratas”. En resumen, la democracia jeffersoniana identifica en el pueblo “el mejor depositario de los intereses públicos”, aunque Jefferson se guarde bien de señalar que seguramente éste no es “el más sabio”⁵⁴. Sí, reclamará, “nosotros produjimos una República casi perfecta. Pero ¿podrán mantenerla? ¿O será que, en el disfrute de la abundancia, perderán la memoria de la libertad? La abundancia material sin carácter es el camino de la destrucción”⁵⁵. Se halla aquí la síntesis normativa de su pensamiento republicano de cuño más democrático. El núcleo de la filosofía normativa de la democracia jeffersoniana reserva un lugar muy destacado para el ideal de la virtud y la auto-realización que, huelga decirlo, son imposibles de alcanzar mediante la simple “abundancia material” sin carácter, esto es, la pura “crematística no natural” en los términos aristotélicos vistos en el primer apartado. Es por ello que según Jefferson, “la economía” se encuentra “entre las primeras y más importantes virtudes republicanas, y la deuda pública como el mayor de los peligros a temer” (Jefferson, 1903-7, II: 47).

Una vez más, Jefferson razona al lado de Aristóteles, de Cicerón y de todos los clásicos, pues este tipo de economía –la propia de la pequeña propiedad privada agrario– era la única capaz de conferir este carácter virtuoso necesario para el mantenimiento de la República. El problema, además, es que esta nueva clase aristocrática aupada en el dinero era de difícil control por parte de

54 La visión elitista, en cuanto al talento y virtudes naturales de cada uno se refiere, se encuentra presente en toda su obra. Valga la siguiente frase para ratificarlo: “La elección tomada por el pueblo mismo generalmente no se distingue por su sabiduría” (Jefferson, 1989: 11).

55 Jefferson a John Adams. Citado por Stormer (1964: 93). La afirmación de Jefferson nos adelanta una de las diferencias entre los conventuales norteamericanos y los revolucionarios franceses, que ya señalamos al inicio de este capítulo (Miras, 2016) y a la que volveremos en las conclusiones. Y es que los primeros hicieron gala de una muy precisa “ciencia política”, en el sentido en que sus debates se centraron en la conveniencia de los diseños y las disposiciones institucionales. Los franceses, por el contrario, nunca emplearon una perspectiva tan institucionalista, en el sentido que entendían que la República no se construía únicamente en el plano institucional, sino en la práctica y el activismo político diarios. Valga la siguiente frase de Babeuf para hacernos una idea de esta diferencia. “Nosotros”, decía comparándose con los norteamericanos e ingleses, “tenemos más necesidad de instituciones que de constituciones” (Babeuf, 2014: 30).

la República. Si su riqueza consistiera en la posesión de tierras y bienes raíces, podría ser medida, reequilibrada o controlada,

pero si se erige un orden del dinero y el patronazgo, ¿de qué manera se puede equilibrar su poder para poder ser controlado? La riqueza del dinero y el patronazgo crece cada día, por lo tanto, no puede ser medida o limitada; es por ello imposible equilibrarla; e incluso sin este equilibrio de propiedad, el poder aferrado a la riqueza, destruirá la libertad (Taylor, 1950: 51).

En definitiva, la sociología de tradición republicana que impera en toda la teoría de Jefferson, lo lleva a comprender la sociedad como aquel espacio de interacción compuesto por distintas clases que muestran intereses contrapuestos y enfrentados. Particularmente, su peculiar filiación con la tradición del republicanismo democrático, le lleva a identificar en el poder de la corrupción y la clientelización de la aristocracia del dinero, uno de los mayores peligros para el mantenimiento de la República. En efecto, lo que más les preocupaba era la coexistencia

del pauperismo de las clases bajas, la opresión abyecta y humillante de los trabajadores, y el lujo, el motín, la dominación y la felicidad viciosa de la aristocracia. En sus manos, los indigentes son usados como herramientas para mantener su propia desdicha, y para reducir los trabajadores disparándoles cuando la desesperación producida por los deseos de sus estómagos les impulsa hacia la revuelta (Jefferson 1999: 137-8).

De nuevo, como en toda la tradición republicana, la extrema desproporción en la distribución de la propiedad y de la riqueza, constituye el verdadero peligro para el mantenimiento de una República bien ordenada. Por eso, cuando Jefferson discute con John Adams, insiste en las diferencias entre, por un lado, una aristocracia artificial del dinero responsable última de esta desigualdad distributiva en la sociedad y, por el otro, una aristocracia natural fundada en la virtud y los talentos innatos de quienes, en efecto, deberían convertirse en los mejores y “naturales” representantes del pueblo. Debido al respeto y amistad que los dos viejos presidentes mantuvieron, las palabras de Jefferson fueron siempre prudentes hacía Adams, aunque esto no le restaba contundencia a su contenido.

Estoy de acuerdo con usted que existe una aristocracia natural entre los hombres. Los fundamentos de esta son la virtud y los talentos [...] También existe una aristocracia artificial, fundada en la riqueza y el nacimiento, sin virtud ni talentos. *La aristocracia natural la considero como el regalo más preciado de la naturaleza, para la instrucción, la confianza y el gobierno de la sociedad.* [...] ¿No podemos incluso afirmar que esta forma de gobierno es la mejor, la cual proporciona la mayor eficacia por una selección pura de estos *aristoi* naturales en los cargos del gobierno? La aristocracia artificial es un ingrediente dañino en el gobierno, y se deben tomar medidas para impedir su auge. Ante la pregunta, cual es la mejor, usted y yo diferimos; [...] Usted cree que es mejor poner a los pseudo-*aristoi* en una cámara separada del legislativo [...] donde se les pueda limitar de entorpecer a sus ramas coordinadas, y donde además, puedan ser una protección de la riqueza en contra la empresa agraria y del saqueo de la mayoría del pueblo. Creo que darles poder para evitar que hagan daño, es armarlos justamente para eso, y un aumento en lugar de remediar el mal. [...] *Tampoco lo creo necesarios para proteger a los ricos; porque suficientes de ellos encontrarán maneras en cada rama de la legislación, para auto*

protegerse. [Nuestras legislaturas estatales] *han demostrado que no deben temer a una igualación de la propiedad*. Creo que el mejor remedio es exactamente el que prevén todas nuestras constituciones, dejar los ciudadanos la libre elección y la separación de los *aristoi* de los pseudo-*aristoi*, el grano de la paja. Por lo general, ellos elegirán los realmente buenos y sabios.

Y un poco más adelante concluye,

Presumo que desde un periodo temprano de vuestra historia, miembros de aquellas familias, que poseen virtud y talentos, los han ejercido honestamente por el bien del pueblo [...] Pero aunque esta sucesión hereditaria de cargos, puede, en algún sentido, estar fundada en el mérito real de la familia, *en muy mayor medida ha procedido de la alianza entre la Iglesia y el Estado*. Estas familias están canonizadas en los ojos de la gente de principios comunes “tú me promocionas a mí, y yo te promocionaré a ti”⁵⁶.

Vale la pena abordar el texto de Jefferson con algo de detenimiento. El en marco sociológico jeffersoniano reconoce explícitamente la existencia de dos tipos de aristocracia, de distinta naturaleza y revestidas de diferentes atributos. La primera es la que él llama la aristocracia natural y la considera un “regalo de la naturaleza”. La segunda son los pseudo-*aristoi* y se funda artificialmente en el dinero, la primogenitura y la herencia. La primera, mediante la promoción y selección “pura” de sus miembros, puede y debe encabezar la representación política del pueblo para crear, en efecto, la “mejor forma de gobierno”. La segunda, sin embargo, es considerada como un “ingrediente dañino” para el bueno gobierno republicano, por lo que su influencia debe restringirse. ¿Cuál es la mejor forma de hacerlo? pregunta retóricamente Jefferson en la misma carta.

Una de las formas, ya lo vimos, es el diseño y la aplicación de un marco jurídico-económico encargado de erradicar esas formas de propiedad –el *entail*– y liberar así la actividad económica de sus viejas obligaciones y derechos feudales. La otra tenía que ver con el despliegue jurídico y filosófico de los nuevos derechos de propiedad tal como los describimos en el capítulo anterior. Junto a esto, Jefferson también abogó por la aplicación de una política redistributiva de la tierra del Estado, los “famosos cincuenta acres” de la Constitución de Virginia, a la que hicimos referencia anteriormente. Sin embargo, existe una tercera forma de aplacar la influencia (y la amenaza) desmedida de esa *moneyed interest* en la vida de la República. Esta no tiene que ver con los regímenes de propiedad o con el sistema de distribución y tenencia de la tierra, sino más bien con la naturaleza y la disposición institucional que debía adoptar el poder político en los jóvenes Estados Unidos.

La adscripción política e ideológica de Jefferson y de Adams difiere aquí sustancialmente. Para el segundo, destinar la Cámara alta –el Senado– a estas clases, es la mejor forma de evitar que “entorpezcan” demasiado al Legislativo, a la par que actuarían de salvaguarda del orden económico “protegiendo la riqueza del saqueo de la mayoría del pueblo”⁵⁷. Para Jefferson, al contrario, esta aristocracia ya cuenta con “maneras suficientes” para influenciar al gobierno y “proteger” su estatus. Jefferson también añade algo importante. El intento de “igualar” la distribución de la propiedad por parte de muchas legislaturas estatales se ha demostrado no ser perjudicial para estas clases adineradas, por lo que éstas “no deben temer” a dichas medidas. Lo

56 Jefferson a John Adams, 28 de octubre de 1813, en: Jefferson (1999: 187-8). Cursivas añadidas.

57 Citado por Beard (1915: 420).

que está defendiendo aquí Jefferson es lo que ya se vio anteriormente, esto es, su confianza en el pueblo para que puede “elegir libremente” los representantes “realmente buenos y sabios”.

Pero es que además Jefferson añade un tercer elemento de sumo interés para esta investigación. Seguramente debido a su tono respetuoso y templado, así como por su propia procedencia social y su estatus económico, Jefferson no niega que puedan existir miembros de familias de pseudo-*aristoi* que, aun y su linaje hereditario, demuestren poseer virtudes y talentos con los que hayan ejercido el bien para el pueblo. Pero, por lo general, como dinámica sociológica de fondo, la aristocracia artificial procede y se reproduce a través de las “alianzas entre la Iglesia y el Estado” en el seno de largos procesos de acumulación y desposesión de la riqueza y el poder social. Esto acaba desembocando en la formación de un gobierno corrupto y clientelar, como en la Roma senatorial, en cuyo seno los miembros de las clases altas –de la aristocracia artificial, del Estado y de la Iglesia– “se promocionen entre sí”.

Es cierto que la democracia jeffersoniana no se asentaba tanto sobre la confianza de la emergencia político-civil de los pobres desposeídos en cuanto clase en sí misma, como en un marco de referencia propietarista (preferentemente en régimen alodial) con un cierto carácter individualista⁵⁸. Por ello, debe repararse en este ingrediente ciertamente elitista de la democracia jeffersoniana, puesto que para mantener la “aristocracia natural” del talento y la virtud, ésta debía ser renovada regularmente mediante el reclutamiento de nuevos miembros de entre “las masas de la basura”⁵⁹. En su marco conceptual, el gobierno de la virtud significa inevitablemente el gobierno de los virtuosos, y estos siempre serán una minoría, una élite. Su optimismo en la sociedad recaía eminentemente sobre estos virtuosos, o más bien, sobre la capacidad de la propia sociedad de promocionar estos individuos de virtud y talento. Por ello, el Gobierno estaba obligado a disponer los canales y mecanismo adecuados para garantizar esas vías de selección y promoción de la virtud. He aquí la trascendencia de su propuesta de ley para una mayor difusión general del conocimiento de 1779 (1999: 235-43). La educación reglada debe disponer las oportunidades para que los individuos puedan desarrollarse y prosperar de acuerdo a sus capacidades, su voluntad y su talento. En una carta a George Wythe de 1786, Jefferson subraya que “la ley más importante en todo nuestro código, es la difusión del conocimiento entre el pueblo”. Jefferson creía que “no puede idearse ningún otro fundamento para preservar la libertad y la felicidad” (Jefferson, 1999: 251).

58 Es cierto que Jefferson muestra, en este sentido, un cierto carácter individualista. Como vimos en la segunda parte de esta investigación, esto lo diferenció del jacobinismo de robespierrista. A diferencia de éste para el que la subsistencia y la independencia material podían garantizarse también mediante la provisión de propiedad pública y comunitaria, para los jeffersonianos, la garantía de independencia material se asociaba más exclusivamente con la pequeña propiedad alodial. Por lo demás, este “individualismo” debe entenderse como la eliminación de “toda restricción arbitraria e innecesaria de la acción individual [que] nos dejará libre de hacer todo”, claro está, “lo que no viole la igualdad de derechos de los otros”. De este modo e independientemente de su “individualismo” (posiblemente motivado por la ausencia de la “fraternidad” republicana de tipo francés como vimos en la primera parte de esta investigación), lo cierto es que la democracia jeffersoniana también contempló restricciones a la libertad personal –“no violar la igualdad de derechos de los otros”– como el primer derecho natural. En esto no habría diferencia entre el caso francés y el norteamericano.

59 Esta contundente afirmación se encuentra en la carta de Jefferson a Nathaniel Burwell, 14 de marzo de 1818, en: Jefferson (1999: 546).

2.1.3. Lucha de clases, gobierno democrático y sociología republicana

Volvamos por un momento al marco de referencia sociológica jeffersoniano, sin el cual no tendríamos de herramientas de análisis necesarias para comprender sus planteamientos filosóficos y normativos. Dejamos dicho en la primera parte de esta investigación que la libertad republicana requiere, entre otras condiciones, de la decidida intervención de la República con el objetivo de mitigar y acaso erradicar aquellas condiciones sociales que comportan promover las relaciones de dominación entre sus ciudadanos. Se dijo allí también que entonces la República estaba obligada a interferir de un modo no arbitrario en la libertad o en la “existencia social autónoma” de aquél o aquellos sujetos que, por el poder que habían acumulado en forma de riqueza o posesiones, dispusieran de la capacidad real para imponer facciosamente sus intereses sobre otro u otros sujetos, o sobre la propia República.

La filosofía detrás del modelo de democracia jeffersoniana hace suyo este marco interpretativo eminentemente republicano. En primer lugar, su republicanismo —su economía política— arranca de la constatación empírica de una realidad social escindida en clases sociales —el pueblo y el *moneyed interest*—, atravesada por sus intereses particulares, y moldeada por el conflicto inherente entre ellos. Así mismos, el auge de los sectores de la aristocracia artificial, tendría por efecto la corrupción y clientelización de la misma sociedad y, por extensión, de su sistema democrático de gobierno. Cabe reparar que esta perspectiva sobre los peligros que implicaba el *moneyed interest* no fue propiedad exclusiva de Jefferson. Su principal rival político, John Adams, reflexionaba sobre la existencia de esta clase aristocrática en Connecticut con el mismo tono clásico que su amigo. “Ese Estado”, dice,

siempre ha estado gobernado por una aristocracia, más decisivamente de lo que lo está el imperio de Gran Bretaña. Media docena o, a lo sumo, una docena de familias, han controlado ese país cuando era una colonia, así como desde que es un estado. *Una aristocracia puede gobernar las decisiones del pueblo sin distinciones, privilegios ni poderes legales hereditarios* [...] En Massachusetts, muchos de los nuestros de primera calidad fueron desterrados por la Revolución. Muchos de nuestros actuales gobernantes son hombres nuevos. *Pero ellos han sido promovidos por una aristocracia.* [...] El Sr. Millhouse dice, “los Estados Unidos no poseen el material para formar una aristocracia”. Pero poseemos un material que, de hecho, constituye una aristocracia que gobierna la nación. *Ése material es la riqueza*”⁶⁰.

Jefferson echaba mano de una muy parecida aproximación sociológica de herencia clásico-republicana compartida por la mayoría de los *founders*. Sobre ello, opinaba que

60 Adams (1891, VI: 530). Cursivas añadidas. El federalista Adams nunca se sintió cómodo con la preeminencia de los grandes intereses financieros, comerciales e industriales. En 1808 analizaba la sociedad americana de la siguiente manera: “Tenemos un material que realmente constituye una aristocracia y que gobierna a la nación. Ese material es la riqueza. Talentos, linaje, virtudes, servicios y sacrificios apenas si nos llaman la atención [...] En la historia de Roma vemos una lucha constante entre los ricos y los pobres, desde Rómulo hasta César. La gran división no se daba tanto entre los patricios y los plebeyos, cuanto antes entre deudores y acreedores. La especulación y la usura mantenían al Estado en jaque perpetuo. Los patricios usurparon las tierras, y los plebeyos exigieron leyes agrarias. Los patricios prestaban dinero a intereses exorbitantes, y los plebeyos fueron a veces incapaces de pagarlas, y otras, se resistieron a hacerlo. Tales fueron las causas de que el pueblo se dividiera en dos partidos”. Citado por Beard (1915: 320).

en el momento de formarse nuestro Estado, muchos forjaron sus opiniones políticas de acuerdo con las prácticas y los escritos europeos, creyendo que la experiencia de los viejos países, y especialmente de Inglaterra, siendo abusiva, era no obstante una guía más segura que la mera teoría. Las doctrinas de Europa eran: que los hombres asociados en gran número no pueden ser contenidos dentro de los límites del orden y la justicia sino por medio de fuerzas físicas y morales aplicadas sobre ellos por autoridades independientes de la voluntad de los mismos. De aquí la organización con reyes, nobles hereditarios y sacerdotes. Además, para contener la fuerza bruta del pueblo, encuentran necesario mantenerlo sometido mediante el trabajo duro, la pobreza y la ignorancia, y tomar de él, como si de abejas se tratara, tantos beneficios que les sea necesario un trabajo incesante para poder lograr un mísero excedente capaz de sostener una vida precaria y miserable. Y esos beneficios, los destinan a mantener el esplendor y el ocio de sus estamentos privilegiados, a obnubilar los ojos del pueblo y a excitar en él una humilde y sumisa adoración como si esos estamentos privilegiados estuvieran compuestos por seres superiores⁶¹.

Es aquí cuando la economía política jeffersoniana, y particularmente su concepción de la democracia, requiere de la aplicación “intervencionista” para dar forma a sus planteamientos normativos que aquí se han venido analizando. Por eso Jefferson denuncia a Madison en su *An Essay of a Declaration of Rights* de 1793, que “una enorme proporción de tierra invertida en unas pocas manos individuales es peligrosa para los derechos, y destructiva de la felicidad común de la humanidad; y por tanto cada estado libre tiene un derecho de disuadir la posesión de tal propiedad”⁶². Y por eso, casi veinticinco años más tarde, seguiría reclamando tomar cartas en el asunto.

Espero que tomemos nota del ejemplo [de Inglaterra] y aplastemos en su nacimiento a la aristocracia de nuestras corporaciones adineradas que ya se ha atrevido a retar a nuestro gobierno en una prueba de fuerza y han desafiado las leyes de nuestro país⁶³.

En efecto, había sentenciado pocos meses antes,

Ningún hombre tiene el derecho natural de cometer agresión alguna sobre los iguales derechos de otro; y esto es por lo que las leyes deben restringirlo; todo hombre se encuentra bajo el deber de contribuir a las necesidades de la sociedad; y esto es por lo que las leyes deben aplicársele; y, ningún hombre tiene un derecho natural a ser el juez entre él y otro, es su deber natural someterse al arbitrio de un tercero imparcial. Cuando las leyes han declarado y aplicado todo esto, han cumplido su función; la idea de que cuando se entra en la sociedad renunciemos a cualquier derecho natural es bastante infundada⁶⁴

61 Jefferson al juez Johnson, 12 de junio de 1823. Citado por Beard (1915: 417-8).

62 Citado por Douglass (1965: 266). Su amigo Madison, igual que Jefferson, reclamaba que esa tendencia a la concentración de riquezas “logre ser frenada, y su permanencia, desbaratada por las tendencias igualadoras de las leyes”. Sin embargo, es algo pesimista sobre esta posibilidad: “Hasta qué punto esa previsión quedará afectada por las leyes republicanas reguladoras de la herencia y la distribución igualadoras de la propiedad de los ciudadanos, eso no puede inferirse de ningún experimento directo o adecuado” (Citado por Beard y Beard, II: 937).

63 Jefferson a George Logan, 12 de noviembre de 1816, en: Jefferson (1904-5, XII: 44).

64 Jefferson a Francis W. Gilmer, 7 de junio de 1816, en: Jefferson (1999: 142). Cursivas añadidas

A partir de estas citas puede reconstruirse la lógica con que opera la economía política jeffersoniana, desde su marco de análisis sociológico hasta la argumentación normativa de su ideal democrático. Como acabamos de ver en las palabras de Jefferson, la República no puede permanecer impasible –no puede ser neutral– frente a una realidad sociológica empírica que amenaza su propio ordenamiento político e institucional, esto es, su propia existencia. Frente una *moneyed faction* que, mediante el concurso de “corporaciones adineradas” impone sus intereses a la sociedad, retando al gobierno de la República y desafiando las leyes que el cuerpo civil ha decidido libre y democráticamente auto-imponerse, el gobierno no puede permanecer impasible, sino que debe “aplantar en su nacimiento” esta clase aristocrática.

Existen dos razones para sustentar este principio “intervencionista” en el republicanismo jeffersoniano. La primera, ya la apuntamos, es simplemente una constatación empírica: la extrema desigualdad de riqueza es, a todas luces, incompatible con una República bien ordenada. Por ello, la República misma no puede ser neutral, no puede mantenerse impasible, delante esta situación de desigualdad. La segunda razón viene motivada por un razonamiento de tipo iusnaturalista, según el cual, “ningún hombre tiene el derecho natural de agredir –de interferir arbitrariamente en– los iguales derechos del otro”. La República, pues, debe interferir de un modo no arbitrario, para preservar los derechos naturales iguales de todos.

La argumentación jeffersoniana fundada sobre el derecho natural de la libertad (entendida como la reciprocidad o la igualdad en la libertad; puesto que, *por derecho natural*, todos los hombres nacen con iguales derechos), guarda profundas implicaciones para con su teoría de la democracia y del gobierno republicano. Se constata así en qué medida el derecho natural representó la base de su marco de interpretación filosófica. De aquí que afirmara que “el verdadero fundamento del gobierno republicano es la igualdad de derechos de todos los ciudadanos en su persona y propiedad, y en su gestión”⁶⁵. Luego, para garantizar esos derechos a la propia persona y a la propia propiedad, la “neutralidad” del Estado republicano exige, primero de todo, una fuerte acción intervencionista por parte de este para atajar las extremas desigualdades materiales –distributivas– que ponen en riesgo tanto la propia existencia de la República, como la libertad de sus ciudadanos⁶⁶.

65 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816, en: Jefferson (1904-5, XII: 7).

66 En este sentido debe entenderse la noción republicana de la “neutralidad” del Estado. Tal como afirma David Casassas (2010: 154), “Una vez que las opciones de las que se deriva la independencia socioeconómica se hallan garantizadas, la disponibilidad o no, por parte de los individuos, de un número mayor o menor de opciones es una cuestión que, si bien puede mantener cierta relevancia en el seno de la tradición republicana, resulta secundaria en términos tanto morales como políticos”. María Julia Bertomeu y Antoni Domènech ofrecen algunos ejemplos históricos sobradamente ilustrativos de lo que estamos discutiendo: “Cromwell luchaba por la neutralidad del Estado cuando hizo que sus *Ironsides* estabularan los caballos en las catedrales inglesas; la I República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando desamortizó los bienes de la Iglesia galicana; la República helvética luchaba por la neutralidad del Estado cuando expulsó a perpetuidad en 1848 a los jesuitas; Juárez luchaba por la neutralidad de la incipiente República cuando expropió los bienes de la Iglesia mexicana; la I República española y la III República francesa luchaban por la neutralidad del Estado cuando expulsaron a los jesuitas en el último tercio del XIX; y lo mismo la II República española de 1931; la República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó –y sucumbió– contra los grandes *Kartells* de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana

Como se verá más adelante, en el caso norteamericano igual que en el francés, el conflicto y la confrontación política de hacia finales de la de la década de 1780 lo vehiculizó el debate constitucional, a partir del cual se escindieron ambos movimientos revolucionarios en dos grandes perspectivas políticas. En el caso norteamericano, esta escisión la protagonizaron los partidarios de una Constitución fuere por un lado, y los anti-constitucionalistas por el otro. Apenas cinco años más tarde, hacia mediados de la década de 1790, esa división daría lugar a la aparición de los dos grandes partidos políticos: el federalista de Adams, y el demócrata-republicano de Jefferson y Madison.

2.1.4. Constitucionalismo moderno, soberanía fiduciaria y diseños institucionales: de la *politeía* a la democracia representativa

2.1.4.1. De la Declaración de Independencia al constitucionalismo federalista

Al término del primer Congreso Continental de Philadelphia en 1774, las exigencias de los delegados ya recogían reclamaciones como el pleno poder legislativo, la eliminación del veto absoluto del rey y el derecho a acordar sus tributos libremente con el Parlamento. La gran cuestión de fondo que aunaba todas aquellas demandas fue la idea de la legitimidad de la autoridad constitucional de Gran Bretaña sobre las colonias. Jefferson, con un marcado estilo lockeano, defendía que los americanos eran hijos de los expatriados ingleses y, como aquellos, poseían un igual derecho natural.

Fuera de Inglaterra los colonos eran tan libres como si hubieran regresado al estado de naturaleza y, por ello, eran ellos quienes voluntariamente consentían someterse al monarca británico, “quien fue por lo tanto el vínculo de conexión central entre las diferentes partes del imperio multiplicándolo nuevamente”⁶⁷. De este modo, para los colonos, el vínculo con la metrópolis se establecía a través de la figura del monarca, y no a través del Parlamento que en el fondo, no les representaba⁶⁸. Por ello la injerencia abusiva del Parlamento se entendió como

luchó –sin éxito– por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los ‘monarcas económicos’; la IV República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando expropió al colaboracionista Sr. Renault su fábrica de automóviles” (Bertomeu y Domènech, 2005: 74).

67 Jefferson (1904-5, II: 66). Con la aprobación de las *Government Acts* de Boston y Massachusetts, los líderes Whig creyeron que su única seguridad descansaba en asegurar los poderes de la soberanía legislativa en las asambleas coloniales. La mayoría Whig abogó inicialmente por evitar la secesión del imperio, por lo que se vieron forzados a encontrar una justificación para reconciliar el autogobierno colonial y la Constitución británica. Este fue el problema que Jefferson, desde Virginia, tuvo que afrontar. Su estrategia era que Constitución británica representaba, en verdad, un acuerdo entre los colonos –mediante sus legislaturas– y el Rey. Jefferson defendía que los primeros colonos americanos se habían expatriado ellos mismos al abandonar el país, llevándose con ellos, sus propias leyes, sus costumbres y sus derechos. Una vez establecidos en el nuevo mundo, aceptaban una relación en que acataban voluntariamente la soberanía única del monarca. Como indica el mismo Jefferson, la lealtad se la debían al rey y sólo en la medida que se entendía como un acuerdo libremente tomado por los colonos.

68 En su *The Rights of the British Colonists*, James Otis exigía a Inglaterra el cumplimiento de la Constitución y las libertades inglesas antiguas. Y advertía, parafraseando a Locke, que si el Legislativo inglés traicionaba la confianza

un intento de erosionar esa misma tradición o filosofía constitucionalista inglesa. La usurpación despótica de la autoridad de los colonos por parte de Gran Bretaña sólo podía conducir a una única salida: el estallido revolucionario y la proclamación de la independencia⁶⁹. *A Summary View of the Rights of British America* publicado por Jefferson en 1774, es un excelente ejemplo de esa apelación directa de los revolucionarios a la figura del rey. Decía Jefferson:

Es imposible para los súbditos se mantengan ociosos, como espectadores pasivos, cuando contemplan *su soberanía y a ellos mismos casi en peligro*, los cuales, por lo que podemos proveer, pueden terminar ambos en la ruina: ¡usted Señor! puede perder su soberanía y su honor; nosotros, nuestras libertades, fortunas y nuestras vidas. [...] y, en la justicia unida a nuestro país, y a nosotros mismos, y por la fidelidad que le debemos a usted, Señor, como nuestro Soberano, declaramos abiertamente, que todos los procesos en contra nuestros hermanos en América, quienes están dotados, en común con todos nosotros, de los privilegios de los hombres, y con las libertades, el derecho a sufragio y la protección de los ingleses, violan abiertamente las leyes naturales de la igualdad y la justicia: y las infracciones sin precedentes sobre los principios y las leyes promulgadas de este estado libre: por no decir, que toda idea de buena política sea sacrificada para mantener y aplicar el sistema más vicioso y peligroso que los déspotas hayan perseguido obsesionada mente⁷⁰.

Desde la perspectiva de la tradición política inglesa que anteriormente señalamos, lo que representa el periodo de 1774-76 es la rotura de este pacto o acuerdo fiduciario entre el soberano o principal —el pueblo— y su fundamental agente fiduciario —el rey—. En el seno de ese acuerdo, quedó claro que la soberanía y el “derecho natural a la libertad, la igualdad y la justicia” de los colonos se hallaba amenazado por aplicar, el monarca, “el sistema más vicioso y peligroso”. Lo interesante de su *Summary* es que ilustra perfectamente el marco de referencia político e intelectual de la época, esto es, el uso y la defensa de los derechos tradicionales de los ingleses. Tal como ya hemos analizado, este marco de análisis hundía sus raíces en la antigua tradición jurídica romana recibida a través de la experiencia sajona. Sin embargo, fue la respuesta del pensamiento *whig* y de los radicales ingleses frente a la emergencia de los nuevos estados monárquicos modernos con su teoría del gobierno fiduciario, la que más influencia tuvo en la conformación de la filosofía constitucional de Jefferson⁷¹.

depositada en él atentando contra los derechos de los colonos, ello justificaría el derecho de rebelión de aquellos. La metáfora de fondo usada por Otis era tan ilustrativa como la siguiente: “Cuando la olla hierve, la espuma sobresale”. Citado por Douglass (1965: 157). Esta argumentación llevaba directamente al llamado revolucionario e independentista que, como habría recogido hábilmente Thomas Paine, conformaba el *common sense* de la época.

69 Siguiendo el principio lockeano, el poder creado legítimamente por quien voluntariamente ha contraído el pacto es la expresión lógica del razonamiento político de los colonos que, en su experiencia desde los primeros asentamientos, habían puesto en práctica. En esta forma legítima el poder se convierte en un gobierno que debe entenderse como el interés y la propiedad común de todos aquellos que lo conforman y que deben controlarlo (Bailyn, 1967: 59).

70 Jefferson (1904-5, II: 55-6). Cursivas añadidas.

71 En verdad, lo que Jefferson criticaba de la experiencia de Atenas, y por extensión de Roma, fue que gobernaron sobre territorios “extranjeros”. Lo que desaprobaba de ambas repúblicas fue que no permitieron ninguna representación política a los pueblos que conquistaron. Así pues, la expansión territorial sólo sería legítima en la medida en que los habitantes de los nuevos territorios estuvieran dotados de los mismos derechos de representación que los habitantes

En el texto Constitucional redactado por Jefferson, su filosofía se conforma alrededor de tres principios o derechos básicos. El primero era el legítimo derecho a establecer cuerpos legislativos soberanos mediante el consenso voluntario de los ciudadanos. El segundo principio o derecho recaía sobre la tenencia de tierras en régimen alodial que –aunque ese derecho tuviera restricciones debido a la prerrogativa del uso público de la propiedad (*power of eminent domain*) y por entenderse como una propiedad en términos fiduciarios⁷²– debía permitir conformar un mercado interior que generara un “legítimo” beneficio privado, y consecuentemente también el colectivo, de las propiedades comunes del país. El tercer y último principio era la abolición del ejercicio arbitrario de la prerrogativa real –y por extensión, de cualquier otro cuerpo político, como más adelante reclamará sobre el Ejecutivo o el Legislativo–. En resumen, tal como señala Douglass (1965: 292), el *Summary* sintetiza una parte importante de la herencia política inglesa que, parcialmente ensombrecida por el paso del feudalismo, debía ahora ser recuperada para “retornar a la prístina pureza de las instituciones inglesas originales” (Jefferson, 1904-5, II: 57). Este fue el espíritu de su Constitución de Virginia en primavera de 1776, este fue también el espíritu de la postura de Jefferson respecto de la Constitución de 1787, y el espíritu también de su acción de gobierno de 1801 a 1809.

En sus esbozos de la Constitución para la *Commonwealth* de Virginia, Jefferson quiso fusionar estos tres derechos básicos con los principios defendidos por la Declaración de Independencia que él mismo había redactado. Su meta era convertir este conjunto en el fundamento jurídico y normativo del gobierno republicano. Cuando la Convención de Virginia escogió a los Delegados para crear el comité que debía trazar las primeras líneas del nuevo gobierno del Estado, Jefferson esperaba ser propuesto por sus compatriotas pero la Convención creyó que sería más valioso como Delegado a la Convención de Philadelphia. Es en ese contexto que debe entenderse el *Summary View* y su propuesta de Constitución para el Estado, de cuyo redactado se le hizo eliminar del preámbulo los ataques más injuriosos hacia el Rey. Sea como sea, su propuesta constitucional incorporó elementos ideológicos algo heterogéneos entre ellos que, como hemos señalado anteriormente, deberían confluir en una posición más progresista en los años venideros. Respecto a su contenido, el texto de Jefferson defendía una estructura de gobierno con una clara separación de poderes. En línea con los *Thoughts on Government* de Adams, el legislativo se consideraba que debía ser bicameral, integrado por una Cámara Baja encargada de escoger a la Alta en cada uno de

de los territorios “nacionales”. Este principio fue consagrado en la *Northwest Ordinance* de 1787 (Jefferson, 1904-5, IV: 249-51), y así mismo, fue elemento diferencial entre la expansión territorial americana y el colonialismo europeo.

72 El *power of eminent domain* se entiende como la facultad que posee el gobierno cuando éste toma cualquier propiedad privada para un uso público. Antes de la Guerra Civil, generalmente se rechazaba que ese fuera un poder del Gobierno nacional. En otras palabras, según la Constitución de 1787, el gobierno de la Unión no podía ejercer ese derecho en un Estado particular, sin el consentimiento del gobierno del mismo (art. I, I). Se entendía pues, que la propiedad pública lo era en cuanto propiedad estatal (art. I, VIII). Hoy en día, sin embargo, se entiende que el gobierno nacional posee la facultad de tomar propiedad para el uso público cuando “es necesario y apropiado” con el fin de llevar a cabo cualquier de los poderes del Gobierno nacional. Puede establecerse que esta prerrogativa del gobierno a ejercer un uso público de la propiedad privada, es un rasgo fundamental de la propiedad republicanamente entendida y es un elemento característico de la herencia republicana en el constitucionalismo moderno. Para un análisis a propiedad social-republicana, véase: Simon (1991).

sus mandatos⁷³. Sin embargo, la aparente seña de identidad aristocrática de este arreglo institucional se contraponía con medidas de carácter más progresista o democrático.

Este fue el caso del derecho de sufragio propuesto por Jefferson. Hay que reparar que sus varias propuestas de texto constitucional diferían sensiblemente las unas de las otras. En sus primeros borradores el derecho a voto quedaba reservado a aquél que “tenga una finca en propiedad absoluta (*freehold estate*) de un cuarto de acre en cualquier pueblo o de 25 acres por todo el país” y que hayan “pagado todos los impuestos de los dos años anteriores”.

Todo varón mayor de edad y de sano juicio que tenga una propiedad [*freehold estate*] de un cuarto de acre de tierra en cualquier pueblo, o de 25 acres de tierra en el país, y toda persona residente en la colonia que hubiera contribuido a los impuestos del gobierno los últimos dos años, tendrá derecho a ejercer su voto en la elección de sus respectivos representantes. Y toda persona que esté así cualificada para elegir, lo será también para ser elegida, y que no haya sobornado ni directa ni indirectamente a ningún elector, y haya tomado un juramento de fidelidad al estado y a los deberes de su cargo, antes de empezar a ejercer las funciones del mismo. Durante el desempeño de su cargo no recibirá pensión pública ni lucro alguno (Jefferson, 1904-5, II: 166-7).

Aun con estas restricciones, su propuesta concebía un sufragio mucho más amplio de lo que la Convención finalmente decidió. En otras de sus propuestas, tal como apunta Beard (1915: 458), Jefferson habría conseguido un sufragio prácticamente universal al exigir que el gobierno del estado concediera el voto a los propietarios de pequeñas fincas fuera del territorio del Estado. Extender el derecho a todos los propietarios del Estado aunque no residieran en ninguno de sus Condados debía potenciar la representación del voto de aquellos propietarios con tierras en más de un Condado y, por lo tanto, favorecer los intereses de los *freehold* y terratenientes en la asamblea. Como vimos en la segunda parte de esta investigación, otras disposiciones de su texto, estipulaban que se ofrecieran cincuenta acres de tierra a todo hombre físicamente capacitado para trabajarlas y que así lo deseara. Tal como vimos en el primer apartado de esta investigación al analizar la concepción de la libertad republicana, la propuesta de Jefferson mantenía una lógica impecable. Ciudadanos sólo podían ser aquellos individuos independientes que no dependieran materialmente de otro u otros para subsistir. De aquí la necesidad de poner en marcha políticas que redistribuyeran la propiedad, que hicieran de todos los habitantes del Estado, pequeños propietarios agrarios, esto es, ciudadanos de pleno derecho.

Una vez más, la condición de la libertad material determinaba el carácter político-civil del individuo, esto es, sólo aquellos sujetos materialmente independientes estaban llamados a integrar las filas de los *sui iuris*, del cuerpo soberano de los ciudadanos con plenos derechos (entre ellos, el de sufragio). Con sus disposiciones, Jefferson habría hecho de la tierra la base del gobierno, mientras que al mismo tiempo habría ampliado ese derecho al máximo al convertir a todos los varones blancos en propietarios. Una vez más, vemos en las propuestas de Jefferson una clara fundamentación republicana clásica, según la cual la institución de la pequeña propiedad

73 Para el primer borrador, los Senadores ocuparían un cargo vitalicio, pero este tiempo se acortó hasta los 9 años en el segundo y tercer borrador. Él prefería los periodos largos sin posibilidad de re-elección.

agraria representaba la salvaguarda de las instituciones republicanas. En resumen, su propuesta constitucional para Virginia proponía un sufragio mucho más amplio que el de 1776, ya que pretendía extender ese derecho a todo hombre libre que dispusiera de una mínima propiedad inmueble o que hubiera servido en la milicia revolucionaria⁷⁴.

El derecho a sufragio para la Cámara de Representantes seguía estando reservado para los propietarios. No obstante, lo interesante de la propuesta de Jefferson, no fue que tratara de universalizar *de iure* ese derecho, sino que más bien universalizaba las condiciones materiales que *de facto* permitían que todos los individuos accedieran a la condición de ciudadano independiente. En otras palabras, en vez de priorizar la defensa formal del sufragio universal, prefirió priorizar las políticas redistributivas que convirtiesen a todos en propietarios y, por ello, en ciudadanos con derecho a voto. La trascendencia de esta medida redistributiva no debe pasar desapercibida, aunque por ahora nos limitaremos a señalar que su importancia no se agotaba en el hecho de que significara la potencial universalización –y democratización– del derecho sufragio. Lo que potencialmente se democratizaba era el conjunto de las estructuras del gobierno del Estado, pues era la Cámara Baja quien designaba al Gobernador y a su Consejo ejecutivo. De este modo, la propuesta redistributiva de Jefferson debía tener un efecto democratizador que, aunque de un modo indirecto, permeara en todas las instancias del gobierno de Virginia.

El carácter democrático de su propuesta constitucional venía además determinado por su defensa de un sistema de representación electoral proporcional, de la posibilidad de enmendar la Constitución a petición de dos tercios de los Condados, de la exención de cualificaciones de propiedad para acceder a cargos públicos y de la positivización de los preceptos constitucionales en el cuerpo de leyes del Estado. A su vez, el particularismo democrático de su propuesta lo llevó a diferir de la mayoría de sus colegas, cuando exigía que la Constitución fuera refrendada mediante su votación popular, previa discusión pública en los Condados, con una aprobación mínima de dos tercios de ellos. Como veremos en el siguiente apartado, Jefferson identificaba la Constitución como la ley fundamental, como un pacto solemne que delimitaba y controlaba el poder de la legislatura y que no debía estar sujeta a alteraciones por simples mayorías (Peterson, 1978: 21).

En la primavera de 1776, Jefferson se hallaba en el Congreso. Desde allí envió su propuesta de texto a la Convención de Williamsburg en Virginia. Su texto no fue bien recibido y finalmente se adoptó un texto mucho más conservador que el suyo. El gobierno resultante del texto fue

74 Tanto en Kentucky, como en Tennessee u Ohio, el electorado republicano era mayoritario y las exigencias por el sufragio universal eran mucho más aceptadas que en Virginia o Massachusetts. Esta presión llevó a Maryland a aceptar el sufragio general de los hombres blancos. En South Carolina, por el contrario, las reformas constitucionales deberían reforzar la sobrerrepresentación de la elite esclavista. En Connecticut, la apertura de las instituciones coloniales trajo un notable debilitamiento de las elites (Wilentz, 2005: 121; Beard, 1944: 134 y ss.). En la casi feudal Rhode Island, como en la anti-democrática Connecticut, siguieron mandado castas teocráticas. Pero incluso allí, el debate sobre el voto de los trabajadores asalariados materialmente dependientes, se acabaría imponiendo. Massachusetts experimentaría un proceso similar. Por lo general, la apertura del derecho a sufragio fue consolidándose en la medida en que las viejas formas de dominación política fueron dejando paso a las nuevas formas de organización y jerarquización social basadas en las nuevas relaciones mercantiles y productivas (Wilentz, 2005: 186).

bastante parecido al viejo gobierno colonial, y no se logró una verdadera distribución del poder. El sufragio seguiría siendo censitario, del cual, casi dos tercios de los varones blancos quedaron excluidos. Además, el sistema de representación directa no proporcional finalmente adoptado, favorecería las zonas del este en detrimento del oeste y consolidaría así el poder oligárquico de las autoridades locales más influyentes. Con una resonancia a los *Thoughts on Government* de Adams, la Constitución finalmente adoptada en Virginia no parecía un instrumento diseñado ni para la democracia ni para las reformas profundas.

Como hemos ido viendo, las mayores diferencias entre el texto definitivo y el propuesto por Jefferson se encontraban, entre otras cuestiones, en el modo de elección del Senado, en el alcance del sufragio censitario y en las cualificaciones de propiedad para ser representante. Finalmente, los Senadores no serían elegidos por la Cámara Baja, sino directamente por sus votantes, el sufragio se restringía a los propietarios libres en una proporción parecida a la del periodo colonial, y la representación seguía, no una lógica proporcional, sino que se asignaban dos Delegados por Condado independientemente del tamaño de la población. Así mismo, todos los cargos del ejecutivo debían tener propiedades en bienes raíces, además de suprimirse el proceso estipulado para enmendar la Constitución. Aunque finalmente la Constitución adoptada se alejaba mucho de la propuesta de Jefferson y no fue en efecto un instrumento democrático, sí conservó algunos mecanismo de control del poder político, como por ejemplo, hacer responsables a los miembros de las dos cámaras legislativas ante su electorado –aunque censitario. Este sistema de elección directa de los Senadores fue uno de los elementos de la Constitución definitiva que más desagradaron a Jefferson, quien hubiera preferido que los Senadores fueran escogidos por los mismos Representantes, en lo que sería un mecanismo tanto de control, como de “refinamiento de la voluntad general”. En una carta a Edmund Pendleton del 26 de agosto de 1776 (Jefferson, 1904-5, II: 237), Jefferson dejaba clara cuál era su posición al respecto.

He observado que una elección del propio pueblo generalmente no se distingue por su sabiduría. Su primera secreción es usualmente cruda y heterogénea. Pero dejad a aquellos elegidos por el pueblo que se elijan por segunda vez, y por lo general, elegirán a los hombres sabios. Es por esta razón que propuse que los representantes debían elegir al Senado de modo independiente de los electores.

Cabe mencionar que en esto Jefferson encontraba más afinidad con la filosofía *whig* que con la tradición más emancipadora del constitucionalismo democrático continental. Los radicales ingleses y europeos en general, siempre se habían opuesto a que los Senadores fueran elegidos por los Representantes por dos motivos. Primero, porque este sistema de elección suprimía los mecanismos que hacían a los Senadores directamente responsables ante su electorado. El Segundo motivo estaba vinculado con la teoría de la soberanía entendida como derecho natural y con la teoría del gobierno fiduciario, tal como la analizaremos un poco más adelante. Desde esta perspectiva, puesto que los miembros de la Cámara baja no eran más que agentes “delegados” o fiduciarios del soberano, no estaban investidos con el poder de elegir por ellos los Senadores, esto es, de ejercer por ellos mismos la voluntad popular. En otras palabras, el soberano puede delegar su soberanía en sus representantes, pero no puede permitir que estos re-deleguen su soberanía eligiendo por ellos mismos a los Senadores. Desde la óptica más democrática, un

Senado “independiente” como aquél rompía con los principios de la delegación de la soberanía y de la representación política. Por eso, tal como veremos en el siguiente apartado, los republicanos franceses abogaron siempre por un legislativo unicameral elegido de forma directa.

Las propuestas de Jefferson para rebajar las cualificaciones de propiedad para votar los Delegados junto al sistema electoral proporcional, habrían conseguido una Cámara Baja más representativa del conjunto pueblo. Sin embargo, en la medida en que el Senado “independiente” se hacía con el poder de veto sobre las leyes de esta, la delegación de la soberanía del pueblo se diluía y sus intereses políticos perdían capacidad e incidencia política directa. Todavía en 1782 la herencia inglesa más conservadora era bien presente en la teoría política jeffersoniana, puesto que el Senado debía ser la Cámara que representara la propiedad de la República, más que a la población en general. Por eso en sus *Notes on the State of Virginia*, Jefferson (1904-5, IV: 19) sostiene que

El propósito de establecer diferentes cámaras de legislación es introducir la influencia de diferentes intereses o diferentes principios. En algunos de los Estados Americanos los Delegados y Senadores son escogidos de tal como, la primera representa a las personas, y la segunda a la propiedad del estado. Pero con nosotros, la riqueza y la sabiduría tienen la misma posibilidad para entrar en ambas cámaras. Por lo tanto, no debemos derivar de la separación de nuestras legislaturas en dos cámaras, aquellos beneficios que una complicación adecuada de principios es capaz de producir.

La perspectiva conservadora de la mayoría de *founders* en los primeros años de independencia entendía la Cámara alta como la guardiana de la propiedad acumulada en contra de las tentaciones de los desposeídos por usurpar dicha propiedad. Por ello, era de vital importancia asegurar la “independencia” de esa Cámara. El conservadurismo de la época estaba dispuesto a aceptar una cierta extensión del derecho a sufragio así como un sistema electoral proporcional para elegir la Cámara baja, pero siempre en la medida en que se mantuvieran a ralla las aspiraciones democráticas de las mayorías desposeídas mediante la intermediación o el “filtro” del Senado. Como vimos anteriormente al analizar la concepción de la propiedad, el marco de análisis político empleado por la mayoría de americanos identificaba en la sociedad una división fundamental entre propietarios y no propietarios, cuya naturaleza debía reproducirse en las estructuras del entramado político de la República. Consecuentemente, propietarios y no propietarios debían contar cada uno con un cuerpo legislativo propio que tuviera la capacidad de vetar y ser vetado por el otro. El objetivo, que ni uno ni el otro tuvieran la posibilidad de imponer sus intereses facciosos de un modo unilateral.

No hay duda que Jefferson aceptó ese marco de interpretación dualista más propio de la tradición política inglesa que del principio democrático de que tan sólo las personas –como tales y no como propietarias– tuvieran la misma representación política en un legislativo unicameral. Por eso aceptó el sistema bicameral. Como vimos, su objetivo no fue suprimir el sufragio censitario sino, en un claro sentido republicano, dispersar la propiedad entre los “muchos” libres de modo que pudieran acceder a la plena ciudadanía republicana. No hay duda, pues, que también defendió principios nítidamente republicanos y democráticos como sus propuestas por suprimir las cualificaciones de propiedad para acceder a cargos públicos, la posibilidad de enmendar la Constitución y la formación de convenciones populares *ad hoc* para refrendar leyes fundamentales, tal como reclamó para la

Constitución de Virginia de 1776 y para la federal de 1787. Al conjunto de estas medidas, propuestas e intuiciones de Jefferson respecto de la ordenación y el diseño del sistema político norteamericano, Staughton Lynd (1968: 160 y ss.) lo llamó el “bicameralismo desde abajo”.

En resumen, cabe mencionar que Jefferson nunca creyó firmemente en el sufragio universal. Como vimos, en su propuesta de Declaración de Virginia de 1776 defendía el sufragio censitario (entre los propietarios libres contribuyentes). Sin embargo, 24 años más tarde, admitía que podría haber ido más lejos. Si hubiera formado parte de la Convención de Virginia, resalta, “probablemente habría propuesto el sufragio general”. En 1800 llegó a pedir el sufragio universal masculino. “Mi opinión siempre ha sido favorable a él”, defendía en 1800 (Jefferson, 1904-5, VII: 454). Sin embargo, su propuesta no fue secundada por el partido en Virginia. Tal como relata Beard (1915: 458), la doctrina del sufragio universal era muy académica para él y para muchos de sus compañeros de partido, por lo que nunca lo consideraron como un elemento esencial ni de su filosofía republicana ni de su programa político. El sur, en general, siempre fue más proclive al sistema de las cualificaciones de propiedad para el sufragio. La restricción a la voluntad popular del sistema de calificación de propiedad, fue discutida en las secciones más radicales del partido republicano, pero su influencia dentro del partido fue muy reducida durante las dos primeras décadas de existencia del partido.

Charles Beard cita a un activista de Maryland que en 1806 comparaba su estado con la aristocrática y censitaria Virginia: “Maryland ha hecho progresos considerables hacia una forma simple y pura de Gobierno Republicano, ha proclamado el sufragio universal de todos sus ciudadanos mayores de edad. Ha ido un paso más allá declarando todos los electores capaces de ser elegidos para cualquier cargo en el estado. La propiedad, bajo cualquier forma de gobierno, retiene más de su verdadero peso; el rico, en competición con el pobre de igual mérito, generalmente será el vencedor. ¿Por qué entonces garantizar a la riqueza una influencia adicional en la sociedad?”⁷⁵

Más allá de la defensa del sufragio censitario, la particular filosofía política y la actitud militante de Jefferson durante los primeros años de independencia, debe entenderse dentro de un escenario

75 Y continúa: “La Constitución de este estado requiere que para que un ciudadano pueda ser elegido para ciertos cargos, debe poseer el valor de unos cientos de libras. Un miembros de la Cámara de Delegados, por ejemplo, debe poseer 500 libras [...] Aquél que está libre de deudas es tan independiente del mundo como el mundo lo es de él; y Maryland puede presumir de sus miles de miembros que pueden colocarse en esta lista; los agricultores laboriosos y los mecánicos prestan servicios más reales y más honrosos, que los de todos los hombres ricos de maleza en el estado. Déjenme hacer una pregunta: ¿la mayoría de los ciudadanos de Maryland valen cada uno 500 libras? Si lo valen, el estado es mucho más rico de lo que suponía; pero si es al revés, entonces una mayoría del pueblo está excluida de participar en el gobierno, excluida incluso de los cargos públicos más bajos [...] No puedo callar ante tal extraña inconsistencia mostrada en Virginia [donde sólo los *freeholders* pueden votar]; en bruto un estado republicano, aunque en detalle se inclina hacia la aristocracia. ¿No hay en el estado un patriota laborioso que proponga un sistema electivo más al unísono con los principios del republicanismo? [...] en relación con las elecciones del gobernador, no hallo razón de peso por la que no pueda ser elegido por la voz del pueblo –todo lo que se aparte de la voz del pueblo es un alejamiento de los principios del republicanismo– a pesar de que en diez estados –Massachusetts, Connecticut, New Hampshire, Rhode Island, Vermont, New York, Pennsylvania, Delaware, Kentucky y Tennessee– los gobernadores son elegidos por el pueblo”. Citado por Beard (1915: 463-4).

económica y políticamente muy tensionado. La causa acumulada de la revolución había sido “la conspiración contra la libertad”, en la que el enemigo principal era el corrupto partido *Tory* en las colonias (Peterson, 1978: 8)⁷⁶. Los británicos exigieron el pago deudas de guerra en moneda y no en especies, impidieron a los colonos usar las rutas comerciales tradicionales, sobre todo las marítimas, y cortaron el flujo de crédito instantáneamente. La solución para las clases de comerciantes y grandes fabricantes contra este embargo *de facto*, fue cargar esas deudas sobre las clases de pequeños propietarios y granjeros a quienes, como los ingleses, exigían el pago inmediato de sus deudas en moneda (Bolles, 1969; Dewey, 1903). La actitud de los acreedores comerciantes, fabricantes y financieros fue denunciar ante los tribunales a sus deudores para obligarles legalmente a responder a sus deudas y despojarlos de sus propiedades en caso de resistencia o encarcelarlos en caso de insolvencia. Tal como apunta John Fiske, la reacción airada de los deudores frente a este despotismo de los acreedores inauguraría lo que ha convenido en llamarse “el periodo crítico” de la historia de Estados Unidos (Fiske, 1916)⁷⁷.

Fue ese escenario de tensión política y económica dentro y fuera del país en el que se tuvo que desarrollar el debate sobre el contenido y el espíritu de la Declaración de Independencia, para cuya aprobación no sólo se contó con el consenso político generalizado, sino también con una opinión pública robusta bien formada. Esta fue la tarea de *The Common Sense* publicada por Thomas Paine en 1776, que con un estilo único y audaz convirtió la idea de la independencia, la soberanía y la libertad política, en un anhelo generalizado en todo el país. Paine había llegado a Estados Unidos de la mano de Benjamin Franklin y rápidamente se convirtió en contrario a la constitución mixta inglesa, y frente a la defensa tradicionalista de la ruptura con la monarquía, postuló la necesidad de un nuevo constitucionalismo democrático fundado sobre bases racionales e igualitaristas. Jefferson conocía bien la obra del cuáquero y aprobaba abiertamente la influencia de sus ideas en América⁷⁸. Sus ideas llegaron al II Congreso Continental de Philadelphia celebrado

76 La defensa de la libertad como el fundamento de la Revolución fue ampliamente compartida. En *A Dissertation on the Canon and Feudal Law* de 1765, Adams sostenía que “No fue la religión solamente [...] sino un amor de libertad universal, y un odio, un temor, un horror a la confederación infernal antes descrita, la que proyectó, condujo y consiguió las colonias de América” (Adams, 1851, III: 451). En Virginia este sentimiento se vivía de modo diferente. Ser revolucionario allí significaba ser enemigo, no de la religión, sino de la Iglesia Anglicana oficial. La Revolución significaba la liberación de toda autoridad moral superior de la Iglesia o del Estado. Por eso Jefferson fundó sus directivas morales y políticas en la moderna filosofía de la Ilustración y no necesitó la religión como pilar fundamental de los asuntos humanos (Peterson, 1978: 6). En la *Bill for Establishing Religious Freedom* redactada en 1777 y aprobada en 1786, dice: “nuestros derechos civiles no dependen de nuestras opiniones religiosas, más que nuestras opiniones en física o geometría; y por lo tanto, proscribir a cualquier ciudadano de no merecer la confianza del público estableciendo sobre él una incapacidad para ser designado cargo público o emolumento, a menos que profese o renuncie a tal o cual opinión religiosa, es privarle sin juicio alguno de *aquellos privilegios y beneficios a los que, en común con sus conciudadanos, tiene un derecho natural*” (Jefferson, 1999: 390). Cursivas añadidas.

77 La situación era verdaderamente crítica. La mayoría de los pequeños propietarios tenían causas pendientes. En el Condado de Hampshire, de 1784 a 1786, se dieron cerca de 3,000 casos judiciales, eso suponía un incremento de demandas del 262% respecto del periodo 1772-1774. En 1785, en Worcester, se registraban más de 4,000 demandas judiciales (Mann, 2002; Coleman, 1974).

78 Adams siempre vio a Paine como un adversario político a batir y hasta en el final de su vida, lo denigró diciendo que su panfleto había sido una simple transcripción de sus discursos en el Congreso (Adams, 1951, II: 508). Incluso lo

en 1775 que encarga al mismo Jefferson la redacción de la Declaración de Independencia. Jefferson no era una demócrata en sentido estricto, pero apostaba por un régimen que asegurara el auto gobierno local e impidiera la concentración del poder” (Pisarello, 2011: 65).

La propuesta de Declaración que entregó al Congreso en 1776 contenía ese espíritu igualitarista. En ella, Jefferson no se apoyaba ni en la *common law* inglesa, ni en las cartas coloniales. En verdad, tal como señala Carl J. Richard, la ley civil romana seguiría jugando un papel muy importante en el sistema legal de la nueva República. Muchos de los *founders*, entre los que debía contarse a Jefferson, Hamilton, Adams, Wythe, Wilson y Chase, reclamaban una mayor presencia de los códigos civiles romanos que consideraban más racionales y más fundados en la ley natural que no la *common law* inglesa (Richard, 2009: 21). Por eso la argumentación de Jefferson se basaba más en las leyes naturales consideradas “evidentes e inviolables”, entre las que incluía la necesidad del consentimiento de los gobernados para legitimar el gobierno representativo, la defensa de los derechos individuales y —en con una clara línea lockeana y harringtoniana—, la exigencia del derecho “a destruir y a abolir” cualquier gobierno que violara tales derechos. Enlazando con esta tradición lockeana, para Jefferson la igual soberanía política de todos los hombres legitimaba la sanción de gobiernos mediante el acuerdo (*compact*) voluntario. De aquí que el derecho natural a la libertad y la igualdad, tomara su positivización política en la forma de un gobierno que se entiende así como la posesión común de todos aquellos que le dan forma mediante ese pacto.

Jefferson trató de incluir la abolición de la esclavitud a instancias de Paine en la Declaración de Independencia, pero no tuvo éxito⁷⁹. Más tarde, como gobernador de Virginia, mandaría aprobar una ley que prohibía la importación de esclavos al estado. Es cierto que el redactado final de la Declaración, con Jefferson a regañadientes, acabó por excluir tanto a los indios como a las poblaciones afroamericanas. Sin embargo, la trascendencia del texto debe valorarse en perspectiva histórica, puesto que serían esas mismas clases excluidas las que años más tarde apelarían a él para defender la abolición de la esclavitud y el derecho a voto, usando el mismo argumento que los independentistas, *no taxation without representation*. De hecho, tal como defiende Gerardo Pisarello (2011: 66), la filosofía igualitaria tras la Declaración de Independencia “permitió inspirar luchas de grupos sociales que ni siquiera habían estado en la mente de sus redactores”. Un ejemplo ilustrativo fue el caso de la Revolución de Shays de 1786⁸⁰.

habría llegado a calificar de la “estrella del desastre”, entre otras razones, porque Paine defendía una legislatura unicameral. Lo que Adams desaprobaba más de *Common Sense* era su defensa de un régimen democrático que “no incorporaba ninguna restricción o incluso era un intento por no encontrar equilibrio o contrapeso alguno”. Citado por Bailyn (1967: 105, 288).

79 Como vimos en el primer capítulo de esta investigación, en el excursus sobre la esclavitud en Estados Unidos, la presión de South Carolina y Georgia consiguió que se eliminara la cláusula que reprobaba la esclavitud de la Declaración. Estos estados no eran los que más esclavos poseían pero sí se beneficiaban de su comercialización.

80 La Revolución de Shays fue protagonizada por los pequeños granjeros endeudados y empobrecidos tras la guerra contra el imperio británico. Invocando la Declaración, muchos de ellos se movilizaron para exigir a las legislaturas estatales que se tuvieran en cuenta su situación y se les condonaran sus deudas. Las movilizaciones populares consiguieron que las legislaturas alteraran de manera sensible las relaciones de propiedad vigentes, limitando el derecho de los grandes acreedores. Una de estas revueltas fue la *Revolución de Shays* en Massachusetts de 1786. Fue un levantamiento armado de millares de deudores encabezada por el veterano de guerra Daniel Shay. La revuelta fue rápidamente

Para muchos políticos federalistas y conservadores pertenecientes a las élites, en su anárquica explosión, este tipo de rebeliones no sólo desafiaban la estabilidad política, sino la propia libertad republicana. La desmedida soberanía de las legislaturas estatales, por ejemplo, al emitir moneda propia y regular los derechos de propiedad, fueron considerados por estas clases cual excesos democráticos que desafiaban los fundamentos de la misma República⁸¹. Para ellos, el populacho se había hecho con el poder: “la voluntad de las mayorías expresada en las legislaturas, que había sido objeto de tanta confianza en todo el periodo colonial, aparecía súbitamente caprichosa y arbitraria” (Wood, 1966 y 1969).

La reacción contramayoritaria no se hizo esperar y rápidamente se convirtió en la ideología dominante desde finales de 1780 hasta la victoria de Jefferson en 1800⁸². Trece años antes, Hamilton habría denunciado que la acción de las legislaturas estatales y la influencia en ellas de los sectores más democráticos eran una “traicionera usurpación” del poder de las legislaturas y debía prevenirse que esos representantes se convirtieran en “dictadores perpetuos”. A nivel estatal imperaba el “despotismo de la Legislatura” (Hamilton, 1962, III: 551, 605), puesto que “no existía tiranía más opresiva que aquella que emanaba de una victoriosa y dominante mayoría”⁸³. Algunos dirigentes federalistas no tuvieron reparo en aplicar este esquema contra-mayoritario hasta el punto que el mismo George Washington trató incluso de encabezar una reacción dictatorial que aboliera las libertades y restaurara el orden⁸⁴. Aunque la intentona golpista fue rechazada, se hizo a cambio de desplazar el principio democrático por la idea de representación, en cuya eficacia para gobernar una república grande y para limitar los excesos de las mayorías coincidían todos los federalistas y buena parte de los republicanos conservadores.

De este modo, después del periodo independentista y hasta la ratificación constitucional, la idea de la participación de las mayorías en la vida política comenzó a asociarse con el caos, las prácticas violentas y los excesos del populacho. El todavía federalista James Madison, ilustraba en el número 58 del *The Federalist*, estos recelos contra-mayoritarios afirmando que, “cuanto

aplastada pero dejó una profunda impresión en las clases dirigentes. Algunos de ellos, como Jefferson, defendieron esas revueltas. Así lo reflejaba en una famosa carta a Abigail del 22 de febrero de 1787: “El espíritu de resistencia al gobierno es tan valioso en ciertas ocasiones, que deseo que sea se mantenga siempre en vida. A menudo se ejerce mal, pero mejor, pero es mejor así a que no sea ejercido en absoluto. Me gusta un poco de rebelión de vez en cuando”. Empleará el mismo argumento en otra de sus famosas cartas a Madison del 30 de enero de 1787; “Sostengo que una pequeña rebelión de vez en cuando es algo bueno, y tan necesario en el mundo político como las tormentas en el físico” (Jefferson, 1904-5, V: 263, 256).

81 Adams sentía vivir bajo “el despotismo democrático” y diferenciando el sistema democrático de una república, la cual entendía como el gobierno de las leyes y no de los hombres. En sus *Thoughts on Government: Applicable to the Present State of American Colonies* de 1776, sostenía que la Constitución inglesa, con sus defectos, era una verdadera república al disponer de una monarquía limitada constitucionalmente por un poder aristocrático y por uno democrático. Este era el sistema de república mixta que oponía a la democracia. El despotismo, creía Adams, podía venir tanto de un rey o emperador, como de una asamblea popular (Peterson, 1978: 40.).

82 Para una profundización en el marco conceptual contra-mayoritario y su impacto sobre los derechos individuales, véase: Elster (1993).

83 Citado por Gargarella (2010: 53).

84 Por eso Jefferson criticaba la colaboración de Washington con la Sociedad de Cincinnati, diciendo que “su visión debe estar absolutamente deslumbrada por el brillo de las coronas y las joyas” (Washington, 1941: 384).

más numerosa es una asamblea, cualquiera que sea el modo en que esté compuesta, mayor tiende a ser la ascendencia de la pasión sobre la razón” (Genovese, 2009: 146). En el número 55 y 110, Madison vinculaba las asambleas legislativas con “la confusión e intemperancia de las multitudes” que pretendían impulsar “una variedad de medidas perniciosas”. Esta perspectiva era compartida por todos los sectores conservadores que dominaron por completo la Convención Constituyente⁸⁵. Por eso, según sostiene Charles Beard, el movimiento originado tras la Constitución de 1787 fue, a diferencia del movimiento independentista, claramente conservador (Beard, 1944: 21). Bajo la influencia en el gobierno de estas clases adineradas y la dirección económica primero de Hamilton, y luego política de Adams, el objetivo del periodo constitucional debía focalizarse en conformar un gobierno fuerte capaz de neutralizar las amenazas democráticas al orden establecido. La filosofía elitista troqueló el espíritu constitucional cuyo articulado reconocía un diseño político-institucional de marcado carácter contramayoritario.

2.1.4.2. Constitucionalismo y diseños institucionales contramayoritarios

La idea o el concepto de constitución fue algo fundamental en el pensamiento político de los colonos americanos, cuyo núcleo básico se había conformado en torno las tensiones anglo-americanas y la victoria independentista. Como vimos hace unas líneas, en el periodo inicial de la contienda independentista los colonos partían de una visión política aparentemente tradicionalista en la estela de la ciencia política inglesa. Por eso no la mayoría de revolucionarios americanos, igual que sus coetáneos ingleses y franceses y que otros muchos antes que ellos, no sólo entendieron la constitución como la positivización de las directrices rectoras de la República o como un compendio de los derechos fundamentales, sino también y sobre todo como el ordenamiento, el diseño o la particular disposición de las distintas instituciones gubernamentales y económicas que debían dar forma a los principios normativos y los objetivos políticos que los animaban (Bailyn, 1967: 67).

Fue John Adams quien dejó dicho que una constitución política es como “la constitución del cuerpo humano”, esto es, como el conjunto de “determinadas composiciones de nervios, fibras y músculos, o ciertas cualidades de la sangre y jugos”, algunos de los cuales, “bien podrían ser llamados *stamina vitae*, o esencias y fundamentos de la constitución; partes sin las cuales la propia vida no puede ser preservada”. Para Adams, pues, la constitución representaba “un marco, un esquema, un sistema, una combinación de poderes para un fin determinado, es decir, el bien del conjunto de la comunidad” (Adams, 1851, III: 478). No era desde las protestas de los *levellers* contra la supremacía del Parlamento de mediados del siglo XVII, que esta concepción constitucional no arraigaba con tanto vigor como con los revolucionarios americanos de mediados de siglo XVIII.

85 Charles Beard (1915: 64 y ss.) analizó la composición de clase de los firmantes de la Constitución y la vinculó con la promoción de los intereses económicos federalistas y conservadores en contra de los anti federalistas y demócratas como los de Jefferson. La nueva Constitución fue un pacto entre propietarios federalistas y confederalistas. Pero, en lo fundamental, el conflicto fue entre la aristocracia y la democracia (Wood, 1969: 512).

En las colonias existió desde el inicio un nivel más o menos notable de auto-organización política que siempre se valió del estrecho margen que ofrecían las cartas constitucionales pendientes de la Corona en colonias de Connecticut, Massachusetts, Rhode Island y Virginia⁸⁶. Estas Cartas tuvieron que convivir con las muchas y arraigadas experiencias de participación política popular, en las que los pequeños propietarios agrarios podían elegir y revocar sus representantes y podían debatir en asambleas populares o *town meetings* los asuntos públicos más importantes. Esta enraizada tradición auto-organizativa inoculó en los colonos una concepción y un sentido de comunidad política, de defensa de los mecanismos de representación y participación política y una arraigada consciencia de los derechos individuales y colectivos.

Cuando en 1765 el gobierno inglés aprueba la *Stamp Act* para imponer restricciones a los productos coloniales y sancionando nuevos impuestos sobre el azúcar, el té y otros productos básicos, los colonos lo tomaron como un abuso o injerencia desproporcionada del Parlamento inglés quien no habría contado con su aprobación y consenso previo. En los debates de 1765, la legislatura de Virginia sentenciaba que los tributos al Parlamento habían sido “ilegales, inconstitucionales, e injustos”. Por vez primera, el concepto de constitución se usaba en sentido normativo, con la plena intención de considerar válida esa ley, es decir, generadora de una obligación legítima (Pisarello, 2011: 64).

Del mismo modo, el “tradicionalismo” de la ciencia política inglesa *Whig* que se apuntó anteriormente, se reflejaba con fuerza en la obra de John Adams que, en su *Defence of the Constitutions of the Government of the United States of America* de 1787-8, consideraba la constitución inglesa de la *Bill of Rights* de 1689 como “la más espléndida fabricación de la invención humana” (Adams, 1851, IV: 358). Ciertamente, existía una profunda diferencia entre el Adams de esta obra de “madurez” y sus *Thoughts of Government* de 1776 que, en comparación parecía un texto totalmente democrático (Peterson, 1978: 22). Su razonamiento clásico, igual que el de la mayoría de revolucionarios, establecía que la Asamblea fuera una fotografía de los intereses del conjunto de la comunidad⁸⁷. Incluso para Jefferson, una asamblea representativa debía ser “una fotografía

86 En algunas de estas Constituciones y Cartas del gobierno de la Corona, se llegaba a sancionar positivamente la asistencia pública a los individuos más necesitados. Un ejemplo se encuentra en el *Massachusetts Body of Liberties* de 1641 (Rosenfeld, 2004: 179), donde el artículo 79 se reconocía que si un marido, al morir no dejaba a su esposa una pensión suficiente, “aquella sería asistida tras presentar la reclamación pertinente ante la Corte General”.

87 En sus *Thoughts of Government* de 1776, Adams defendía que era posible un gobierno republicano olvidando el primer y segundo orden de la sociedad, con un balance de poder tan efectivo como en las monarquías mixtas. Era posible porque la república, por definición, “era el imperio de las leyes, y no de los hombres”. Por ello, en un país tan extenso como los Estados Unidos, un legislativo unicameral y con representación directa era una opción totalmente descartada para él. Por el contrario, lo prioritario para él era “asignar el poder desde los muchos hacia los pocos de los más sabios y buenos”, quienes deben formar su asamblea “un cuadro exacto de todo el pueblo”. Consecuentemente, la organización del gobierno “tiene que ser más compleja” que una simple asamblea unicameral. Incluso separando el poder ejecutivo del legislativo no sería suficiente porque “aquellos dos poderes se opondrán y enervarán uno al otro hasta que el conflicto termine en guerra”. Debía pues existir otra asamblea adicional “como mediadora entre estas dos ramas extremas”. Escogida por la Asamblea de Representantes, “debe disponer de un ejercicio libre e independiente de su juicio, y consecuentemente una voz negativa en la legislatura”. Este sistema republicano controlado y refinado por la voluntad popular, crearía una “arcadía o elíseo” comparado con otros gobiernos “monárquicos o aristocráticos” (Adams, 1851, IV: 189-201). El problema con la definición de Adams es que “el imperio de la ley” describe el principio

en miniatura y exacta del conjunto del pueblo. Debe pensar, sentir, razonar y actuar como aquél”. Si la composición de la población cambiaba, de igual modo debía hacerlo el carácter de la asamblea, puesto que “el interés del pueblo, debe ser el mismo interés en ella”⁸⁸. El respeto por este principio, junto a la relativamente extendida distribución de la propiedad, debería permitir fundar una república bien ordenada de ciudadanos libres.

El problema se hallaba en la forma que el gobierno debía adoptar, puesto que una Asamblea unicameral conformada por todos ellos tendería a actuar facciosamente al imponer el “despotismo de la mayoría” que erosionaría la libertad y la felicidad y que inevitablemente desembocaría en la tiranía y la corrupción. Por todo ello, como veremos a continuación y como ya señalamos en la segunda parte de esta investigación, “la división fundamental de los poderes en la Constitución de los Estados Unidos es entre los votantes por un lado y los propietarios por el otro”. En verdad, tal como afirman Charles y Mary Beard (1939, II: 930),

Las fuerzas demócratas a un lado, divididas entre el ejecutivo y el legislativo, se establecen en contra de las fuerzas de la propiedad al otro lado, con el judicial como árbitro entre ellos; la misma Constitución no sólo prohibía al legislativo y al ejecutivo arañar los derechos de propiedad, sino obligando al judicial a definir y defender esos derechos del modo previsto por la misma Constitución.

La perspectiva conservadora de Adams debe entenderse de acuerdo a la evolución de los hechos revolucionarios de París que, por otro lado, también influenciaron profundamente el pensamiento jeffersoniano, aunque fuera en dirección opuesta a la de su amigo. En verdad, la *Defence of the Constitutions* de Adams, estaba dirigida al ministro francés Turgot (y también a Mably y Richard Price), a quien reafirmaba su convicción en el gobierno tripartito de tipo inglés del famoso *the one, the few, and the many*, como la única salvaguarda de la libertad república no sólo para América, sino prescriptivamente para toda Europa (Adams, 1787-8, II: 236). Para él, la joven República seguía los pasos del viejo continente, y hechos como los de la revuelta de Shays no hacían más que reafirmar esa misma decadencia. De hecho, desde la Revolución francesa una “ola de la orgullosa democracia se extendía, hinchaba, y vibraba, no sólo a través de ese reino, sino por Inglaterra, Holanda, Ginebra, y Suiza que, en efecto, amenaza con inundar toda Europa”. Adams concluía con una advertencia: “si persiguen la constitución de un gobierno civil más popular que la inglesa, se arruinarán después de dejar Europa en llamas y derramando océanos de sangre” (Adams, 1851, VI: 489-90).

Para la concepción de la democracia jeffersoniana, la Revolución francesa también supuso un profundo impacto (Kaplan, 1967). Así, Jefferson podría coincidir con Adams al abogar por una democracia representativa y un modelo de constitución tripartita a la inglesa, pero se alejaría de las posiciones elitistas de aquél al priorizar la confianza en el pueblo y el optimismo respecto sus

constitucional, pero no la forma de gobierno; un gobierno de leyes injustas (contra el derecho natural, por ejemplo) podría ser descrito como republicano.

88 Citado por Bailyn (1967: 172). Repárese en la resonancia entre el discurso de Jefferson y el de Cicerón, cuando en sus *Deberes* (1989: I, 95) este último afirma que los magistrados están obligados “a velar sobre todo el cuerpo de la República, no sea que, atendiendo a la protección de una parte, abandonen a las otras”.

actuaciones. Por eso la postura de Jefferson sobre la Constitución de 1787 fue, cuanto menos, ambigua. “Hay muy buenos artículos en ella”, aunque también los hay “muy malos”, en verdad, admite, “no sé cómo ponderarlos” (Jefferson, 1999: 109). Esa ambigüedad queda subsumida en una densa filosofía política reflejada en sus posición respecto la Constitución. En sus textos mezcla elementos de la tradición humanista e ilustrada, al criticar la explotación económica, defender la libertad sustantiva y ver en el ser humano un carácter armónico y cooperativo que bajo las condiciones adecuadas podía vivir en comunidad sin necesidad de ningún *Leviathan*, junto con una ideología republicana de ascendencia democrática reflejada en su empeño por universalizar el gobierno civil de ciudadanos libres (Matthews, 1984: 17). “¿Dónde debe fundarse nuestro republicanismo?”, se preguntaba en 1816. La respuesta era obvia: “No en nuestra constitución, ciertamente, sino en el espíritu del pueblo. Este obligaría a gobernarnos republicanamente hasta a un déspota. Debido a ese espíritu, y en ningún caso a nuestra Constitución, todo ha ido bien”⁸⁹.

Jefferson siempre había criticado la estructura de la Confederación, pues prefería avanzar hacia una unión federal que aportara más estabilidad al conjunto. Según Ramón Máiz, eran tres los defectos fundamentales que Jefferson detectaba en los *Artículos de la Confederación*. Primero, al ser un férreo defensor del comercio, criticó la falta poderes del Congreso para regular la actividad económica y comercial entre los Estados. En segundo lugar, echaba en falta una autoridad que pudiera sancionar aquellos Estados que incumplieran el acuerdo. Por último, le preocupaba que no existiera una separación entre poderes claramente establecida, particularmente, la falta de autoridad del Congreso para poder actuar de modo inmediato y no solo como previa prerrogativa de los estados. En resumen, la Unión debería alumbrar un gobierno federal que, respetando los poderes de los Estados, caminara, sin muletas, sobre sus propios pies (Máiz, 2013: 34).

De hecho, estas deficiencias que Jefferson detectó en el diseño institucional colonial, fueron casi las mismas que criticó de la Constitución de Virginia aprobada en 1776 y fueron, en verdad, las mismas que acompañarían siempre su filosofía política. “La característica republicana más pura del Gobierno de nuestro Estado”, decía en 1816,

es la Cámara de Representantes. El Senado lo es igualmente el primer año, menos el segundo y así sucesivamente. El Ejecutivo lo es todavía menos, porque no es elegido directamente por el pueblo. La Judicatura es intensamente antirrepublicana por su carácter vitalicio; y el arma nacional es blandida [...] por líderes militares que no son responsables más que ante sí mismos. Añádase la corrupta constitución de los tribunales de nuestro condado que se designan a sí mismos, se perpetúan a sí mismos, disponen de su autoridad de por vida y se benefician de la imposibilidad de interrumpir la sucesión perpetua de una facción una vez haya tomado posesión⁹⁰.

Es cierto que tanto su filosofía política, como en particular su propuesta de Constitución para Virginia, contenían importantes elementos de carácter conservador al defender un legislativo

89 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de julio 1816, en Jefferson (1904-5, XII: 6). Repárese aquí en la resonancia marxiana del texto de Jefferson. Para Marx el fundamento era el mismo, puesto que “la constitución se convierte en una ilusión en el momento en que deja de ser la expresión real de la voluntad popular” (Marx, 1968: 73).

90 Jefferson a John Taylor, 28 mayo de 1816, en: Jefferson (1904-5, XI: 527-33).

bicameral, donde la cámara de los propietarios pudiera controlar y “filtrar” la voluntad general del pueblo. Incluso llegó a plantearse la posibilidad de hacer vitalicio el cargo de Senador. Según puntualiza Merrill D. Peterson, Jefferson finalmente defendió que la elección de los Senadores fuera mediante voto popular en sufragio censitario, para mandatos de nueve años de duración, aunque la solución no le convencía (Peterson, 1978: 22-3)⁹¹.

Por el otro lado, tanto en el Gobierno de Virginia como en el de la Unión, siempre defendió un texto constitucional y un diseño institucional que suprimieran el monopolio de las élites y tuvieran por virtud abrir el gobierno a toda la sociedad donde las mayorías fueran plenamente representadas en la Cámara baja. Igualmente defendió siempre una suerte de sistema de democracia de base local donde toda la gente pudiera elegir varios de los cargos de los Condados. Como hemos visto, también su propuesta de Constitución para Virginia había incluido reformas de calado político importantes: suprimir la oficialidad de la Iglesia Anglicana y promover la libertad religiosa, reemplazar el código criminal de raíz colonial, o abolir las leyes de la primogenitura y de transmisión de la herencia o *entail*, así como importantes medidas redistributivas de las tierras del Estado, y la abolición del comercio de esclavos aunque no su posesión.

Puesto que la Constitución finalmente aprobada por la Convención de Virginia no recogía la mayoría de sus propuestas, ni acaso su posibilidad de ser enmendada, Jefferson nunca la aprobó. Además, tal como veremos a continuación, lo más importante para él fue el hecho de que la Convención no era un cuerpo político legitimado para aprobar una ley fundamental como aquella. Aquello significaba que los representantes actuaban autónomamente sin autorización expresa del pueblo y, por lo tanto, la Constitución no era, a su juicio, una verdadera constitución. Durante años trataría de reemplazarla sin éxito y por ello introduce como apéndice de sus *Notes on the State of Virginia* de 1783, una nueva propuesta alternativa de Constitución para el Estado que debía superar todas aquellas limitaciones. Sea como sea, a finales de 1776 regresa a Monticello y ejerce como miembro de la Asamblea General. Fue desde allí que trata de aprobar reformas importantes, como fue el caso de la *Bill for Religious Freedom* que consiguió aprobar, y la *Bill for the More General Difussion of Knowledge* que, aunque aprobada parcialmente, debía promover la educación pública, el sistema “por el cual cada fibra de la aristocracia antigua y feudal sería erradicada, y por el que se fundaría un gobierno verdaderamente republicano”⁹². Años más tarde recordaría ese periodo con un cierto tono auto-crítico. “En verdad”, reconocía

91 La duración de los mandatos fue un tema controvertido tanto en Virginia como en la discusión constitucional. Por lo general, la preferencia de la mayoría de *founders* fue de mandatos largos. Eso iba en contra de la filosofía general del periodo revolucionario y previo a la Constitución. Tal como indica Roberto Gargarella, los delegados de la Convención defendieron mandatos largos puesto que proveerían “firmeza e independencia a ciertos funcionarios o cuerpos de representantes”; prevendrían las permanentes “fluctuaciones” de opinión; motivarían la participación de “gente del mejor tipo” en el gobierno y evitarían. Como defendería Hamilton, la extensión de los mandatos evitaría “la sorprendente violencia y turbulencia propias del espíritu democrático”, así como rebajaría las “pasiones populares” que tendían a “propagarse como el fuego y tornarse irresistibles”. Senadores y jueces deberían mantener su cargo “hasta que dure su buena conducta” (Gargarella, 2010: 70).

92 Citado por Peterson (1978: 22).

los abusos de la monarquía habían llenado tanto el espacio de la perspectiva política, que identificamos como republicano todo aquello que no fuera monárquico. Todavía no hemos penetrado en el principio básico de que los gobiernos son republicanos sólo en la medida en que encarnan y ejecutan la voluntad del pueblo⁹³.

En efecto, esta crítica de tono pesimista lo acompañará durante años, tanto en su valoración del desarrollo político del Estado como el de la Nación entera. Sin embargo, esta concepción pesimista sobre la marcha del gobierno republicano, estuvo siempre acompañada por una más optimista perspectiva antropológica que asumía la existencia innata de la virtud en toda la gente. Por ello, debido a una cierta imagen de benevolencia o de armonía social, el gobierno como estructura o aparato político de gobierno, no tendría para él la importancia que tuvo para Adams, y en eso el de Virginia embragaba mucho más con la concepción republicana antigua. En un sentido metafórico, puede decirse que mientras que para Jefferson el gobierno debía ser absorbido por la sociedad (como la muestra irrefutable del verdadero auto-gobierno), para Adams era la sociedad la que debía quedar subsumida en el gobierno y reproducirse y regularse mediante este.

La mayoría de estas críticas al diseño institucional de su *Commonwealth* pueden hallarse en el Query XIII de sus *Notes* y pueden resumirse tal como sigue: a) una sub-representación en el Parlamento de sectores importantes de la ciudadanía; b) la desigual representación de los diferentes territorios del Estado; c) una cierta redundancia del Senado con respecto la Cámara de Representantes o Congreso; d) una cierta tendencia hacia el “despotismo legislativo” por la concentración de poderes en el Parlamento; e) la inexistencia de superioridad formal y normativa de la Constitución, esto es, la posibilidad que las leyes ordinarias pudieran incumplir o tergiversar el texto constitucional. Tal como señala Elisha P. Douglass, ninguna lectura sobre la “democracia jeffersoniana” de hasta 1787 estaría completa sin tener en cuenta sus esbozos sobre la Constitución de Virginia y las reformas de leyes que la siguieron (Douglass, 1965: 290). Por todo eso, y por su defensa de los intereses agrarios mayoritarios en el sur, Jefferson terminó por convertirse en el promotor de los principios democráticos en el gobierno (Mayer, 1994: 61).

En relación ahora con la Constitución federal de 1787, cabe mencionar que Jefferson estuvo ausente durante su debate debido al ejercicio de sus funciones diplomáticas en Francia. Es en París donde recibe una copia del texto que, no sin pocos matices, acaba aprobando. De hecho, ante la pregunta formulada por Robert A. Dahl (2001) sobre hasta qué punto puede considerarse democrática la Constitución de 1787, con toda probabilidad Jefferson habría respondido que efectivamente lo era poco. Sin embargo, en carta a Madison del 6 de septiembre de 1789 valora muy positivamente la sofisticada división de poderes y el sistema de *checks and balances* entre el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial que en ella se establece.

Sus mayores objeciones provenían de su perspectiva clásica republicana. La primera tenía que ver con la falta de un cuerpo explícitamente normativo en la Constitución más allá de su preámbulo. Con toda probabilidad, y debido a la proximidad de la Revolución francesa, Jefferson habría preferido una suerte de Declaración de Derechos a la americana, tal como hará Robespierre

93 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816, en: Jefferson (1904-5, XII: 4).

en la Constitución jacobina de 1793. Con todo, esta exigencia fue parcialmente corregida a instancias suyas mediante la aprobación de sucesivas enmiendas constitucionales en la forma de la *Bill of Rights*⁹⁴. La segunda crítica, igualmente proveniente de principios clásico-republicanos de ascendencia democrática, tenía que ver con la división y el control vertical del poder, esto es, con la limitación de mandatos –sobre todo para el ejecutivo y el judicial–, con el control de sus funciones, y con hacer todas las ramas del gobierno responsables ante el pueblo. De este modo, el problema fundamental con la Constitución no parecía provenir tanto de su contenido, sino más bien de su modo de interpretación y aplicación positiva. Uno de estos problemas de aplicación era, como ya vimos anteriormente, la legitimidad del mandato de cualquier ley civil. Siguiendo su concepción de la justicia intergeneracional, para Jefferson está claro que “ninguna sociedad puede elaborar una constitución ni una ley perpetua”. En realidad, dice

La constitución y las leyes de sus predecesores los extinguen, en su transcurso natural, junto a aquellos cuya voluntad les dio existencia. Dicha voluntad podrá conservar esa existencia hasta que la propia voluntad deje de existir, no más allá. Por lo tanto, toda constitución, toda ley, expira naturalmente tras 19 años. Si fuera impuesta por más tiempo *constituiría un acto de fuerza, no de derecho*. [...] El pueblo no puede reunirse; su representación es desigual y corrupta. A cada propuesta legislativa se oponen varios contrapesos. Las facciones se apoderan de los consejos públicos. Los sobornos los corrompen. Los intereses personales los alejan del interés general de sus ciudadanos; y surgen otros impedimentos que le prueban a cualquier hombre práctico que una ley de duración limitada es mucho más fácil de gestionar que una que necesite una derogación⁹⁵.

Este extracto es verdaderamente revelador de su teoría constitucional. De un modo análogo a cómo interpretaba los derechos de propiedad, Jefferson defiende aquí que las leyes civiles –incluidas las constituciones– no son absolutas y perecen junto a la vida de quienes “les dio existencia”. Esto quiere decir que las leyes existen y son legítimas en cuanto son fruto de un acuerdo civil –esto es, voluntario–, y por eso mismo se “extinguen” con el fin de ese “acuerdo voluntario”. Por ahora nos es indiferente el motivo por el cual se “extingue” dicho acuerdo, ya sea por el fallecimiento de la generación que le dio vida (cada 19 años), o por cualquier otra razón. Lo relevante aquí es que la ley o la constitución se entiende muy lockeanamente como un pacto en virtud del cual los que “voluntariamente” se someterán a ella delegan parcialmente el ejercicio de su soberanía (respaldada por el derecho natural a la libertad, la igualdad y la felicidad). Es importante notar aquí el carácter delegacionista –no alienacionista– de su ideal de soberanía política.

94 Jefferson apelaba así a la necesidad de instaurar los derechos fundamentales: “La voz general de norte a sur, exige una declaración de derechos [*bill of rights*]. Por lo general parece entenderse que esto debe aplicarse sobre los jurados, *habeas corpus*, los ejércitos permanentes, las publicaciones, la religión y los monopolios. Creo que puede haber dificultades en hallar modificaciones generales de estos principios adaptados a los hábitos de todos los Estados. Pero si estos no pueden hallarse, entonces es mejor establecer jurados para los juicios, el derecho del *habeas corpus*, la libertad de prensa, y la libertad de religión, en todos los casos, y abolir los ejércitos regulares en tiempos de paz, y los monopolios en todos los casos, que no hacer nada. Los pocos casos en los que estas cosas pueden ser perjudiciales no pueden contrarrestar a multitud en los que su generará daños” Jefferson a James Madison, 31 de julio de 1788, en: Jefferson (1904-5, V: 426-7).

95 Jefferson a James Madison, 6 de septiembre de 1789, en: Jefferson (1904-5, VI: 9).

En concordancia con la tradición iusnaturalista emancipadora, para Jefferson la soberanía debe entenderse como una propiedad inherente a todo ser humano –como el resto de sus derechos constitutivos, como la vida y la libertad– que, justamente debido a su naturaleza constitutiva, el individuo no está facultado para enajenar a su antojo. En otras palabras, el ciudadano no puede enajenar su propia soberanía política puesto que ello (la mera posibilidad de que ello sucediera) implicaría la propia negación de la sociedad civil y, con ella, la desaparición de la misma facultad de sancionar acuerdos de enajenación jurídica y políticamente vinculantes. Pues, por la misma razón que esta soberanía tiene restricciones en cuanto su uso individual particular, también las tiene en cuanto su uso o dimensión nacional colectiva. Dicho de otro modo, la constitución es fruto del “acuerdo voluntario” en el que se establece una delegación parcial de la soberanía.

De ello resulta que si ese “acuerdo” se utiliza para vincular forzosamente a terceros (ya sean extranjeros o la siguiente generación) o a quienes no hayan participado “voluntariamente” del acuerdo, dicho acuerdo “constituirá un acto de fuerza y no de derecho”. De este modo se constata la naturaleza fiduciaria de este tipo de acuerdos como es el caso de las constituciones, las leyes o los gobiernos. Este es un elemento muy característico, acaso uno de los pilares de toda la teoría política de Jefferson, que además lo conecta con la tradición republicana e iusnaturalista de corte más progresista que le precedió y que constituye, así mismo, el núcleo del pensamiento revolucionario jacobino tal como veremos un poco más adelante.

Una vez hemos descubierto la naturaleza fiduciaria del “acuerdo constitucional”, volvamos ahora a las razones por las cuales dicho pacto puede extinguirse. La primera razón y la más obvia, es la extinción física de la misma generación que le “dio existencia”, esto es, cada 19 años aproximadamente. Una segunda razón por la cual se contempla la extinción de este tipo de pactos es por la rotura unilateral de una de sus partes, en este caso, por parte del gobierno o el agente fideicomisario. Pues ocurre que cuando un gobierno rompe con los principios antes establecidos, está atentando contra la bases del mismo pacto, en cual queda invalidado. La trascendencia de esta perspectiva conceptual es evidente, puesto que su núcleo duro aparece nada más ni nada menos que en el mismo preámbulo de la Declaración de Independencia:

Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios, y que organice sus poderes en forma tal que a ellos les parezca más probable que genere su seguridad y felicidad. (Jefferson, 1904-5, II: 200).

Queda claro pues, que la rotura unilateral del pacto por parte del agente implica la recuperación absoluta de la soberanía delegada del principal, quien automáticamente adquiere el derecho de revocar o abolir al primero y reemplazarlo por quien mejor le convenga. De este modo, se constatan dos dimensiones o dos fuentes de tensión inherentes al acuerdo fiduciario que implica una Constitución (un gobierno o una ley). La primera, dijimos, es de carácter temporal –cada

generación—; la segunda de naturaleza política —el gobierno respecto al ciudadano—. En ambas se da —o debería darse, según Jefferson— un acuerdo voluntario que, simultáneamente, puede ser también causa de discordia o tensión —cuando se convierte en un acto de fuerza—. Sin embargo, existe una tercera dimensión propia del acuerdo fiduciario implícito en cualquier ley civil. A esta la etiquetamos como la dimensión territorial del pacto, y fue fundamental en el debate político acerca del alcance y la legitimidad de la obligación constitucionalmente contraída entre los distintos Estados y el gobierno de la Unión.

Como se apuntó anteriormente, el problema no se encontraba tanto en el contenido de la propia Constitución, sino en su interpretación y su aplicación política real. El conflicto se daba entonces por el equilibrio entre el auto-gobierno de los Estados y el gobierno compartido de la Unión, como base indispensable, a la vez, del republicanismo (en cuanto control y participación de los ciudadanos en niveles próximos de gobierno, lo que luego se llamará “subsidiaridad”) y del federalismo norteamericano (mantenimiento de los poderes de los estados frente al *encroachment* de la Unión) (Máiz, 2013: 35). Este fue el trasfondo de la *Kentucky* y la *Virginia Resolution* escritas por Jefferson y Madison respectivamente en 1798⁹⁶, frente a las teorías del *encroachment* defendidas por los federalistas más partidarios de la Unión y de la centralización en ella del poder político federal.

En ambas resoluciones se hace hincapié en que los Estados Unidos de América “no están unidos bajo el principio de la sumisión ilimitada a su Gobierno general, sino por medio de un acuerdo [*compact*] bajo el estilo y título de una Constitución” (Jefferson, 1984: 449). Por el contrario en el número 50 del *Federalista*, Hamilton defiende que las cortes e instituciones federales deben ganar jurisdicción respecto las estatales pues, éstas, “al no tener apegos locales tenderán a ser imparciales entre los diferentes estados y sus ciudadanos y [...] debiendo su existencia a la unión, nunca se sentirán movidas por sesgos impropios hacia los principios por los cuales han sido creadas” (Genovese, 2009: 115-18).

Jefferson y Madison fundamentan en ambas resoluciones la autoridad de los estados para tratar de declarar nulas algunas de las leyes federales, particularmente la *Alien* y la *Sedition Act*, que además de invadir competencias reservadas a los estados, atentaban directamente contra los principios y los intereses del partido republicano-demócrata de Jefferson. La historiografía coincide en identificar la aprobación de la *Alien* y la *Sedition Act* de 1798 como uno de los mayores detonantes del conflicto entre federalistas y republicanos⁹⁷. La *Alien* era la primera de tres leyes

96 Ambas pueden encontrarse en Jefferson (1984: 449 y ss.) y Madison (2006: 589 y ss.).

97 En febrero de 1799, el presidente Adams envía a William Vans Murray como ministro plenipotenciario a la Haya para negociar la paz con Francia. Esto enfurece a los ministros federalistas de su gabinete, quienes habían estado armando el ejército con más de 30,000 hombres y 75,000 voluntarios. Unos días antes, el Senado había ratificado pactos comerciales y de amistad con Rusia y Turquía, en una nueva alianza contra Francia. Jefferson veía los movimientos de los federalistas como una traición a los principios republicanos y como una provocación para con su vínculo natural con Francia. Hamilton creía que el éxito de la política belicista recaía en que la gente notase la necesidad de defender la nación contra Francia. Adams finalmente abortó los “grandes planes de Hamilton de guerra y conquista” (Peterson, 1978: 86) y cesó a Pickering y McHenry, los dos colaboradores de Hamilton. Eso marcó la escisión en el partido federalista y favoreció la consecuente victoria republicana-demócrata de Jefferson.

de extranjería que, entre otras cosas, alargaban el periodo de residencia necesario para obtener la ciudadanía (de 5 a 14 años) y conferían el estatus de enemigos a los extranjeros en periodo de guerra (pensada para los residentes franceses e irlandeses). La ley autorizaba al presidente a deportar extranjeros acusados de actos contra la paz dentro de Estados Unidos (Peterson, 1978: 78-9). A su vez, la *Sedition Act* trataba la “traición doméstica” como un crimen federal que castigaba con multas y prisión “cualquier escrito falso, escandaloso o malicioso” en contra el Gobierno, el Congreso o el Presidente. Lo que en realidad trataba era de amordazar la prolífica prensa republicana⁹⁸. Jefferson identificaría esas leyes como la manifestación de la ideología federalista. De hecho, cuando en 1793 emergen las “sociedades democráticas” similares a las previas a la revolución, los federalistas las atacarían vinculándolas con el Club de los Jacobinos francés y tratarán de implicarlas con las *Whiskey rebellion* de 1794.

Como señalamos en la segunda parte de esta investigación, la tensión política generada por la aplicación de esas leyes fue clave para entender el clima de politización que atravesaba el país. Cuando Washington anunció la prohibición de las sociedades, Jefferson lo toma como un ataque a los mismos fundamentos de la libertad republicana: “Es ciertamente asombroso, que el Presidente se haya permitido ser el órgano de este ataque sobre la libertad de expresión, la libertad de escribir, imprimir y publicar”⁹⁹. Temiendo un golpe federalista que convirtiera la Presidencia y el Senado en cargos vitalicios, los republicanos y los jeffersonianos, junto a sectores de los antiguos anti-constitucionalistas, promovieron una “revolución de opinión” (Peterson, 1978: 90) que, para Jefferson, debía ser protagonizada por los Estados.

Este levantamiento reavivaría las viejas exigencias revolucionarias de una mayor libertad y de mayores cuotas de autogobierno. La *Kentucky* y la *Virginia Resolutions* deben entenderse, pues, como el fruto de ese contexto de tensión y disputa de la soberanía y representan, por ello, las primeras sistematizaciones bajo la nueva Constitución de lo que acordó en llamarse la *compact theory*, esto es, “la doctrina de los derechos estatales a interponer sus poderes contra actos inconstitucionales del Congreso” (Cunningham, 1968: 134-46)¹⁰⁰.

98 La *Sedition Act* se aplicó con fuerza principalmente sobre los publicistas e impresores republicanos; 25 personas fueron arrestadas, 40 acusadas, 10 procesadas y 10 sentenciadas culpables (Peterson, 1978: 90).

99 Jefferson a Edward Carrington, 16 de enero de 1787, en: Jefferson (1904-5, V: 251-2).

100 La *Kentucky Resolution* redactada por Jefferson, recogía ocho puntos en los cuales el Estado defendía su soberanía o autoridad política respecto del Gobierno federal: 1) La unión de los Estados se realizaba mediante un acuerdo voluntario y no por “el principio de la sumisión ilimitada”. Por ello, cuando quiera que el “gobierno general asuma poderes no delegados, sus actos quedan desautorizados, invalidados y sin efecto”. 2) Los estados tienen el “poder de crear, definir y castigar estos y otros crímenes” que no fueran reservados al gobierno federal –de aquí la tensión por la *Sedition Act*–. 3) El Congreso “no puede decretar una religión oficial ni prohibir su libre ejercicio”, ni puede “amordazar la libertad de expresión y de prensa”. 4) El gobierno no tiene ningún poder sobre “los amigos extranjeros que se encuentren bajo la jurisdicción y la protección de las leyes del Estado –este principio trataba de anular la *Alien Act*–. 5) La “*Commonwealth* admite la migración de amigos extranjeros descritos como sujetos de dicha ley”. 6) La persona detenida “bajo la protección de la ley de esta *Commonwealth* [...]” no debe abandonar el país por orden del Presidente. 7) Estas leyes ofensivas son anticonstitucionales y por ello “deben ser derogadas”. 8) Va “en contra de la paz, la libertad, la felicidad, la prosperidad de los estados” que el Gobierno trate de retener poderes del autogobierno de los estados (Cunningham, 1968: 63-70; 138-146).

Desde esta tercera perspectiva territorial es fácil constatar que para Jefferson, a diferencia de Adams y Hamilton, los Estados mantenían su propia soberanía y eran ellos quienes voluntariamente cedían parte de dicha soberanía bajo la forma de la Constitución. En otras palabras, la controversia se hallaba en el alcance de la cesión o la delegación parcial y voluntaria de la soberanía que se había acordado entre el auto-gobierno de los Estados y el gobierno compartido y delegado a la Unión. Desde la perspectiva jeffersoniana, además, esa estructura de pacto debía posibilitar y aún potenciar la participación y el control de los ciudadanos de los distintos niveles de gobierno. En otras palabras, Jefferson mezclaba un principio de control vertical del gobierno (entre sus diferentes ramas y niveles jerárquicos y territoriales de la administración), con un control horizontal sobre el mismo ejercido por parte de la misma ciudadanía¹⁰¹. De este modo, la Constitución federal debía permitir que el pueblo ostentara la supremacía del ejercicio del poder constituyente, mientras que a nivel legislativo podrían aplicarse algunos filtros para evitar la acción “precipitada” o “interesada” proveniente tanto de una facción del pueblo –fuera mayoritaria-democrática, o minoritaria-aristocrática– como de sus representantes fideicomisarios particulares. Para Jefferson, pues, la función de la mayoría del pueblo es salvaguardar los derechos humanos y naturales cual “verdades evidentes”, más que formular las políticas concretas.

En otras palabras, la idea de diseño federativo entre Estados que defendía Jefferson en su teoría sobre el *compact theory*, entroncaba directamente con el principio de la democracia republicana concebida como una suerte de síntesis entre los principios de la nueva democracia representativa (diversas preferencias políticas expresadas en diferentes los parlamentos de los Estados y de la Unión), la participativa (a través de los movimientos populares, las Sociedades Republicanas y las *town meetings*) y la deliberativa (argumentación y discusión entre los miembros de la “aristocracia natural”). Lo particular en su filosofía política, es que esta mezcla de principios no la entendía como exclusivamente característica del gobierno y los principios constitucionales de la Unión, sino también, y sobre todo, de todos y cada uno de los Estados miembros.

2.1.4.3. *Excursus*: Acerca de la República de pequeñas repúblicas

Discutiendo sobre la vacante en el Tribunal Supremo con el juez John Tyler, Jefferson revela cuál es su modelo de gobierno republicano preferido. Su idea se encuentra en la línea de la idea clásica del autogobierno republicano extendida. La diferencia es que no sólo se debía aplicar al gobierno central del país, sino a toda la estructura gubernamental. Sin esta medida –a la que

101 Tal como señala Ramón Maíz es de este principio de control del gobierno que Jefferson siempre había “suscrito la superioridad formal de la Constitución sobre las leyes ordinarias”. Sin embargo, “nunca habría compartido el principio de que el Tribunal Supremo fuera el *único* intérprete de la constitución, especialmente en las relaciones entre los Estados y sus ciudadanos” (Maíz, 2013: 36). Desde su perspectiva republicana expresada en carta al Juez Johnson del 12 de julio de 1823, si “debe haber un último árbitro en alguna parte”, no debe olvidarse que en temas fundamentales “el último árbitro es el pueblo de la Unión, reunido en Convención a requerimiento del Congreso o de los dos tercios de los Estados” (Jefferson, 1999, XII: 258, nota 2). Por eso en carta a Lafayette del 4 de noviembre de 1823, Jefferson atacará abiertamente las doctrinas de la llamada *consolidation* que “deberá generar inmediatamente una monarquía” (Jefferson, 1999: 459).

añade la creación de una red de escuelas públicas— “una república no puede mantenerse fuerte”. ¿De qué trata su idea exactamente? Pues de algo así como extender el principio del autogobierno republicano desde los Distritos hasta el Gobierno federal. En otras palabras, crear una República de pequeñas repúblicas. En concreto se trata de

Dividir cada país en cientos [...] Cada distrito, además de una escuela, debería disponer de un juzgado de paz, un policía y un capitán de milicia. Estos funcionarios, u otros dentro del distrito, deberían constituir una corporación que cuide de todos sus asuntos, para cuidar de sus carreteras, de sus pobres, de su vigilancia con patrullas, etc. Cada distrito debería elegir uno o dos jurados para prestar servicio cuando fuera necesario [...] Nuestras actuales capitánías podrían ser declaradas distritos por ahora, y se les otorgaría a los tribunales la capacidad de alterarlos ocasionalmente. Estas *pequeñas repúblicas serían la principal fuerza de la grande*. Les debemos el vigor en sus inicios imprimieron a la revolución los estados del este y gracias a las cuales los estados del este pudieron levantar el embargo pese a la oposición de los estados del centro, el sur y el oeste, con su gran e incapaz división e condados que nunca pueden reunirse. Se dan órdenes generales desde un centro a los dirigentes de cada distrito, así como a los sargentos del ejército y toda la nación se lanza en un enérgico movimiento, en la misma dirección en un instante y como un solo hombre y se torna absolutamente irresistible. Si alguna vez pudiera verlo, tendría que considerarlo el amanecer de la salvación de la república¹⁰².

Jefferson es explícito en su propuesta: dividir cada país, cada Estado, en cientos de pequeñas repúblicas y descentralizar la administración de los asuntos básicos. Las antiguas Capitanías se convertirán en los nuevos Distritos, en las “pequeñas repúblicas” que deberán administrar, a parte de las escuelas de primaria, los juzgados de paz, los jurados, la policía y la milicia (recuérdese que Jefferson, como republicano clásico, prefiere las milicias de ciudadanos armados que los ejércitos regulares que sólo llevan a un estado de constante belicismo). Los funcionarios encargados de estas áreas, deberán crear una corporación que deberá gestionar las infraestructuras básicas, las políticas sociales y la seguridad.

Como veremos en el caso de Robespierre y Saint Just, la descentralización que propone Jefferson no es tanto del poder legislativo en sí mismo (puesto que el soberano es uno e indivisible), sino de la administración de la cosa pública. Como hemos señalado anteriormente, su propuesta tiene mucho que ver con el actual principio de la integración vertical de los gobiernos federales o cuasi federales (distrito, municipio, comunidad autónoma y estado) y con el de la subsidiariedad, según el cual, por norma general, todo asunto debe ser administrado y resuelto por la autoridad competente más cercana al objeto en cuestión.

En otras carta a Joseph C. Cabell de 1816, reafirmará su propuesta y la perfilará todavía más si cabe, pues no sólo es la administración local y estatal la que debe ser descentralizada, sino toda la estructura y el aparato político-administrativo de los Estados Unidos.

La forma de tener un Gobierno bueno y seguro no consiste en confiárselo todo a uno, sino en

102 Jefferson a John Tyler, 26 mayo 1810, en: Jefferson (1904-5, XI: 143). Cursivas añadidas.

dividirlo entre todos, asignándole a cada uno las funciones en las que es competente. Dejemos que se le confíe al Gobierno nacional la defensa de la nación y sus relaciones exteriores y federales; a los Gobierno de los estados los derechos civiles, la ley, la vigilancia policial y la administración de aquello que generalmente atañe al Estado; a los Condados los asuntos locales de los condados y a cada distrito los intereses directos que contenga. Será lo mejor para todos que se dividan y subdividan estas repúblicas desde la única y *gran nacional hasta todas sus subordinadas, hasta acabar con la administración de la granja de cada hombre por sí mismo; hasta encomendar a cada persona lo que sus ojos pueden supervisar*. ¿Qué ha destruido la libertad y los derechos del hombre en cada gobierno que ha visto jamás la luz del sol? La *generalización* y la *concentración* de todos los cargos y poderes en un organismo, sin importar que se trate de los autócratas de Rusia o Francia o de los aristócratas del Estado veneciano. Yo creo que si el Todopoderoso no ha decretado que el hombre no deba ser libre jamás, se descubrirá que *el secreto reside en hacerle depositario de los poderes que le atañen, en la medida en que sea competente para ejercerlos, así como delegar solamente lo que se encuentra más allá de su competencia mediante un procedimiento sintético*, hacia niveles más y más altos de funcionarios para así confiar cada vez menos poderes a medida que sus depositarios se tornen más y más oligárquicos. Las repúblicas elementales de los distritos, las repúblicas de los condados, las repúblicas de los estados y la república de la Unión formarían *una gradación de autoridades, cada una establecida sobre la base de la ley, que asigna a cada una su proporción de poderes delegados y que constituye un verdadero sistema de pesos y contrapesos fundamentales para el gobierno*. Ahí donde cada hombre tome parte en la dirección de su república de distrito, o de algunas de las de nivel superior, y sienta que es príncipe del gobierno de las cosas no solamente un día de elecciones al año, sino cada día; cuando no haya ni un hombre en el Estado que no sea un miembro de sus consejos, mayores o menores, antes se dejará arrancar el corazón del cuerpo que dejarse arrebatar el poder por un César o un Bonaparte [...] yo concluyo cada opinión con el mandamiento ‘dividid los condados en distritos’ [...] *contra la degeneración de un gobierno y la concentración de todos sus poderes en las manos de uno, de unos pocos, de los bien nacidos o de los muchos*¹⁰³.

Jefferson describe todas las funciones de las entidades descentralizadas. El gobierno nacional se ocupará de la defensa nacional, de las relaciones exteriores y las federales. El del Estado se encargará de la protección de los derechos civiles, la seguridad policial y el resto de asuntos propios de este ámbito. A su vez, los Condados se responsabilizarán de los asuntos locales y los Distrito de los intereses directos. Como señalamos hace unas líneas, su propuesta llega hasta el nivel mínimo del gobierno republicano: el autogobierno de la granja y de la propia persona. La suya es pues una propuesta no sólo de carácter técnico o administrativo, sino que atañe de lleno sus principios normativos republicanos básicos. Con una clara herencia iusnaturalista, Jefferson defiende que el ciudadano es el depositario de los poderes que a él le atañen. Por ello, en la medida que el ciudadano sea competente, deberá desempeñar sus responsabilidades personalmente. Solamente delegará aquellas que sobrepasan sus competencias y capacidades en lo que hemos definido como un pacto o acuerdo fiduciario entre el soberano último –el ciudadano o principal– y sus administradores –los representantes políticos o agentes–, al cual

103 Jefferson a Joseph C. Cabell, 2 febrero 1816, en: Jefferson (1999: 202-6)

él llama “procedimiento sintético”, esto es, la delegación de poderes o soberanía a instancias administrativas superiores.

Con esto se prevendrá la “generalización” y la “concentración de todos los cargos y poderes en un sólo organismo”. Esta tendencia a la generalización y concentración de poder, advierte, afecta por igual a monarquías como a repúblicas-estado como la veneciana. Es, en otras palabras, una dinámica inherente al mismo poder, sea “en manos de uno, de pocos, los bien nacidos o de los muchos”. Y concluye. La “gradación de autoridades” y la división de poderes constituye el verdadero sistema de pesos y contrapesos para Jefferson y que requiere una República tan grande como la Norte Americana.

2.1.4.4. Gobierno mixto, *politeía* y democracia representativa: el espacio de la democracia jeffersoniana

Como comentamos anteriormente, la piedra angular del régimen político inglés había sido la separación de poderes en los tres estados u órdenes sociales –la realeza o monarquía; la nobleza o aristocracia, y los comunes representando el ala popular democrática–, cada uno de los cuales con determinados derechos, deberes y funciones políticas específicamente asignadas. Este fue el marco teórico y conceptual que, por lo menos a nivel teórico, conformaba también la ciencia y la filosofía política colonial. Sin embargo, lo que evidenció el conflicto constitucional fue que, en la práctica, la adecuación americana de esa organización política no respondía a la realidad del nuevo país.

Para empezar, para los *founders* no estaba claro de qué modo esos tres órdenes sociales debían vincularse con las tres ramas o poderes políticos del Estado. Ni acaso estaba resuelta la cuestión sobre la legitimidad de que cada uno de estos estados asumiera como propia cada una de estas tres funciones de gobierno. En otras palabras, la división entre el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, y su vinculación con cada uno de los tres órdenes o estamentos sociales, era una realidad desconocida como tal para los colonos americanos (Bailyn, 1967: 69). Sea como fuera, la adecuación de esas problemáticas del que fue el segundo gran movimiento constitucional moderno después del inglés, arranca con el proceso de independencia y acaba desembocando en la aprobación de la Constitución de Philadelphia de 1787 (Pisarello, 2011: 62-3).

Ante este escenario inicial, todas las formas de conservadurismo y de republicanismos oligárquico abogaron por excluir a aquellos materialmente dependientes –a los que dependieran de otros para vivir: esclavos, mujeres y pobres libres– de la esfera política y de la ciudadanía¹⁰⁴. Por su parte, el republicanismos de ascendencia más democrática, optó por defender que todos los individuos –hombres, mujeres, ricos y pobres–, con independencia de sus propiedades, riquezas o fuentes de renta, se hallaban capacitados para el ejercicio de la ciudadanía plena, aunque en ello pudieran mostrar grados distintos de capacitación natural en virtudes y talentos. Además, la mayoría de sectores que componían el amplio espectro del republicanismos democrático vincularon siempre el ejercicio positivo de esa ciudadanía republicana con una exigencia

104 Para una mayor aproximación a la cuestión de la esclavitud y, en general, a la cuestión de la exclusión de las mujeres, negros e indios, véase el excurso de la página XX.

normativa de cariz iusnaturalista, a saber, el respeto de la igualdad, la libertad y la felicidad como los derechos naturales fundamentales que todos los hombres poseen en común y por igual. Por el contrario, los sectores conservadores y federalistas trataron de articular su noción del gobierno político mediante la erosión de la idea clásica de libertad a la que confirieron una naturaleza estrictamente formal, así como mediante un ejercicio de despolitización (y “des economización”) de las relaciones sociales y la vida civil. En otras palabras, la mayoría de los federalistas y constitucionalistas trataron de vestir un programa político sobre la deliberada omisión de la cuestión del poder y de la dominación social, tanto en el ámbito privado (productivo y doméstico) y público, como en el seno de cualquier otra institución social (Neem, 2003; Martínez, 2005; Ketcham, 1987).

Posteriormente al periodo independentista, hacia la proclamación de la Convención constitucional de Philadelphia de 1787, los sectores federalistas tuvieron una mayor capacidad de hegemonizar la discusión política e institucional y de influenciar las concepciones republicanas más conservadoras y elitistas. Sea como fuere, lo cierto es que los federalistas y conservadores en general asumieron plenamente que los gobiernos debían estar manejados por una élite, controlados a través de un cuidadoso sistema de pesos y contrapesos que tuviera la capacidad de neutralizar la influencia y las pasiones del pueblo llano, en la base social de una jerarquía civil. Para apuntar sólo algunos de los rasgos principales del diseño institucional contra-mayoritario instaurado por los Adams, Washingtons, Hamiltons y demás federalistas, cabe señalar la creación de distritos electorales muy extensos geográficamente y todo tipo de barreras a la expresión de la voluntad del populacho, un sistema de elección indirecta de la presidencia, que debía ser muy fuerte (Hamilton y Adams llegaron a plantearla como vitalicia e incluso hereditaria) y capaz de vetar las decisiones del legislativo y un judicial lo más independiente del pueblo posible con capacidad de veto tanto sobre el legislativo como sobre el ejecutivo¹⁰⁵.

Se consolidaría así un sistema elitista con un Legislativo bicameral, con una Cámara baja (con periodos relativamente cortos) que representaría al pueblo, y una Alta o Senado reducido y elegido censitariamente por mandatos muy dilatados o incluso por vida, para representar a los propietarios ricos y la reducción del tamaño de la Cámara baja, los mandatos vitalicios para el judicial. Un judicial muy fuerte y totalmente independiente de la voluntad popular que sería capaz de revisar las decisiones del Congreso. La Corte Suprema por la función y elección de sus miembros, estaba destinada a operar como una pieza central de conservación del orden existente.

105 La opinión de todos los conventuales fue favorable a la elección indirecta del Ejecutivo. El método empleado sería “indirecto”, esto es, mediante un cuerpo intermedio, que debía ser reducido y creado *ad hoc* para tal fin. La combinación de estos tres mecanismos, creían los elitistas conventuales, determinarían “las circunstancias [más] favorables para la deliberación”. Así, estos miembros tendrían más posibilidades de “poseer la información y el discernimiento necesario [para la] complicada [...] investigación [que requiere la elección del ejecutivo]” (*Fed.*, 68). Se rechazaba así que la elección proviniera de la deliberación de organizaciones mayoritarias, puesto que estos cuerpos están viciados por “parcialidades” y “animosidades”. Por eso los delegados rechazaron escoger el Ejecutivo desde el Legislativo. Hamilton se pronunciaba al respecto: “cada vez que un cuerpo de hombres debe ejercer el poder de nombrar algún funcionario, tenemos que prepararnos para presenciar un completo juego de intereses privados, y de preferencias y rechazos partidistas, de parcialidades y antipatías, de compromisos y animosidades, sentidos por aquellos que forman parte de la asamblea” (Gargarella, 2010: 72).

Entre sus atribuciones no se contemplaba la de declarar la inconstitucionalidad de las leyes, aunque ésta no tardaría en imponerse bajo el republicano conservador, presidente del Tribunal Supremo, John Marshall.

Como herederos de la concepción elitista clásica, los federalistas norteamericanos diseñaron todo un conjunto de *checks and balances* y de disposiciones institucionales que debían servir para templar cualquier tendencia mayoritaria que pusiera en riesgo el gobierno de las leyes y de la República, de la racionalidad y el buen juicio político que sólo una *selected few* podía desempeñar por no verse empujada a los vicios y la corrupción del pueblo mundano. Por el contrario, los republicanos y anti-federalistas más o menos demócratas, hicieron suya la defensa de una idea constitucional que albergara un sistema político más democrático y abierto a la participación popular, con un gobierno responsable ante la población y que permitiera la participación en él de los movimientos políticos o asociaciones de base más allá de las instituciones políticas formales¹⁰⁶. Algunos de ellos abogaron incluso por formar un Legislativo unicameral y un Ejecutivo colegiado, con una presidencia simbólica de elección parlamentaria, para un solo mandato (de 7 años) e investida de pocos poderes. Desde el punto de vista electoral, rechazaban los requisitos o cualificación de propiedad para poder votar y poder ser elegido y desempeñar cargos públicos. En particular, los “anti-federalistas defendieron la democracia directa [...] y lucharon en contra del gobierno mixto [*mixed Government*]” (Richard, 1994: 142).

En resumen, tal como apunta Roberto Gargarella, el sistema político y el diseño institucional que se acabó imponiendo en las colonias basado en esta suerte de frenos y contrapesos, supuso una “novedad destacada para el sistema representativo americano” al constitucionalizar un sistema de gobierno “dividido en tres distintas ramas de poder parcialmente separadas que serían capaces de controlarse mutuamente” (Gargarella, 2010: 69). De este modo, cada una de estas ramas debía estar dotada de los medios necesarios para restringir los posibles excesos de las otras. Detrás de esta compleja organización política operaban dos principios normativos fundamentales. El primero, heredero de la clásica sociología republicana, identificaba una fundamental escisión social entre distintas clases sociales, protagonizadas ahora por la oposición entre los grupos de acreedores y los deudores, entre los granjeros y los grandes comerciantes, entre los nuevos ricos y los nuevos pobres. El conflicto entre ellas –la desigualdad de riqueza y de poder real– representaba para todos los *founders* una amenaza muy palpable, ya fuera para la estabilidad política, para el estatus quo de la propiedad del momento, o para la libertad republicana.

El segundo principio detrás del moderno sistema de frenos y contrapesos se hallaba estrechamente vinculado con el primero, pues no sólo la división y confrontación entre esas clases constituía un verdadero desafío, sino que justamente debido a ello, debía asegurarse la presencia y la integridad equitativa para ambas clases en el diseño político-institucional a fin de dotar a la república de estabilidad. En otras palabras, cada grupo social debía contar con una suerte de “cuota defensiva” de poder dentro del sistema político. El texto de Madison del *Federalista* da cuenta de este requerimiento institucional, cuyo diseño debía acomodar políticamente tanto a la minoría privilegiada como a la mayoría deudora. La filosofía detrás de dicho sistema pretendía

106 Para una mejor aproximación a los principios rectores del republicanismo en esa época, véase: Appleby (1984).

que ninguna de ambas clases pudiera ser capaz de oprimir a la otra mediante un sistema con el que poder controlarse mutuamente.

Tal como recuerda Antoni Domènech (2004: 63), fue James Madison en el *Federalista* número 10, quien mejor expuso ese razonamiento mayoritario. En 1787, Madison deseaba una República mixta aristotélica (*politeia*) en la que no prevaleciera ningún interés particular por encima del interés general, esto es, una República en la cual una clase determinada no pudiera imponer facciosa y arbitrariamente sus intereses y su voluntad sobre las demás. Decía Madison (2009: 49):

La fuente más común y duradera de las facciones ha sido la diversa y desigual distribución de la propiedad. Los que poseen y los desposeídos han formado desde siempre intereses distintos en la sociedad. Con los acreedores y los deudores acontece algo semejante. El interés agrario, el interés manufacturero, el interés mercantil, el interés financiero, y otros intereses menores, prosperan necesariamente en una sociedad civilizada, dividiéndola en diferentes clases penetradas de sentimientos y puntos de vista distintos. La regulación de esos intereses, distintos y encontrados, instituye la tarea principal de la legislación moderna.

Esta misma perspectiva “mixta” es la que empapaba su juicio sobre el régimen democrático, el cual le parecía totalmente inadecuado como mecanismo político-institucional para lograr el ansiado equilibrio de poderes e interés de clase y facciones¹⁰⁷. Madison defendía la representación como un “bien necesario” que debería filtrar la voz de la mayoría pasándola por el “tamiz de un grupo selecto de representantes”. De ello decía:

las democracias han sido siempre espectáculo de turbulencia y de disputa; se han considerado siempre incompatibles con la seguridad personal o con los derechos de propiedad; y en general, han sido de vida tan corta, como violentas en su muerte. [...] Los dos grandes puntos de diferencia entre una democracia y una república son: primero, la delegación del gobierno en la segunda, a un pequeño número de ciudadanos elegidos por el resto; segundo, el mayor número de ciudadanos, y la mayor esfera del país, sobre la cual puede extenderse la segunda¹⁰⁸.

Con un estilo marcadamente aristotélico, Madison también creía que la democracia había sido siempre fuente de turbulencias”, por lo que “sólo un cuerpo permanente [un senado vitalicio] puede poner freno a la imprudencia de la democracia¹⁰⁹. Según Robert Dahl y su versión madisoniana de democracia, “la forma de argumentar madisoniana dio una satisfactoria y

107 Por “facción”, entendía Madison en el número 10 del *Federalista*, “un número de ciudadanos, tanto si son una mayoría como una minoría del total, que se unen y actúan en virtud de un impulso común, por pasión o por interés, y de forma adversa a los derechos de otros ciudadanos, o a los intereses permanentes y conjuntos de la comunidad” (Cunningham, 2009: 52).

108 Citado por Nowak, Rotunda y Young (1978: 77-8).

109 Citado por Richard (1994: 142). De modo parecido, Adams dejó dicho que “Hay que recordar que los ricos son tan pueblo como los pobres; que tienen derechos como los otros... Los ricos, por tanto, han de disponer de una barrera constitucional efectiva que les proteja de ser asaltados, expoliados y asesinados, lo mismo que los pobres; y eso ni puede darse sin un Senado [...] Los pobres han de disponer de un valladar contra los mismos peligros y opresiones; y eso no puede darse sin una cámara de representantes del pueblo”. Pero la amenaza del pueblo es la peligrosa: el legislativo “no puede confiarse a sus manos sin perder al punto toda seguridad: los pobres y los viciosos robarían al instante a los ricos y virtuosos” Citado por Beard (1915: 310-11).

persuasiva ideología para proteger a las minorías con riqueza, estatus y poder que desconfiaban de sus más encarnizados enemigos –los artesanos y granjeros inferiores en riqueza, estatus y poder y que, pensaban, constituían las mayorías populares” (Dahl, 1963: 31). De aquí que Madison acabara rindiendo su apoyo a los federalistas de Adams y de Hamilton en su modelo constitucional de naturaleza y pretensión contra-mayoritaria.

Este último, durante la discusión de la Asamblea de New York para la ratificación constitucional, dejó dicho que la desigualdad de propiedad seguía siendo “la gran y fundamental distinción dentro de la Sociedad. Si nos inclinásemos hacia la democracia, pronto nos dirigiríamos hacia la monarquía. Las diferencias de propiedad son ya grandes entre nosotros. El comercio y la industria no harán sino incrementarlas”. En efecto, creía el de New York, “hay pocas cosas menos demostrables que el hecho de que, en cada república, debería haber algún cuerpo permanente [Senado vitalicio] para corregir los prejuicios, controlar las pasiones desmedidas, y regular las fluctuaciones, de una asamblea popular”¹¹⁰. Hamilton estaba haciendo una constatación empírica que, aunque algo exagerado, sí daba cuenta del escenario de la época. Para él, había demasiados estados americanos que se hallaban “o gobernados por una única asamblea democrática, o bien disponían de un senado constituido directamente sobre principios democráticos”¹¹¹.

Fue el radical programa económico de Hamilton (asunción deuda pública valor real, Banco federal, elevación impuestos granjeros, políticas arancelarias protectoras manufactura interna) el que condujo a una escalada de la tensión política en el país y que condujo a la creación del nuevo partido demócrata-republicano de Jefferson al cual acudieron los antiguos anti-federalistas así como a algunos federalistas que, como Madison, desaprobaban la tendencia a la oligarquización y la plutocratización del país. Razonando aquí como un republicano, Madison temía que una política así sólo podría conducir a un país más desigual donde una creciente parte de la población acabaría por carecer de toda propiedad. De este modo se tendía hacia “una dependencia de un número cada vez mayor respecto de la riqueza de unos pocos”. Una dependencia en las relaciones entre “los capitalistas ricos y los trabajadores indigentes [...] de la conexión entre los grandes capitalistas en la manufactura y el comercio y la muchedumbre empleada por ellos. Y las acumulaciones de capital no podrán ser prevenidas, al menos durante un buen tiempo, por nuestras leyes reguladoras de la herencia y de la distribución”¹¹².

Tal como vimos anteriormente, en este esquema sociológico coincidieron tanto los federalistas como los republicanos de ascendencia democrática que de un modo parecido conceptualizaron una sociedad civil escindida en clases –propietarios y no propietarios, al decir de Hamilton– con enfrentados intereses. No obstante, fueron sólo los autores y políticos de ascendencia democrática los que “heredaron plenamente de la visión republicana clásica el tema de la virtud” (Domènech, 2004: 67)¹¹³. Jefferson defendió un programa democrático arraigado en una realidad

110 Citado por Richard (1994: 142).

111 Citado por Wood (1969: 557-8).

112 Citado por Beard y Beard (1939, II: 938).

113 Respecto a la “protección de la virtud” es reveladora la carta de Adams a Mercy Warren del 16 de abril de 1776. En una fecha tan temprana como aquella, Adams ya confesaba que “a veces tiemblo al pensar que, aunque estemos

sociológica compuesta de pequeños propietarios agrarios que, justamente por eso y por dedicarse a la producción agrícola, eran portadores de la virtud republicana imposible de hallar tanto en los nuevos obreros y asalariados urbanos “alcahuetes del vicio”, como en la *moneyed faction* que constituía la aristocracia artificial. De ello decía:

Creímos que el hombre era un animal racional, dotado por la naturaleza con derechos y con un innato sentido de la justicia; y que podía ser apartado del crimen y protegido en el derecho por poderes moderados confinados a personas por él elegidas y controladas. Creíamos que los hombres, disfrutando en paz y seguridad de los plenos frutos de su propia industria, reclutados, merced del conjunto de sus propios intereses, del lado de la ley y el orden, serían más fácil y seguramente gobernados que con mentes alimentadas por el error, viciadas y degradadas, como en Europa, por la ignorancia, la indigencia y la opresión. *El amor al pueblo fue nuestro principio; el temor y la desconfianza hacia él, el del otro partido*¹¹⁴.

En resumen, la confrontación republicana-federalista no se dio tanto por el reconocimiento de la necesidad de instaurar un régimen tripartito, sino por la forma que éste debía adoptar y hasta qué grado debía mantener esta estructura mixta. La teoría del gobierno mixto, en efecto, “seguía siendo axiomática entre todos ellos y sólo fue cuestionada por un reducido número monárquicos absolutistas y demócratas radicales” (Richard, 1994: 131)¹¹⁵. Así, las constituciones de los distintos estados substituyeron la monarquía por un “gobierno electo” y la aristocracia por un Senado compuesto –supuestamente– por los miembros de la “aristocracia natural”, esto es, por las clases más adineradas de los Estados. En este elemento distintivamente elitista coincidía el joven Jefferson, quien en 1776 dejó dicho que “los hombres más sabios debían ser elegidos para el Senado de Virginia y debían ser totalmente independientes de sus electores”.

En su primer borrador de la Constitución de Virginia, defendía un sistema con mandatos no renovables de 9 años de duración para el Senado y rechazaba, así mismo, la elección directa para el Senado de Virginia. Con mandatos largos, “mirando hacia delante al el periodo de elección (aunque distante) y congeniando con los electores, y consecuentemente dependiendo de ellos”. En 1782 todavía se quejaba de la Constitución de Virginia y de su Senado: “El propósito de establecer diferentes cámaras del Legislativo es introducir diferentes intereses y principios”. Pero puesto que ambas cámaras en Virginia eran elegidas del mismo modo, el estado podría no ofrecer “esos beneficios” de un sistema mixto. Sus distintas propuestas para una nueva Constitución para el Estado favorecían la elección indirecta de los senadores y eliminarían las restricciones anteriores al poder del Senado para crear o enmendar leyes del Congreso (*Ibid.*).

ocupados con la mejor causa que nunca ha ocupado el corazón humano, así la prospección de éxito es dudosa, no por la necesidad de poder o de sabiduría, sino por la de virtud” (Massachusetts Historical Society, 1917, I: 222).

114 Citado por Beard (1915: 420).

115 En suma, las innovaciones más representativas del sistema de representación política a las que la extensa mayoría de *founders* apoyarían, pueden resumirse en cuatro. Primero, la representación electoral substituía la participación directa. Segundo, el veto ejecutivo servía para equilibrar los poderes del Senado y el Congreso. Tercero, el veto ejecutivo substituye el poder monárquico del republicanismo clásico. Cuarto, la aristocracia natural de Harrington o Jefferson es esencial en la configuración del gobierno mixto norteamericano.

Además, la experiencia histórica, creía Jefferson, demostraba “que una elección de la mayoría no se distingue generalmente por su sabiduría” (*Ibid.*). Por eso, en el *Query XIII* de sus *Notes on the State of Virginia* de 1782, Jefferson apoyaba la teoría del gobierno mixto, no sin pocas críticas

Todos los poderes del gobierno, legislativo, ejecutivo y judicial, provienen del cuerpo legislativo. Concentrarlos en las mismas manos es precisamente la definición del gobierno despótico. No aliviará que estos poderes se ejerzan por una pluralidad de manos, y no por una de sola. 173 déspotas serían sin duda alguna tan opresivos como uno solo. Dejad que aquellos que dudan vuelvan sus ojos sobre la república de Venecia. Tan poco nos servirá que ellos sean escogidos por nosotros mismos. Un *despotismo electo* no fue el gobierno por el cual luchamos, sino uno que no sólo se funde en principios libres, sino en el que los poderes del gobierno estén tan divididos y equilibrados entre los varios órganos de la magistratura, en que ninguno de ellos pueda sobrepasar sus límites legales, sin estar efectivamente controlado y restringido por los otros. Por esta razón esa convención, que aprobó la ordenanza del gobierno, basa su fundamento en estas bases, que el departamento legislativo, ejecutivo y judicial estén tan separados y sean tan distintos, que así ninguna persona deba ejercer los poderes de más de uno de ellos al mismo tiempo. Pero no se proveyó ninguna barrera entre estos poderes. Los miembros del poder judicial y del ejecutivo se encuentran a expensas del legislativo para su subsistencia en el cargo, y algunos de ellos para su permanencia en el cargo. Si por lo tanto la legislatura asume poderes ejecutivos y judiciales, es muy probable que no se haga ninguna oposición; ni que, si se hace, ésta pueda ser efectiva; porque en ese caso podrían juntar sus pleitos en la forma de una ley de la asamblea, la cual se convertirá en obligatoria para las otras ramas (Jefferson, 1964: 113-4).

Es cierto que este pasaje de Jefferson podría haber sido suscrito por muchos otros *founders*, defensores de la teoría del gobierno mixto, en el sentido de que no se halla en él un claro signo democrático. En primer lugar, Jefferson reconoce la necesidad de disponer de un gobierno mixto, puesto que el “despotismo electo” (de la asamblea) no fue el objetivo por el cual lucharon. El objetivo de Jefferson para el gobierno de Virginia es disponer las tres ramas del gobierno de tal modo que su división, separación y distinción entre ellas asegurase que unos se pudieran controlar a los otros respectivamente. El problema para él fue que en Virginia esta división no estaba bien establecida y, por lo tanto, la Asamblea acabó por controlar a los otros dos poderes, los cuales quedaban subsumidos en la autoridad de la primera, puesto que esta tenía el poder de “aprobar leyes que obligan” a los otros dos órganos. Sin embargo, en el mismo texto se atisban algunas señas de su ideal democrático que lo diferenciarán de buena parte de sus coetáneos. Si bien es cierto que le preocupaba el “despotismo electo” de las mayorías, también es cierto que la influencia generada por la acumulación de riquezas en pocas manos le generaba el mismo o más temor. De ello decía que

El dinero y la libertad pública, prometidos estando depositados en las tres ramas de la magistratura, se encuentran sin embargo en las manos de una sola, y rápidamente se descubrirán ser la fuente de la riqueza y del dominio de aquellos que los poseen; diferenciado, también, por sus circunstancias tentadoras, que ellos son el instrumento, así como el objeto, de adquisición (Jefferson, 1964: 114).

Pues bien, tal como se ha mostrado, tanto Adams como Jefferson fueron defensores de la teoría del gobierno mixto aunque lo entendieran de un modo distinto. Según el primero, “sin los tres órdenes, y con un equilibrio efectivo entre ellos en cada constitución americana, estará destinada a revoluciones frecuentes e inevitables como en Grecia [...] Sólo con innovaciones en la representación y la moderación de los poderes, los Estados Unidos podrán evitar la tiranía o la revolución a la que nos conduce la democracia”¹¹⁶. La teoría del gobierno mixto y de la división de poderes de Adams puede resumirse tal como sigue:

Si existe alguna verdadera certeza en la historia de todas las épocas, esta es: que las libertades y derechos del pueblo, y la mezcla democrática en una constitución, no se pueden preservar nunca sin un fuerte ejecutivo, o, en otras palabras, sin separar el poder ejecutivo del legislativo. Si el poder ejecutivo, o cualquier otra parte considerable de él, es dejada en manos tanto de la asamblea aristocrática o democrática, corromperá la legislatura tan necesariamente como el óxido corrompe el hierro, o el arsénico envenena el cuerpo humano; y cuando la legislatura se corrompe, el pueblo se deshace (Adams, 1851, IV: 290).

Para Adams, la solución a los problemas generados por la extensión de los mecanismos democráticos en las legislaturas estatales, debía ser su moderación mediante la intermediación y el control de los otros dos órdenes (Richard, 1994: 138). Para ello, los americanos se vieron forzados a desarrollar la vieja teoría del gobierno mixto inglés para hallar nuevos principios que la legitimaran. En concreto, los principios o innovaciones que los americanos realizaron sobre la teoría del gobierno mixto se basaron en el despliegue de nuevos mecanismos que “filtraran” la participación popular en las diferentes ramas del gobierno. Tales innovaciones pueden resumirse del siguiente modo. En primer lugar, se entendía que la representación electoral substituiría la participación directa de la ciudadanía en la política. Los mecanismos de las elecciones indirectas para el Senado o el sufragio censitario se encargaron de materializar ese principio. A continuación, introdujeron el poder de veto del ejecutivo (presidente) que venía a substituir el antiguo derecho de prerrogativa monárquica característico del sistema inglés y, en general, de las monarquías del mundo clásico¹¹⁷. Este derecho se justificó por su capacidad de equilibrar los dos otros órdenes sociales, el Senado y el Congreso. En tercer lugar, la aristocracia natural conceptualizada por Harrington y otros ingleses ilustrados fue un principio defendido por un amplio espectro ideológico de entre los *founders* y fue esencial para justificar la división del poder Legislativo en dos, Senado y Congreso, donde el primero quedaba justificado normativa y políticamente por la existencia, precisamente, de esa clase “natural”.

116 Citado por Richard (1994: 135).

117 Los conventuales solían justificar el derecho de veto presidencial mediante dos razones que se hallan en el *Federalista* número 73: dotar a la misma presidencia de un “escudo” o protección frente la ambición de la legislatura de quitarle poder, y para “proveer una seguridad adicional contra el dictado de leyes impropias”. Esta era una visión a todas luces elitista, pues se sostenía en que “un solo hombre podría poseer más virtud o sabiduría que un número de hombres”. El Gobernador Morris justificaba el poder de veto presidencial así: “los más virtuosos ciudadanos, como miembros de un cuerpo legislativo, concurrirán en la toma de medidas de las que luego se avergonzarán, reflexionando en privado. Deben evitarse las invasiones de poder, propias de la rama popular del Gobierno”. Citado por Gargarella (2010: 74).

Sin embargo, hay que destacar que la mayoría de anti federalistas de la década de 1780 rechazaron de plano tanto la teoría del gobierno mixto, como la constitucionalización de esa arquitectura institucional contra mayoritaria. Un buen ejemplo de tal posición fue Charles Pinckney, el joven delegado de South Carolina. Pinckney, junto a otros miembros de la Convención, se opuso a la idea del *mixed government* de Hamilton y Adams instando a sus colegas a “examinar la situación de este país más cuidadosamente de lo que se había hecho. La gente de los Estados Unidos son quizás los más singulares de todos los que haya conocido. Entre ellos existen menos distinciones de fortuna y menos de rango, que entre los habitantes de cualquier otra nación”. Pinckney confiaba en que esta peculiaridad socioeconómica seguiría durante tiempo debido a “las inmensas extensiones de tierras sin cultivar” en el oeste que garantizarían que “que hubiera pocos pobres, y pocos dependientes”. Si bien es cierto que el joven delegado confesó que la constitución inglesa era la mejor, “al mismo tiempo estoy convencido de que ésta no será o no podrá ser introducida en este país, por muchos siglos”¹¹⁸.

Por lo general, los anti federalistas como Pinckney, creían que la disponibilidad de tierras en América moldeaba una realidad socioeconómica muy distinta a la del resto de naciones y que, por lo tanto, se excluía la necesidad de aplicar un gobierno mixto como en las repúblicas de la antigüedad o la misma Gran Bretaña. Así mismos, también creían que una República o una sociedad bien ordenada podía conseguirse mediante la extensión de buenos y públicos sistema de educación general que ofrecieran la posibilidad a cualquiera de disponer de las herramientas intelectuales y de talentos necesarios para participar activamente de la política en lo que debía ser el gobierno de la mayoría. Por su lado, los federalistas defendieron que la consecución de una sociedad tal sólo podría lograrse mediante el establecimiento de un gobierno fuerte y mixto, donde cada orden controlara a los demás (Richard, 1994: 147).

John Taylor, como vimos anteriormente, también rechazó la existencia de una aristocracia natural y, por ello, fue siempre reacio a la teoría del gobierno mixto. Sin embargo, el rechazo de tales doctrinas no se concentró únicamente en el sector de anti-federalistas. Fue el mismo James Madison quien, hacia 1788, empezaría a mostrar dudas sobre el sistema del gobierno mixto. Aunque inicialmente fue partidario del mismo en el debate de la Convención constitucional y en sus escritos políticos (especialmente en número 47, 62 y 63 del *Federalista*), en su artículo número 10 propuso una solución sustancialmente distinta al supuesto peligro de la “tiranía de las mayorías”¹¹⁹. Madison creía que, a diferencia de las antiguas repúblicas, una nación comercial moderna como la suya contenía más facciones a parte de las dos tradicionales. Para Madison, las clases de los propietarios agrícolas y los mercaderes, aunque fueran grandes propietarios por

118 Todas las citas de Pinckney provienen de: Adair (2000: 156-7).

119 En los números 47 y 63 del *Federalist*, Madison defendía que la nueva Constitución establecía un gobierno mixto. En el mismo año Madison alertaba a Jefferson que “cuando quiere que un poder real descansa en el Gobierno, existirá el peligro de la opresión. En nuestros Gobiernos e poder real descansa en la mayoría de la Comunidad, y la invasión de los derechos privados es principalmente aprehendido no de los actos del Gobierno contrarios al sentir de los constituyentes”. Citado por Richard (1994: 75). Adams, Hamilton, Dickinson y la mayoría de federalistas, apoyaron la Constitución en base a la forma del gobierno mixto, y muchos anti-federalistas la atacaron por los mismos motivos” (Wood, 1969: 557-9).

igual, mostraban intereses económicos e ideológicos distintos y hasta encontrados. Así mismo, también creía que la religión o las cuestiones de índole ideológica guardaban una fuerte capacidad para crear facciones sociales. Por eso, esa supuesta mayoría eventualmente despótica o tiránica, a la práctica, debía conformarse en base a grandes y endebles coaliciones de clases que, por ello, serían incapaces de ejercer una tiranía estable y duradera. Además, Madison contaba en que los distintos mecanismos de representación política que ya hemos señalado tendrían el efecto de suavizar las pretensiones democráticas de esa mayoría (Richard, 1994: 154).

Esta constatación empírica de la realidad socioeconómica de la época llevó a Madison a introducir el concepto de la “multiplicidad de intereses” (*multiplicity of interests*) que venía a desplazar la clásica y simple distinción entre los muchos y los pocos (*the few and the many*). Aunque la base de la distinción entre facciones, fueran las que fueran, seguía siendo la distribución de la propiedad, el nuevo marco conceptual de Madison venía a complejizar el análisis político y, por ello, también las propuestas en materia de estructura y diseño institucional. Así las cosas, hacia la década de 1790, Madison ya abogaba por la eliminación del sistema de gobierno mixto o tripartito. Reconoció haber estado equivocado al defender la idea de que los senadores debían disponer de propiedades para ser elegibles. En 1791, y debido a los efectos de las medidas económicas y fiscales de Hamilton, Madison ya se contaba entre los que abogaban abiertamente por suprimir el sufragio censitario y por instaurar una democracia representativa¹²⁰.

Por su parte, la concepción política de Jefferson tuvo una evolución similar. El punto de inflexión fue también la década de 1790. Como vimos, su apoyo al texto constitucional había sido muy ambiguo. El modo de implementación del mismo así como su encarnizada oposición a la política de Hamilton, lo llevaron a rechazar también la teoría del gobierno mixto y abogar abiertamente por la democracia representativa de Pinckney, Taylor y Madison, entre otros. Veamos cómo la teoría del gobierno mixto, se alejaba de los principios republicanos defendidos por Jefferson.

En el Gobierno general, la Cámara de Representantes es principalmente republicana; el Senado apenas lo es, ya que no lo elige el pueblo directamente y está defendido por mucho tiempo de aquellos que lo eligen; el Ejecutivo es más republicano que el Senado, por la menor duración de su mandato, su elección por el pueblo en la práctica, y porque parece estar en proceso de establecerse un principio de rotación; el Poder Judicial es independiente de la nación, ya que coaccionarlo mediante un proceso se considera ineficaz. [...] Por lo tanto, si el control de los órganos del Gobierno por parte del pueblo fuera la medida de su republicanismo, y confieso que no conozco otra medida, deberá reconocerse que nuestro Gobierno tiene menos de republicano de lo que cabría esperar; en otras palabras, *que el pueblo tiene un menor control regular sobre sus agentes de lo que sus derechos e intereses exigen*. Y ello lo atribuyo, no a una falta de orientación republicana entre aquellos que elaboran estas constituciones, sino a la sumisión del verdadero principio a las autoridades europeas, a los que especulan con el gobierno, cuyo miedo al pueblo había sido inspirado por el populacho de sus propias grandes ciudades y fue injustamente extendido a los ciudadanos independientes, felices y, por lo tanto, ordenados, de los Estados Unidos¹²¹.

120 Sobre la conversión de Madison al republicanismo, véase: Sunstein (2004: 110-12).

121 Jefferson a John Taylor, 28 mayo de 1816, en: Jefferson (1904-5, XI: 527-33).

En una segunda carta al mes siguiente, Jefferson sería, si cabe, todavía más explícito al valorar la obra de la Constitución

Un gobierno es republicano en la medida en que todos los miembros que lo componen tienen la misma voz en la administración de sus asuntos a través de representantes elegidos por ellos mismos y responsables ante ellos a cortos intervalos, y pongamos a prueba este canon con cada rama de nuestra Constitución. En el Legislativo, la Cámara de representantes es elegida por menos de la mitad del pueblo y en absoluto es proporción de aquellos que la eligen. El Senado es todavía más desproporcionado, y con periodos más largos sin responsabilidad. En el Ejecutivo, el gobernador es totalmente independiente de la elección del pueblo y de su control; con su Consejo ocurre lo mismo y, en el mejor de los casos, resulta superfluo. En la Judicatura, los jueces de los tribunales de mayor nivel no dependen más que de sí mismos [...] nosotros los hemos independizado de la propia nación. [...] Estos jueces son el verdadero poder Ejecutivo [...] Los jurados, nuestros jueces para todos los actos, y de la ley cuando se deciden por ella, no son elegidos por el pueblo ni responsables ante él. Son elegidos por un funcionario nombrado por el Tribunal y el Ejecutivo¹²².

Una vez en la presidencia de 1800, Jefferson empieza a hablar abiertamente de “la voluntad general o del pueblo”. En su *First Inaugural Letter* habla de la “absoluta aquiescencia en la decisión de la mayoría” como “el principio vital de las repúblicas” (Cunningham, 2001: 6). En una carta de poco después declara que la voluntad del pueblo era “la única legítima fundamentación de cualquier gobierno” y añadía que “proteger su libre expresión debiera ser nuestro primer objetivo” (Jefferson, 903-7, IV: 379). Sin embargo, sus cartas durante el debate constitucional muestran su aprobación de la estructura del gobierno basada en el sistema de *checks and balances*. Compartía la visión conservadora de desconfianza hacia un poder legislativo que no tuviera restricciones¹²³. Jefferson habría sido claro cuando en su *First Inaugural* abogaría por estos mecanismos de limitación del poder de la mayoría, cuando defendía que “este principio sagrado de que, a pesar de que la voluntad de la mayoría prevalece en todos los casos, esa voluntad, para ser legítima, debe ser razonable; que la minoría posee sus iguales derechos, los cuales deben proteger iguales leyes y que violarlos sería la opresión” (Cunningham, 1968: 4).

De todos modos, las diferencias entre federalistas y jeffersonianos eran evidentes. Mientras los federalistas priorizaban el poder del ejecutivo, los republicanos se comprometían con la idea de que el legislativo era el más apropiado depositario de la confianza pública, aunque se encontrara limitado por un sistema de pesos y contrapesos tal como creía el mismo Jefferson. Esta caracterización entre federalistas y republicanos conllevó que el país entero identificara a los primeros con las tendencias monárquicas y a los segundos con las demócratas. Por eso unos años más tarde, en 1816, defiende el modelo de gobierno genuinamente republicano. De un modo

122 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816, en: Jefferson (1904-5, XI: 4).

123 Como vimos anteriormente, la mayor objeción de Jefferson a la Constitución fue la ausencia de la *Bill of Rights* que asegurasen los derechos personales y de propiedad del Gobierno federal. Pero por lo general, aprobó el sistema de *checks and balances* que establecía la Constitución. En carta a Madison desde París, el 20 de diciembre de 1787, admite: “Me gusta la organización del gobierno en el legislativo, el judicial y el ejecutivo” (Jefferson, 1904-5, IV: 475-6).

ilustrativo describe esta “nueva” teoría democrática-representativa y su superioridad política respecto la clásica teoría del gobierno mixto:

Ellos [los ingleses] no conocen término medio entre una democracia (la única república pura, pero impracticable más allá de los límites de un pueblo) y su propio abandono a una aristocracia, o a una tiranía independiente del pueblo [...] El experimento completo de un gobierno democrático, pero representativo, fue y sigue estando reservado sólo para nosotros [...] La introducción de este nuevo principio de la democracia representativa ha hecho inútil casi todos los escritos de antes sobre la estructura del gobierno; y, en gran medida, alivia nuestro pesar, si los escritos políticos de Aristóteles, o de cualquier otro de los antiguos, ha sido perdido, o nos ha sido infielmente traspasado o explicado. Mi deseo más querido es ver el elemento republicano del control popular presionando hasta al máximo de ejercicio. Creeré entonces que nuestro gobierno puede ser puro y perpetuo (Jefferson, 1999: 218)

Esto representaba un cambio transcendental en su pensamiento político respecto de 1787 e incluso de antes, cuando para en el gobierno de Virginia defendía la permanencia de un Senado con mandatos largos y un judicial prácticamente independiente del pueblo. De hecho, en la *Query VIII* de sus *Notes on the State of Virginia* de 1785, llegó a alertar de que el gobierno unicameral que sólo representara al pueblo podría convertirse en “un despotismo electo tan opresivo como la tiranía de un dictador” (Jefferson, 1964: 113). Pero ya en la década posterior, su pensamiento da un vuelco notable. Fue entonces cuando Jefferson, junto a la mayoría de republicanos-demócratas y de los antiguos anti-federalistas, basó su defensa de la democracia representativa en la tradición del pastoralismo clásico, una herencia que, fue tan venerada como la teoría del gobierno mixto de la época (Richard, 1994: 158).

Los republicanos demócratas de Jefferson defendieron la viabilidad de un sistema democrático que, basado en la disponibilidad de tierras vírgenes, mantuviera las “innovaciones” de la separación de poderes y de los mecanismos de representación política. La tradición del pastoralismo clásico debía jugar un papel determinante en la configuración de ese esquema de democracia jeffersoniana. En otras palabras, fue la confianza en el desarrollo agrario y la disponibilidad de tierras –acrecentado tras la compra de Louisiana en 1803 por su gobierno– junto a la defensa de la vida pastoril y la independencia de carácter conferida por la experiencia agraria, la que puso las bases de la nueva filosofía política republicana. “La leyenda antigua del pastoralismo clásico fue esencial para crear la nueva realidad de la democracia representativa” (Richard, 1994: 159). Jefferson era conocedor de las teorías fisiócratas de la vieja Europa, y sabía de su eficiencia productivista. Aun así, desconfió de la producción agraria a gran escala como el método exclusivo de desarrollo económico del país. Por el contrario, siguió defendiendo el trabajo agrario de las pequeñas explotaciones independientes de las cuales destacaba los beneficios morales y políticos que reportaba a la población. Por eso, tal como vimos, sentencia que “el estilo de vida de los agricultores era la fuente de la virtud republicana”. Por eso Aristóteles también habría afirmado años antes que “las mejores repúblicas son predominantemente las agrarias”.

Para Jefferson y sus compañeros de partido, a diferencia de los federalistas, lo que había dotado de estabilidad las antiguas repúblicas, no había sido su sistema de gobierno mixto o *politeia*, sino

sus sociedades pastorales. Y, en efecto, es este elemento uno de los mayores a la hora de distinguir su filosofía política de la de otros. Madison siempre había temido una suerte de invasión de las clases de desposeídos y dependientes provenientes de Europa que harían de la sociedad americana una suerte de enjambre de individuos dependientes, fácilmente corruptibles e influenciados. Su conclusión era, cuanto menos, pesimista. Esta sociedad superaría el idílico escenario de la república de pequeños propietarios y con ello, se daría paso al inevitable fin de la libertad republicana. Jefferson, aún compartir buena parte de los temores de su compañero, siempre habría mostrado una visión mucho más optimista sobre las posibilidades y potencialidades de su país, sobre todo, por la enraizada cultura pastoril de sus poblaciones. En resumen, la confianza en la vida agraria, el virtuosismo y la independencia material y de carácter que esta aportaba a la población rural, actuaba como resorte para fundamentar su ideal democrático, en cuyo núcleo se hallaba una mezcla entre el gobierno mixto y la democracia directa (Richard, 1994: 163).

2.1.5. Una reconstrucción de la democracia jeffersoniana

Se ha señalado ya que uno de los ejes fundacionales de la ideología de todos los *founders* fue el miedo infundido por la experiencia histórica de la democracia radical-plebeya ateniense. Jefferson no fue para nada ajeno a ese lugar común de la época y además estaba convencido de que el ejemplo de Atenas era técnicamente inaplicable en una República grande y administrativamente tan compleja como los Estados Unidos, donde cohabitaban múltiples facciones con intereses más complejos que simplemente los de los “muchos” y los “pocos”.

Por ello, la democracia jeffersoniana debe pensarse dentro del espacio comprendido entre el conjunto de la ciudadanía –como la mejor cualificada para votar y escoger– y los representantes mejor dotados de talentos y virtudes –para ser escogidos y ocuparse de los asuntos de gobierno–. Aunque hubiera sido técnicamente factible, el esquema de la democracia jeffersoniana excluía la posibilidad de que esos asuntos de gobierno pudieran ser manejados directamente por el conjunto del pueblo. Por eso, hacia 1790 los republicanos de Jefferson defenderán también los principios de la democracia representativa como alternativa tanto a las formas republicanas senatoriales y oligárquicas à la romana, como a las expresiones de las democracias más radicales. Debido a la extensa difusión que tuvo entre los revolucionarios las *Guerras del Peloponeso* de Tucídides y las revueltas plebeyas que allí se describían, muchos partidarios de la democracia en América prescindieron de usar tal etiqueta y, igual que los defensores de la teoría del gobierno mixto, optaron por usar el ambiguo término de “república” para designar sus respectivos proyectos político-ideológicos (Richard, 1994: 233).

La democracia jeffersoniana coincidía con las apuestas más democráticas en, por lo pronto, tres puntos. El primer punto de coincidencia se hallaba en que Jefferson confiaba en el juicio de las mayorías y no parecía tener miedo al pueblo al que sí tenían el grueso de los federalistas. Además, a diferencia de aquellos e incluso de su amigo Madison, Jefferson se mostraba inopinadamente optimista de cara al futuro del gobierno republicano libre y la posibilidad de fundar una república de pequeños propietarios. Su teoría política también coincidirá con los principios más democráticos en criticar la legitimidad de los cuerpos legislativos

ordinarios para sancionar constituciones y para exigir que, en su lugar, se formaran órganos escogidos *ad hoc* en forma de convenciones constitucionales. Así mismo, su preferencia por procedimientos y principios democráticos también se hacía presente en su empeño por exigir más procesos de enmiendas constitucionales que acercaran la carta magna a un modelo de Declaración de Derechos o *Bill of Rights*¹²⁴.

Sus exigencias quedaron finalmente recogidas en el artículo V que describía el proceso necesario para reformar la Constitución y que, probablemente, sirvió para que Jefferson diera su aprobación al texto constitucional. De aquí que el tercer elemento que más le acercó a los postulados democráticos de la época, fuera su empeño por reconocer el conjunto del pueblo como el verdadero “poder constituyente” inherente al soberano último del país, esto es, los ciudadanos “de quienes derivan los poderes legítimos del Gobierno como el fruto del consentimiento de los gobernados”. Como reza el preámbulo de la Declaración de Independencia, el consentimiento del pueblo no representa una licencia absoluta para el Gobierno, puesto que de acuerdo al razonamiento del poder fiduciario, “cuando quiera que una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios”.

Es paradigmático que este carácter democrático se combinara con una escasa crítica al sufragio censitario de su teoría política de hasta el 1800. Pero junto a ese elemento elitista o aristocrático, es cierto que en sus esbozos constitucionales siempre defendió un sistema de representación electoral proporcional que favoreciera los grupos sub representados. Aunque algunos lo pudieran considerar como una especie de *leveller*, Jefferson nunca se peleó por las etiquetas de su época. Para el de Virginia, la idea de la democracia se vinculaba más con una filosofía ilustrada que un programa de gobierno. El estilo de sus textos fue siempre más refinado y menos inflamable que los de John Taylor y los del resto de sus colegas más radicales. A menudo escribía desde una posición algo alejada de las controversias políticas del momento y prefirió siempre actuar de un modo más precavido y cauteloso en el *backstage* de la política más directa. Quizás la diferencia más importante entre él y los demócratas revolucionarios fue que Jefferson siempre aceptó como natural la mezcla entre la tradición política constitucional y revolucionaria de los siglos XVII y XVIII, con el uso de principios y mecanismos más conservadores propios de su época (Douglass, 1965: 288-9)¹²⁵.

124 Las respuestas conservadoras y federalistas a la exigencia de Jefferson por hacer enmendable la Constitución no se harían esperar. Fue el federalista y presidente del Tribunal de Massachusetts, Theophilus Parsons quien sostendría que “[las enmiendas] traerán la ruina a la nación” (1859: 476). En su famoso *The Essex Result* publicado en 1778 antes de celebrarse la Convención, mejor sintetizó la crítica a la propuesta demócrata que habría de hacer Jefferson. “Todos los demócratas”, afirmaba, “sostienen que la gente tiene un derecho inherente e inalienable al poder que no hay nada fijo que no puedan cambiar; nada sagrado más allá de su propia voz [...] que no sólo es cierto que no hay rey, ni parlamento, ni generación pasada que pueda ponerles límite, sino que además es cierto que ni siquiera ellos mismos pueden auto limitarse. Citado por Gargarella (2010: 84).

125 Según el mismo autor, “el problema con su democracia es su definición. Cuando se entiende como el proceso político mediante el uso de la igualdad política y el gobierno mayoritario, Jefferson no podría etiquetarse como demócrata en el mismo grado en que sí podían serlo los revolucionarios radicales. Pero si la democracia significa un símbolo de los valores de la libertad humana, entonces Jefferson se puede ver como un filósofo demócrata y un hombre de

Existen abundantes ejemplos sobre esta heterogeneidad del pensamiento político de Jefferson, más aun si se analiza desde la perspectiva histórica y el cambio de posición de la década de 1790. Como vimos anteriormente, uno de estos ejemplos puede hallarse en su postura respecto a la Constitución de 1787 al describirla como “un buen lienzo, sobre el cual algunos trazos sólo requieren de retoque” sobre el que es difícil conciliar el ideal del gobierno republicano mayoritario¹²⁶. Un segundo ejemplo fue su valoración de la publicación de los *Federalist Papers* en 1788 a los que se refirió como “el mejor comentario sobre los principios de gobierno que jamás haya sido escrito”¹²⁷. Incluso ante el ataque a los principios de la democracia de la *Defense of the Constitutions of the United States* de Adams, mantuvo un perfil bajo al no tratar de rebatirlos en ningún texto suyo. Muy al contrario, consideró que la obra de Adams había sido “formada para hacer un gran bien”¹²⁸.

Por ello, después de lo que hemos visto hasta aquí, una pregunta se vuelve necesaria. ¿Hasta qué punto fue democrática la llamada democracia jeffersoniana? O, mejor dicho, ¿qué lugar ocupa su teoría política dentro del movimiento democrático?¹²⁹ De un modo general, puede afirmarse que Jefferson siempre defendió los principios de la igualdad política, junto al ejercicio del gobierno mayoritario. El problema viene por el uso de una prosa cuasi poética, algo ambigua a veces, a veces equidistante, y siempre templada, con que abordaba la mayoría de debates políticos. Para Elisha P. Douglass, sus escritos mezclaban “varios grados de seriosidad, solían ser indulgentes, usaban hipérboles, y exploraban ideas sin más como un filósofo” (Douglass, 1965: 311). Quizás esta caracterización es algo exagerada, al decir del tenor de otros de sus textos y cartas donde hacía uso de un estilo mucho más agudo, punzante y directo de lo que los defensores del “mito de Jefferson” suelen apreciar. Por ello, la clave para evaluar el elemento democrático en su filosofía, más bien debería buscarse en la adecuación de sus principios a su acción legislativa y constitucional, así como en las reformas gubernamentales que trató de introducir en el ejercicio de sus cargos políticos.

La pregunta incluso podría hacerse a la inversa. En la medida en que el ideal de la democracia jeffersoniana presupone necesariamente la existencia de ciudadanos libres y activos —eso es, de propietarios independientes—, ¿no debería inferirse que la suya fue más bien una propuesta de carácter aristocrático, puesto que la participación política, e incluso la misma condición político-

estado de primera magnitud” (Douglass, 1965: 287). Aunque no somos muy partidarios de este tipo de aproximaciones meramente conceptuales, sí nos parece adecuado señalar la reflexión de Douglass como un buen ejemplo de la línea de razonamiento de buena parte de los estudios que han abordado esta temática y de la aparente superficialidad que algunos de ellos muestran al prescindir de la investigación empírica e histórica en sus discusiones teóricas o conceptuales.

126 Jefferson (1904-5, V: 426).

127 *Ibid.*: 434.

128 *Ibid.*: 349.

129 La respuesta de Elisha P. Douglass es más que discutible, pero es una buena muestra de la complejidad en hallar una respuesta ante esta pregunta. Para Douglass (1965: 316), el problema de la democracia jeffersoniana proviene de su misma definición. “Cuando la democracia se entiende como el proceso político estableciendo igualdad política y el gobierno de la mayoría, Jefferson no puede considerarse un demócrata en el mismo grado que los grupos de disidentes de la era revolucionaria. Pero cuando la democracia se considera como como un símbolo de los valores de la libertad humana, entonces Jefferson emerge como un filósofo y hombre de estado demócrata de primer nivel”.

civil del ciudadano libre, dependen de la capacidad y posibilidad de éste de acceder a riqueza o propiedad? Este es, el de la propiedad, un criterio metodológico y sociológicamente excluyente, puesto que necesariamente parte la sociedad entre distintas categorías –los propietarios y los no propietarios–, donde sólo los primeros serían ser considerados ciudadanos libres y, por ello, con pleno acceso al derecho de sufragio por ejemplo.

En la joven república, la propiedad, especialmente de tierras, fue esencial tanto como fuente de independencia de carácter y de acción individual, como prueba de la vinculación permanente con la comunidad. Aquellos que se hallaban desposeídos o que eran dependientes –jóvenes y mujeres– podían ser así justificadamente excluidos del derecho a sufragio, justamente porque se entendía “que no tenían voluntad por sí mismos”. En Europa, la dependencia era algo común debido a que sólo unos pocos disponían de propiedad. Pero, tal como se decía en North Carolina en 1777, “la gente de América son gente de propiedad, casi cada hombre es *freehold*”¹³⁰. Jefferson fue siempre consciente de esto y por eso en 1776 propuso que la nueva *Commonwealth* de Virginia garantizara 50 acres de tierra a cada ciudadano.

Por otro lado, cabe mencionar que el sistema de gobierno creado tras la ratificación constitucional de 1787, no exigió cualificaciones de propiedad para ejercer el sufragio al Congreso –eso sí, sólo para los varones blancos libres–. También es cierto que durante el debate constitucional, tanto los republicanos elitistas como los federalistas representantes del *moneyed interest*, hicieron un uso particularmente refinado de los modelos aristotélicos para restringir el alcance político y los efectos económicos que ese sistema de representación popular pudiera comportar. Fue entonces cuando Jefferson más abogó por una república de pequeños propietarios. De ello decía en 1814 que “el pueblo, siendo el único depositario seguro del poder, debe ejercer personalmente toda función que su cualificación le permita ejercer, consistentemente con el orden y la seguridad de la sociedad”¹³¹. Por eso, asegura Domènech, “durante la gran campaña electoral que le llevó en 1800 a la Presidencia, fue repetidamente acusado por todos los conservadores de jacobino y ateo” (Domènech, 2004: 18).

Por ello, la democracia jeffersoniana es un sistema escasamente democrático y más bien aristocrático, por el hecho de mantener el sufragio censitario y excluir así a una parte importante de la población, así como por mantener un legislativo bicameral que ya vimos que nunca fue la preferencia del republicanismo democrático históricamente existente. Sin embargo, la propuesta jeffersoniana sí era democrática en cuanto incluía a todos los considerados libres, esto es, todos los ciudadanos varones blancos. En esta línea democratizadora es que deben entenderse sus políticas redistributivas que hemos descrito anteriormente para el caso de su estado de Virginia. Además, su propuesta de representación política debe entenderse complementaria a la defensa de los canales para las prácticas de participación más directa (desde las discusiones en las *town meetings* y las Sociedades Democráticas, hasta los referéndums constitucionales).

La tensión entre la extensión de la condición de ciudadanía y el régimen democrático fue una de las características básicas del pensamiento republicano clásico. Jefferson responderá

130 Ambas citas provienen de Wood (2005: 63).

131 Jefferson al Dr. Walter Jones, 2 de enero de 1814, en: Jefferson (1999: 39).

como aquellos: los criterios para dirimir sobre asuntos de justicia y de derechos políticos quedan circunscritos al ámbito de aquellos considerados libres, no más allá. Por eso, señalamos, los republicanos demócratas en la estela de Jefferson dispusieron de los argumentos necesarios para apoyar, o por lo menos justificar, la esclavitud y el sometimiento de los nativos norteamericanos, o la exclusión de la mujer de la mayoría de derechos políticos y económicos. El pensamiento de Jefferson, pues, bebía del argumentario del republicanismo clásico, y como vimos hace unas líneas, también de la experiencia de Liburne, Overton los *levellers* y el pensamiento radical inglés en general.

Así pues, más por constatación histórica que por convicción filosófica, Jefferson excluiría los dependientes (los no propietarios) del derecho de sufragio, puesto que no podían obrar por sí mismos sino como *alieni iuris* a remolque de los dictados o la imposición de otros. Tal como acabamos de apuntar, el programa redistributivo para Virginia, venía a atajar esta problemática: no incluyendo a aquellos dependientes en el cuerpo civil sin más, sino haciendo de ellos propietarios y, por ello, ciudadanos de derecho o *sui iuris*. En otras palabras, la democracia jeffersoniana se fundaba sobre la universalización de la condición del pequeño propietario independiente, de entre los cuales, los “naturalmente” dotados en talentos y virtudes serían escogidos como los (mejores) representantes del resto. Por eso dejamos dicho que la valoración del carácter democrático (o aristocrático) de su filosofía política debía hacerse en base a su acción política de gobierno.

Por ello, conviene cerrar la duda alrededor de si la suya fue una filosofía política de carácter aristocrático. Efectivamente, no lo fue en sentido “artificial” del linaje y los honores como la inglesa por ejemplo, ni menos aún como la americana del *moneyed interest*. Muy al contrario, al comparar la situación americana con la inglesa, Jefferson dejó muy claras cuáles eran las ideas fuerza de su ideal republicano-democrático.

No me cuento entre los que temen al pueblo. *De él depende, y no de los ricos, la supervivencia de la libertad.* Y para preservar su independencia, no debemos permitir a nuestros gobernantes que nos carguen con una deuda perpetua. Debemos hacer nuestra elección entre *economía y libertad*, o *profusión y servilismo*. [...] Nuestros terratenientes, también, como los suyos, reclaman la propiedad y la administración de sus propiedades como si fueran suyas, cuando en realidad están hipotecadas al tesoro, y deben vagar como ellas, por países extranjeros, y contentarse con las penurias, la oscuridad, el exilio y la gloria de la nación. Este ejemplo nos ofrece una saludable lección: *que las riquezas privadas son destruidas por el despilfarro tanto público como privado.* Y esta es la tendencia de todos los gobiernos humanos. Un alejamiento del principio en un caso se convierte en precedente [...] hasta que el grueso de la sociedad se ve reducida a un mero autómatas de la miseria, desprovista de toda sensibilidad excepto para el pecado y el sufrimiento. Entonces empieza, realmente, el *bellum omnium in omnia*, el cual, algunos filósofos han considerado tan generalizado que lo han confundido con el estado natural del hombre, en lugar de considerarlo un estado abusivo. Además, el caballo a la cabeza de este temible conjunto es la deuda pública. La imposición lo sigue y, a continuación, la desdicha y la opresión¹³².

132 Jefferson a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816, en: Jefferson (1904-5, XII: 10-11). Cursivas añadidas

En un más que explícito estilo republicano y aristotélico, esta célebre cita de Jefferson sintetiza tanto el marco analítico de su sociología como la filosofía normativa que se esconde detrás de su ideal de democracia. En ella se apuntan, por lo pronto, seis ideas claves de lo que puede entenderse como un intento de caracterización de la democracia jeffersoniana. En primer lugar, se adhiere a la causa republicana, esto es, a la causa del pueblo. Es este pueblo, y no las facciones o clases ricas, el verdadero valedor de la libertad republicana. De nuevo de la mano de Aristóteles y de Cicerón, Jefferson diferencia entre el pueblo y las clases ricas por su modo de acceso a la propiedad; el ahorro y la libertad de los primeros, la abundancia y la servidumbre de los segundos. En tercer lugar alerta sobre la existencia de una aristocracia artificial que, en la forma de una clase terrateniente, se reclama propietaria de una riqueza que en verdad se encuentra “hipotecada”, debido a lo cual esta clase está condenada a “vagar por países extraños”. A continuación expone las consecuencias de la existencia de esta clase: “el despilfarro público y el privado” destruirán las riquezas privadas (se refiere aquí a las pequeñas propiedades privadas fundadas en el propio trabajo).

Jefferson añade un quinto punto importante; esta es una tendencia global de todas las sociedades, cuyo final no puede ser otro que el de terminar “reducidos a ser meros autómatas de la miseria”. Eso, sostiene Jefferson, es el fin de la sociedad civil tal como la concibe el republicanismo, es el *bellum omnium in omnia*. Lo deleznable de todo ello, concluye, es que este estado (in)civil y de guerra entre todos no es natural, sino un producto social fundado en el “abuso”. Por todo ello, el principio de la deuda perpetua, inevitablemente promueve la imposición de esta clase adinerada sobre del resto del pueblo, cuya desdicha y opresión acabará subsumiéndolo. Por eso, el de Jefferson es un ideal democrático basado fundamentalmente en el apoyo de las mayorías agrarias.

2.1.6. Conclusiones

Durante la década revolucionaria de 1770 se dio un cierto consenso relativo al desarrollo de las estructuras políticas coloniales. La mayoría de los revolucionarios coincidieron en la necesidad de crear y potenciar los gobiernos estatales que promovieran las libertades y los derechos de los colonos frente al despotismo de la Corona. Eso tuvo mucho efecto en la configuración de la filosofía política de los *founders*. Empezando por Massachusetts, los años posteriores a 1776, inauguran un periodo de desarrollo jurídico y constitucional sin precedentes. Pero como vimos, la década de 1780 dejó un escenario mucho más turbulento en el cual se irían configurando dos programas políticos distintos enfrentados entre sí.

El federalista-conservador, defendía un gobierno centralizado fuerte con preponderancia jurisdiccional y legislativa sobre los estados y una política económica crediticia favorable a los sectores financieros, industriales y comerciales. Al otro los anti-federalistas, amalgama de varios intereses desde los terratenientes esclavistas de sur hasta los de los obreros urbanos del norte. El debate constitucional agudizaría ese clivaje que a mediados de 1790 se transformaría en un clivaje de partidos bien definidos: el federalista y conservador y el republicano-demócrata de Jefferson. Hasta 1790 en casi la mitad de estados había movimientos que reclamaban poner el legislativo en manos de todos los hombres blancos. Tales exigencias enraizaron sobre todo en Massachusetts,

Pennsylvania y North Carolina, New Hampshire y Georgia. Aunque la suya no era una idea de democracia en sentido pleno (excluía las mujeres y los indios, la esclavitud, el voto censitario, etc.), en las nuevas *Commonwealth* las jerarquías y las relaciones de dominación políticas fueron más endebles que en Europa. Sin embargo, el escenario de participación política más igualitaria velaba las verdaderas asimetrías fruto de una muy desigual distribución de la propiedad. La experiencia jeffersoniana tuvo poca capacidad de transformar esa realidad, pero sus ideales impregnarían durante años la concepción de la democracia norteamericana.

Vimos también que la filosofía de Jefferson, como la del resto de *founders*, tenía una fuerte influencia de los autores grecolatinos, y como ello, su marco conceptual se fundaba en dos premisas. Primera, el poder en la sociedad se hallan asimétricamente distribuido y eso genera todo tipo de relaciones de dependencia y dominación. Esas asimetrías de poder venían precedidas por una desigual distribución de la propiedad y los activos sociales que confieren a su titular la capacidad de imponer sus intereses a otros o a la misma República. Todo el republicanismo, especialmente el de Jefferson, parte de esta idea: una sociedad escindida en clases sociales, que debe ser civil(izada) mediante el concurso de las instituciones políticas y económicas adecuadas. La segunda premisa, también echaba sus raíces en el mundo antiguo, y era la comprensión del sistema democrático, no sólo como el gobierno de las mayorías, sino de las mayorías trabajadora, los pobres libres. Muy aristotélicamente, Jefferson diferencia entre democracia y aristocracia, no por su naturaleza demográfica, sino por su composición de clase.

Este no fue sólo el marco de análisis de Jefferson, sino de la mayoría de *founders* cuya diferencia fue la respuesta política e ideológica que ofrecieron ante tales constataciones históricas y sociológicas. Los federalistas temían, sobre todo, lo que representaba la experiencia de la república-democrática ateniense, para cuya protección diseñaron una Constitución de sentido contra mayoritario e impusieron un sistema institucional de frenos y contrapesos, filtros y controles para desactivar las aspiraciones democráticas de las clases populares. La mayoría de republicanos, Jefferson a la cabeza, también recelaron de una democracia pura y directa, pero su mayor preocupación era por la corrupción y la oligarquización de la Roma senatorial e imperial. Trataron pues que la suya no se convirtiera en una República plutocrática y oligárquica en manos de la *moneyed faction* de la aristocracia artificial. Por eso rehuieron inicialmente la teoría de gobierno mixto y abogarían por una democracia más participativa y directa. Su presión tuvo una notable importancia en la creación de las primeras legislaturas estatales pero, como veremos más adelante, la dinámica revolucionaria se apagaría durante el periodo constitucional.

Aunque la representación política y el gobierno mixto no fueron invención de los *founders*, fueron determinantes para su filosofía política. La preferencia por el sistema mixto fue característica del pensamiento de ascendencia clásica del siglo XVII que, frente a las grandes monarquías burocráticas y la emergencia de sociedades cada vez más extensas y complejas, se vio forzado a hallar mecanismos que equilibraran los tres estamentos sociales —monarquía, aristocracia y democracia— y que pudieran embridar los grandes y despóticos poderes monárquicos y eclesiásticos tardo feudales. El equilibrio de poderes sería un sistema de gobierno que incluiría el ala democrática de la sociedad, pero a la práctica aplacaría sus aspiraciones mediante un complejo sistema de filtros institucionales y constitucionales. Por eso nunca fue preferencia

del republicanismo más democrático que veía la moderna *politeia* como una arquitectura antidemocrática de concertación de los órdenes monárquicos y oligárquicos.

En las colonias y luego en las *Commonwealths*, no existió un poder monárquico y eclesiástico estatal fuerte y centralizado como el *imperium* tardo feudal europeo. Tampoco prosperaron los mismos *dominiums* privados, ni la suya sería una propiedad “políticamente constituida” como en Francia o Inglaterra a finales del siglo XVIII. Entre otros factores, esta realidad será la que diferenciará el republicanismo más o menos democrático norteamericano del francés. Los primeros reclamarían la libertad y la igualdad; los segundos completarían la tríada revolucionaria con la fraternidad. Esto se analizó en la primera parte de esta investigación, pero es importante tenerlo en cuenta a la hora de comprender la idea la democracia de Jefferson y de Robespierre. En este sentido, las mayores innovaciones del republicanismo norteamericano son dos: la importancia del diseño político-institucional para erigir la República y la idea de la Constitución (federal y estatal) como ley fundamental. Inicialmente Jefferson será más próximo a la filosofía *whig* inglesa y reclamará restituir los “derechos tradicionales de los ingleses”. Pero con el tiempo se alejaría de aquella. Su pensamiento en el periodo constitucional y de la Revolución francesa embragaría más con la filosofía jurídica romana y la teoría política europea más emancipadora.

El segundo subapartado analizó las “raíces clásicas de la democracia jeffersoniana” y apuntó que una buena forma de analizarlas es a través del debate constitucional de 1787. Durante la Convención de Philadelphia, la discusión acerca de la extensión del derecho a sufragio sería la cuestión que mejor reflejaría los temores y principios de raíz clásica de la mayoría de conventuales. La reflexión de Madison sería ilustrativa de ese marco conceptual. Si se aceptaba el sufragio universal, creía, “en poco tiempo los pobres desposeídos o bien se organizaran bajo las demandas democráticas, o bien se convertirán en instrumentos de la opulencia y la ambición de los ricos”. Los dos temores que apuntamos anteriormente –democracia ática y oligarquía senatorial romana– resuenan en la mente de los conventuales.

Vimos que la base de la democracia jeffersoniana abarcó desde grandes terratenientes esclavistas del sur a pequeños campesinos más o menos independientes, arrendatarios y jornaleros agrícolas, así como las clases laboriosas urbanas (mecánicos, asalariados, artesanos, etc.). Pero señalamos que su programa político defendió primordialmente los intereses agrarios. Los obreros “son los alcahuetes del vicio”. Por eso su democracia (como la igualdad político-civil de los hombres blancos) sólo sería compatible con la libertad republicana en la medida en que se asentara sobre la base de la pequeña propiedad agraria. Su ideal se enfrenta así a la dinámica expropiatoria y acumulativa del pujante sector financiero, industrial y comercial. Una vez más, la comparación con Europa (sus talleres, sus masificadas urbes, la corrupción de sus clases, su carácter poco virtuoso, etc.), llevan a Jefferson y Madison a apoyarse en los principios del republicanismo clásico. Su rechazo al naciente mundo industrial y comercial, y en especial, la desconfianza hacia las clases trabajadoras y asalariadas, no venía tanto por una opción ideológica de corte elitista –como Hamilton o Adams–, sino por una constatación histórico-empírica: el obrero asalariado, por su dependencia y servilismo, es incapaz de desplegar los talentos y las virtudes que son necesarias en el ciudadano libre para conformar una sociedad civil bien ordenada. Por eso la “república se mantendrá en la medida que se mantenga agraria y virtuosa”.

Madison fue más pesimista respecto las capacidades políticas de esas clases libres, mientras que Jefferson les tenía mayor confianza y, en vez de condenarlas a la vida subcivil, buscó el modo de elevarlas a la vida política de la ciudadanía republicana. En esto deben señalarse dos medidas de su programa. La redistribución de la tierra en Virginia (que todo el que lo deseara pudiera conseguir cincuenta acres para trabajarlos y convertirse así en ciudadano libre e independiente). Y la segunda, establecer una red de escuelas públicas sufragadas con impuestos progresivos a nivel de Condado y Distrito para extender la educación básica entre todos los ciudadanos (independientemente de su estatus o renta) y promocionar y seleccionar entre ellos el talento y la virtud, la “aristocracia natural”. La suya sería una apuesta elitista, pues reconocía la (existencia y la) necesidad de seleccionar los mejores entre la multitud, pero mostraría una fuerte pretensión igualitarista al pretender disponer las condiciones materiales de partida –educación y tierra– para que esa selección fuera lo más abierta y meritocrática posible.

Como se vio en el tercer subapartado, la democracia jeffersoniana fue el anhelo por construir una República que, sobre la base de la independencia material de los ciudadanos a través de la pequeña propiedad privada agraria, se alejara tanto de los peligros de la plutocratización y oligarquización que habían arruinado la República romana y la libertad y la virtud de sus ciudadanos, así como del despótico ejemplo europeo. Por eso los principios y temores del republicanismo clásico jugaron un papel relevante en la teoría política de Jefferson y por eso fue partidario de un sistema más igualitario que el de la mayoría de conventuales. Adams se opondría a su visión igualitarista puesto que, como Cicerón, creyó que las desigualdades humanas se fundaban en su propia naturaleza; el régimen político no debía sino darles una forma institucional.

Para Jefferson, igual que para John Taylor, el problema no era tanto la desigualdad natural. Ésta podía existir, pero sería poco relevante para las aspiraciones políticas de la ciudadanía republicana. El problema venía más bien por una nueva clase social –acreedores de deuda pública– que gozaba de una influencia en el gobierno que no se correspondía con su tamaño. Para Jefferson esta clase se vincularía con los *tories*, monárquicos y facciones aristocráticas del *moneyed interest*. Sin embargo, señalamos que Jefferson nunca fue un *leveller* ni menos *digger*. Nunca tuvo un programa igualitarista ni propuso una reforma agraria o la colectivización de tierras. Pero sí defendió la universalización de la pequeña propiedad privada. Su objetivo, dijimos, no fue la justicia distributiva en sí misma, sino asegurar los derechos naturales (la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad). Para ello debían habilitarse diseños institucionales y aprobar leyes que erradicaran la influencia *tory* que desafiaba la propia República. La abolición del *entail* y la primogenitura en Virginia debía “liberar” las tierras del sistema feudal y nobiliario para que su mercado, republicanamente entendido, revirtiera en la sociedad de un modo más igualitario y favoreciera (recompensara) la “aristocracia natural del virtud y el talento”.

Jefferson alertaría repetidamente de las consecuencias que esa “aristocracia artificial” creada bajo el amparo del gobierno federal traería para la República. Estas clases sostenía, “han abandonado el monopolio de la virtud, la honorabilidad”, y lamentablemente, “han recurrido al monopolio de la riqueza”. Eran las dinámicas históricas –auspiciadas por “la alianza entre la Iglesia y el Estado”– las que facilitaban una desigual distribución del poder en favor de esta

aristocracia del dinero que, como en Roma, actuaría parasitariamente en la economía y la sociedad, y clientelizarían las relaciones civiles entre los libres mediante diferentes formas de patronazgo y patrocinio. El núcleo de la filosofía normativa de la democracia jeffersoniana reserva aquí un lugar muy destacado para el ideal de la virtud y la autorrealización de inspiración clásica que, a todas luces, aparecen inalcanzables mediante la simple “abundancia material sin carácter”. Los *pseudo-aristoi*, como los catalogaría él mismo, siguen la práctica del “tú me promocionas a mí y yo te promociono a ti”. Eso precede la extinción de la virtud, la independencia de carácter y de moral necesarias para erigir una verdadera sociedad civil.

Finalmente la sociedad se escindiría en dos. Ya no serían el proletariado y la aristocracia clásica, ni “los pocos y los muchos” tardo feudales. Ahora, deudores y acreedores constituían el clivaje central de la República. Cabe reparar que Jefferson identificó en esa estructura de clases una proyección histórica. Fueran los proletarios, los muchos o los deudores, el caso es que esas clases siempre se habían agrupado bajo el partido “republicano, demócrata o jacobino”. Las aristocracias, los pocos o los acreedores, siempre se alienaron con el partido “conservador, *tory* o federalista”. Sin duda alguna, Jefferson se incluía en el primero. Esto es importante puesto que demuestra no sólo que la suya fue una filosofía inscrita dentro la tradición republicana, sino que además fue plenamente consciente de ello y lo defendió. Por eso la figura de Jefferson es tan relevante a la hora de analizar el pensamiento republicano de fines de siglo XVIII.

El cuarto subapartado estudió esta distinción aristotélica entre deudores y acreedores. Coincidiendo con el estagirita, el de Virginia también condena la crematística no natural y define “la economía como la primera y más importante virtud republicana” y la deuda pública “como el mayor de los peligros a temer”. Comercio e industria reportan beneficios al país. Jefferson no fue iluso en eso. Pero sólo la economía agraria podía conferir el carácter virtuoso necesario para el (auto)gobierno republicano. Por eso la propiedad agraria fue tan importante. Primero porque la vida pastoril propiciaba la virtud, el carácter templado y la independencia material requeridas para forjar una república de pequeños propietarios. Pero también porque la actividad agraria se vincula con las propiedades raíces que, desde Aristóteles a Harrington, se había entendido que fijaba los intereses particulares del titular con los de su comunidad y lo corresponsabilizaba de la buena marcha de la sociedad y la economía. El problema con la nueva aristocracia del dinero era que su propiedad era móvil y extraña a los intereses locales. Era además de difícil control por parte de la República, luego sus prácticas rentistas y parasitarias tenderían a reproducirse.

Este es el carácter de clase inherente a la democracia jeffersoniana y a todo el pensamiento republicano a lo largo de la historia. Como se vio en la primera parte de la investigación, el marco de referencia de la economía política jeffersoniana entronca con la del republicanismo histórico. Por eso su carta a Madison de 1793 podría haber sido escrita por cualquier republicano más o menos demócrata, tanto de la antigüedad clásica como del mundo del siglo XVI y XVII: “una enorme proporción de tierra en unas pocas manos es peligrosa para los derechos y destructiva de la felicidad común de la humanidad”. Por eso, concluye “cada estado libre tiene un derecho de disuadir la posesión de tal propiedad”.

Por todo ello señalamos que su ideal político se alejaba mucho de aquellas concepciones ideológicas para las que el principio de la neutralidad del estado es el valor político fundamental

del sistema democrático. En síntesis, no es que la democracia jeffersoniana no fuera “neutral” respecto a la idea de vida buena de sus ciudadanos, es que no podía ser “neutral” ante una realidad empírica que desafiaba sus propios fundamentos normativos e institucionales, esto es, los derechos inalienables de que habla la Declaración de Independencia. Para lograr esta anhelada neutralidad política y moral, se requiere primero que “el estado libre” accione su “derecho a disuadir la posesión de tal propiedad” que erosiona “la felicidad común de la humanidad”. Por eso la República “debe aplastar esa aristocracia [artificial] desde su nacimiento”.

Esta política “intervencionista” viene determinada por dos razones, una de carácter empírico y la otra normativa. La primera, ya lo vimos, tiene que ver con que la extrema desigualdad atenta contra el buen ordenamiento político y civil. La segunda, tiene que ver con la herencia recibida de la filosofía iusnaturalista y particularmente con su principio de que “nadie posee el derecho a agredir los derechos del otro”. Como vimos, este debate tenía que ver, ya no con la perspectiva sociológica o las políticas económicas que debían emprenderse, sino con el diseño político e institucional que debía adoptar la República. Fue en ese sentido que el debate generado durante el periodo constitucional abierto a finales de la década de 1780 fue tan importante.

El quinto subapartado se dividió en tres partes que examinan la importancia de la Declaración de Independencia, de las constituciones federales y estatales, y del diseño del gobierno, para la democracia jeffersoniana. La primera parte analizó la transcendencia de la Declaración y su relación con la teoría revolucionaria de Jefferson. En ese texto lo que se criticaba era la legitimidad de la soberanía inglesa sobre las colonias. Jefferson defendió que los americanos eran hijos de expatriados ingleses y que, como aquellos, poseían derechos naturales. Y por eso fuera de Inglaterra, eran tan libres como en estado de naturaleza. Por eso tenían el derecho a consentir voluntariamente la soberanía del Rey. Era él, y no el Parlamento, el verdadero agente de la soberanía inglesa. De acuerdo a la teoría lockeana, el despotismo sobre los derechos naturales de los colonos en 1776 representó la rotura unilateral del pacto fiduciario por parte del monarca, para con el soberano, los colonos. Eso les carga de argumentos para iniciar la revolución y justificar la independencia. Este razonamiento ya venía de la tradición romana heredada por los sajones. Pero fue el despliegue de esta filosofía por parte de los radicales ingleses, la que más influyó el constitucionalismo de Jefferson.

Mostramos que la ratificación de la Declaración de Independencia se dio en un escenario político y económico muy tensionado. Para su aprobación se requería extender el debate y la información, algo en lo que *Common Sense* de Thomas Paine jugaría un papel determinante, pues el revolucionario habría convertido la idea de la independencia, la soberanía y la libertad política, en un anhelo generalizado en todo el país. Paine fue siempre un detractor de la Constitución mixta inglesa y postuló la necesidad de un nuevo constitucionalismo democrático fundado sobre bases racionales e igualitaristas. Jefferson conocía bien la obra del cuáquero y los “principios naturales y evidentes” de su Declaración de Independencia (consentimiento del soberano para legitimar su gobierno, defensa derechos individuales, y el derecho lockeano a destituir ese gobierno si no respetaba el pacto y sus deberes) son un buen ejemplo de la influencia de la filosofía de Paine.

La segunda parte del quinto subapartado se ocupó de analizar la importancia de la teoría constitucional de Jefferson y se señaló que su propuesta para la Constitución de Virginia se

articuló alrededor de 3 principios básicos que dan fe de esa herencia lockeana. Primero, el pueblo tenía derecho a establecer cuerpos legislativos soberanos. El segundo era la defensa de tierras en régimen alodial (*freehold*) como el principal mecanismo para asegurar la independencia material del ciudadano. Ese derecho, como vimos anteriormente, estaba limitado por entenderse cual usufructo o propiedad de carácter fiduciario. El tercer principio era la supresión de todo poder arbitrario, pero el texto de Jefferson parecía ambivalente en varios sentidos. Defendía la separación poderes, un legislativo bicameral, la elección indirecta de los senadores, así como el sufragio censitario.

Esta última era una propuesta aristocrática, aunque las calificaciones de propiedad exigidas fueron tan bajas que, *de facto*, se acercaba mucho al sufragio universal o, por lo menos, a un sufragio mucho más amplio del finalmente adoptado. Afirmaría que “siempre he sido favorable a él [sufragio universal]”, pero su lucha no fue esa, sino por universalizar el acceso a la propiedad para que todos pudieran convertirse en ciudadanos de pleno derecho. La suya podía parecer también una propuesta aristocrática al defender un legislativo bicameral, pero en la medida en que todos podían elegir a los representantes que escogían a los senadores y al gobernador, se conseguía así que la mayoría del pueblo tuviera la mayor influencia en la estructura y funcionamiento del gobierno.

Los elementos más democráticos de su propuesta para el estado fueron un sistema de representación proporcional, el derecho de enmendar la Constitución y sancionarla mediante un cuerpo legislativo elegido *ad hoc* –una Convención constituyente–, la exención de cualificaciones de propiedad para ocupar cargos públicos y la limitación y la revocabilidad de los cargos públicos. Una de las diferencias importantes respecto la Constitución finalmente aprobada fue el sistema de elección del Senado que sería elegido directamente por el pueblo mediante voto censitario. Jefferson prefería un sistema indirecto que “refinara la voluntad popular” donde los representantes controlaran políticamente al Senado. Su propuesta se alejaba así de la tradición republicana clásica y de la filosofía de los radicales ingleses, quienes se habían opuesto a que los representantes eligieran los senadores. Ellos creían que así los senadores no serían responsables directos ante su electorado, luego la elección indirecta era una cesión, por parte de los representantes, de la soberanía depositada en ellos por el pueblo.

En otras palabras, el sistema de elección indirecta suponía una subrogación de la soberanía a todas luces ilícita, contraria al derecho natural y al gobierno fiduciario. En eso Jefferson se diferenciaría de sus predecesores, así como del jacobinismo francés como veremos un poco más adelante. Por el contrario, la propuesta de Jefferson entendía que el Senado debía filtrar y revisar las decisiones del pueblo, pero como creía que la sociedad económica estaba abierta a todos, eso no debería representar problemas o contradicciones importantes, más aun cuando los senadores debían ser miembros de la “aristocracia natural” y no de la “artificial”.

Más allá de su propuesta para el estado de Virginia, también nos referimos a la importancia que en su teoría política jugaron la Constitución federal y el diseño institucional que la misma definía para el país. Dejamos dicho que la idea de la constitución fue fundamental para los *founders*. Para Jefferson en particular ese texto no sólo se era un compendio de derechos y normas procedimentales, sino la guía moral y normativa que marcaría el diseño institucional de la República. En las colonias había existido siempre una fuerte auto organización política que había

inoculado un sentimiento de pertinencia y comunidad política por el cual se exigían mecanismos de representación y participación política popular. Con la *Stamp Act* de 1765 ese sentimiento aflora y se condena la ley por “injusta” y “anticonstitucional”. Desde hacía cerca de 150 con los debates de Putney y las exigencias de *levellers* y *diggers*, no se había dado tanta importancia a la Constitución, por lo menos en ese sentido normativo y revolucionario.

Las diferencias ideológicas se evidenciarían en el debate constitucional. Los hechos de París tendrían una fuerte influencia en ello. El conservadurismo de Adams abogó por inspirarse en la Constitución inglesa, mientras alertaba que la “ola de democracia se extendía por Europa”. Sobrepasar los límites de la constitución mixta inglesa supondría para los franceses “arruinar y ensangrentar” el continente. La Revolución francesa también influenció a Jefferson, aunque en un sentido opuesto al de Adams. Inicialmente compartiría con aquél el principio de la separación de poderes, el gobierno mixto y el sistema de *check and balances*, pero no su tono elitista. Defendería una “estructura representativa sobre la base de una democracia directa”. En definitiva, Jefferson aprobaría la Constitución para corregir las deficiencias de la confederación (la falta de poderes del Congreso para regular comercio inter-estatal; la falta de autoridad para sancionar los Estados que incumplieran el acuerdo; y la falta de separación de poderes y del poder del Congreso para actuar sin el requerimiento de los Estados).

Sus mayores temores provinieron del pensamiento republicano clásico y se concentraron en la falta de un cuerpo normativo en la Constitución (como era el caso de la Declaración de derechos del hombre, preambular a la Constitución francesa de 1789), y la falta de una división clara y un control vertical del gobierno federal (limitación mandatos, mecanismos de control y *accountability*, revocabilidad, etc.). Pero eso su valoración general sobre el texto sería algo ambigua; “hay buenos artículos en ella y también muy malos”. Por eso defenderá que el republicanismo norteamericano “no se funda en la Constitución, sino en el espíritu del pueblo”. En verdad, los mayores problemas con la Constitución no provinieron sólo de su contenido, sino también de su aplicación; unos problemas que –huelga decirlo– eran coextensivos a toda la filosofía política, no sólo a la teoría constitucional. Señalamos en esta segunda parte algo que, a nuestro parecer, es fundamental para entender su pensamiento político, pues en él se mezclan principios del humanismo y el racionalismo del renacimiento europeo, con las doctrinas del derecho natural del siglo XVI y de la teoría revolucionaria del siglo XVIII de ascendencia lockeana. Nos referimos a su teoría de la “justicia intergeneracional”.

Con toda esa herencia intelectual y política, es lógico ver que para Jefferson fuera fundamental establecer la legitimidad del mandato público y de cualquier ley civil. En general, lo que establece su filosofía es que la legitimidad de una ley –incluso las constituciones– viene determinada por su alcance. Esto es, la ley –como una propiedad natural– pertenece e implica solamente a aquellos que legítimamente le dieron forma y decidieron ponerse bajo su imperio. Por eso la legitimidad de la ley se extingue con la vida de sus creadores. En caso contrario, no sería “un acto de derecho, sino de fuerza”. Por eso es importante para Jefferson señalar los límites del pacto fiduciario y del consenso voluntario. Desde su iusnaturalismo, la soberanía es una propiedad del ser humano (como la libertad y la vida) que por ser constitutivo del propio individuo, éste no puede enajenar. Esto tiene importantes repercusiones, pues este mismo principio se aplica tanto sobre los

individuos particulares y las generaciones de individuos, como para el conjunto de una nación. En este sentido, la muerte de la generación (cada 19 años) que contrajo el pacto extingue la ley, pues “ninguna nación tiene derecho a obligar a la siguiente, puesto que una es a la otra, lo que una nación es para otra nación”. Pero el pacto, como hemos visto en el caso de la independencia, puede romperse también por la acción unilateral del agente –el monarca o el gobierno–. En una clara línea lockeana, Jefferson defiende que la rotura de ese pacto confiere al principal o soberano el derecho a retirar su confianza en el monarca o el gobierno, e instaurar en su lugar un nuevo agente. Este derecho (y deber) justifica el uso de la fuerza para revelarse en contra si es necesario.

Su teoría de la justicia intergeneracional, entendida en este sentido como el pacto o el acuerdo fiduciario, tiene tres dimensiones que, a su vez, establecen tres tipos de límites. La primera –ya la hemos visto– es de carácter temporal, pues la vigencia del pacto en la forma de una ley se agota con cada generación, cada 19 años. La segunda dimensión tiene un carácter político y cubre la vinculación y el control del principal con su agente, esto es, el respeto por parte de los gobiernos estatales y federal de su responsabilidad ante todos y cada uno de sus ciudadanos. En ambas dimensiones, huelga decirlo, debe observarse el principio del acuerdo voluntario [*agreement*], pues su violación siempre es causa de conflicto. Existe una tercera dimensión de naturaleza territorial-federativa que, para la teoría de la democracia jeffersoniana, fue fundamental. Nos referimos aquí al mantenimiento también del principio del pacto fiduciario en la relación político-administrativa entre el gobierno federal y los estatales. Como hemos visto, la aplicación de la Constitución ponía de relieve las tensiones por la legitimidad y equilibrio de poderes entre los estados y la Unión. Señalamos que, para el ala republicano-democrática, primaba el principio de la soberanía estatal muy vinculado con lo que hoy entendemos como el principio de la subsidiariedad. La *Kentucky* y *Virginia Resolutions* escritas por Jefferson y Madison en 1798, daban cuenta de esta posición: los estados “no están unidos bajo el principio de la sumisión ilimitada al Gobierno general, sino por medio de un *compact* (convenio) bajo el estilo y título de una Constitución”.

Para Jefferson, la mezcla de estas tres dimensiones del pacto fiduciario permitiría un “control vertical” interno del gobierno (tanto entre sus diferentes ramas, como entre los estados y la Unión) y, a la vez, que la población pudiera participar y controlar “horizontalmente” el ejercicio del gobierno tanto federal como estatal. Según Jefferson, eso debería permitir que el pueblo siguiera siendo el soberano último, mientras que en el legislativo se aplicaban algunos filtros para “refinar” la voluntad mayoritaria. De este modo, creía Jefferson, se garantizaría un cierto equilibrio (fiduciario) entre el respeto de la soberanía del “poder constituyente” y el buen hacer del “poder constituido”, tal como los habría definido Rousseau. En definitiva, su teoría sobre el *agreement*, entroncaba directamente con el principio de la democracia republicana concebida como una suerte de síntesis entre los principios de la democracia representativa (las diversas preferencias políticas expresadas en los diferentes parlamentos estatales y de la Unión), la participativa (a través de los movimientos populares, las Sociedades Republicanas y las *town meetings*) y la deliberativa (argumentación y discusión entre la población y la “aristocracia natural”). Lo interesante del modelo de democracia jeffersoniana es que se entendía que emergía de un proceso bottom-up, en que la mezcla de estos tres principios arrancaba en los condados, se aplicaba luego a los estados y posteriormente alcanzaba el gobierno de la Unión.

Terminamos este segundo subapartado explicando lo que Jefferson entendió como una República de pequeñas repúblicas. Su propuesta trataba de descentralizar e integrar verticalmente toda la estructura y el cuerpo de la República federal. Desde ésta, pasando por el gobierno de los estados, de los Condados y hasta los Distritos, cada estamento debería tener sus funciones asignadas y sus competencias bien divididas. Su propuesta, dijimos, entronca directamente con el principio del autogobierno republicano, pues el último eslabón en esta cadena de autoridad se encuentra el autogobierno del propio individuo mismo y de su hacienda. Jefferson cierra así el círculo del gobierno republicano-democrático, desde la República hasta el ciudadano, todo un verdadero sistema de “pesos y contrapesos” que, este sí, es el mejor antídoto contra la concentración del poder “en manos de uno, de unos pocos, de los bien nacidos o de los muchos”.

La tercera parte del quinto subapartado se centró más específicamente a analizar la teoría del gobierno mixto dentro la concepción de la democracia jeffersoniana. Lo primero que señalamos es que, en el periodo inicial y del debate constitucional, se demostró que la teoría inglesa de *mixed government* era difícil aplicar en Norte América, pues no estaba claro qué órdenes debían asumir las distintas funciones de gobierno ni de qué modo debían hacerlo. Para los conservadores, el gobierno debía estar dirigido por la élite mediante un sistema de pesos y contrapesos que previniera la influencia de las mayorías. La suya era claramente una apuesta contra mayoritaria al establecer un legislativo bicameral, el control del Senado sobre el Congreso, unos distritos electorales muy extensos, el poder de veto del ejecutivo, la absoluta independencia del poder judicial, etc. Por el contrario, los republicanos y demócratas abogaron por un sistema más abierto a la participación, responsable ante el electorado y la participación de los movimientos populares y las Sociedades. Incluso algunos –la minoría–, abogaron por un legislativo unicameral en boga con la tradición democrática.

Detrás de la teoría del gobierno mixto de los conservadores y federalistas, existía también un razonamiento de raíz clásica. Para ellos, la sociedad también se halla escindida en clases sociales cuyo conflicto de intereses supone un problema real para el mantenimiento del orden. Luego, debe hallarse un diseño institucional que equilibre el poder de cada estamento y que, sobre todo, barre las exigencias del pueblo. Jefferson llegaría a afirmar que “no es por un despotismo electo por lo que hemos luchado”. Reconocía así la necesidad del gobierno mixto y de la división de poderes. Pero al mismo tiempo también criticó la influencia de la riqueza acumulada. Por eso la confrontación federalista-republicana no se dio tanto por instaurar un gobierno tripartito, sino por la forma que éste debía adoptar. Los conservadores debían encontrar argumentos con que legitimar la nueva teoría del gobierno mixto. Dichos argumentos pueden sintetizarse tal como sigue: la representación electoral reemplaza la participación directa (mediante la elección indirecta del Senado o el sufragio censitario, por ejemplo), el poder de veto del ejecutivo (que viene a substituir el derecho de veto real), y la defensa de la “aristocracia natural” como argumento en favor de dividir al legislativo en dos cámaras.

La mayoría de anti federalistas como Taylor o Pinckney, rechazaba la teoría del gobierno mixto inglés. La propiedad estaba mucho más dispersa en las República que en Europa, por eso creían que no era necesaria esa separación de poderes. Pero no sólo los anti-federalistas rechazaron esas doctrinas. Pasado el periodo revolucionario, el debate de 1788 tendría el efecto

de realinear las posiciones ideológicas de cada uno. Madison y Jefferson son ejemplo de ello, puesto que adoptaron a partir de entonces una postura más democrática respecto la forma del nuevo gobierno. Para Madison, el régimen mixto o tripartita a la inglesa, no respondía a la realidad de la nueva República, pues allí se daba una “multiplicidad de intereses”. Los propietarios y comerciantes, aunque fueran por igual grandes propietarios, tenían intereses distintos. También la religión y las cuestiones ideológicas tenían capacidad para generar clivajes políticos e ideológicos. Por eso el “despotismo de las mayorías” no habría sido tal pues, habida cuenta de esta multiplicidad de grupos e intereses, esta mayoría debería conformarse en base a una coalición muy grande y heterogénea. En otras palabras, los intereses democráticos en Norte América no sólo estaban representados por los más pobres y desposeídos, sino por el conjunto de las clases más o menos independientes. La propiedad seguiría siendo el clivaje central. Ahora, sin embargo, ya no sólo se trataba de la contraposición entre los “pocos” y los “muchos”, sino que había muchos más intereses y más complejos que entraban en la escena política e institucional.

Como el de Madison, Jefferson también modificó su teoría política al tenor del debate constitucional. A partir de entonces, defenderá un régimen democrático-representativo y tratará de mostrar su superioridad política y filosófica respecto la clásica teoría del gobierno mixto. Para él, a diferencia de Adams, lo que habría dotado de estabilidad a las antiguas repúblicas no habría sido su régimen mixto (la *politeia* clásica), sino el carácter pastoril de sus pueblos y su economía. Como se vio anteriormente, Madison fue algo más pesimista que Jefferson, quien mostraría siempre una actitud más confiada respecto de la naturaleza humana. En resumen, la confianza en la vida agraria, el virtuosismo y la independencia material y de carácter que esta aportaba a la población, actuaba como resorte para fundamentar su teoría en la democracia representativa, resultado de la cual fue una particular mezcla entre la forma del gobierno mixto y el régimen democrático mayoritario.

En el sexto y último subapartado hemos tratado de hacer una breve reconstrucción del concepto de la democracia jeffersoniana. Destacamos allí que la mentalidad de Jefferson, igual que la de la mayoría de los founders, bebía de las fuentes clásicas y por ello tenía muy presente el ejemplo de la democracia radical ateniense. Además, Jefferson creía que en los Estados Unidos ese modelo era impracticable, debido a la extensión de la nueva República y por la existencia de una “multiplicidad de intereses”. Por eso creía que la misma República sólo sobreviviría si el país se mantenía “agrícola y virtuoso”. Como vimos en el subapartado anterior, esa era la fortaleza que Jefferson identificaba en las antiguas repúblicas, y no su sistema de gobierno mixto. En este sentido, la democracia jeffersoniana queda integrada por toda la ciudadanía que es representada por los sujetos más talentos y virtuosos., esto es, la aristocracia natural.

Como Robespierre, Jefferson no cree en un sistema de gobierno basado únicamente en la participación directa y por eso defendió incorporar un régimen que, siendo compatible con la voluntad popular, dispusiera de los mecanismos de representación de la misma. En este sentido, apuntamos que la democracia jeffersoniana toma, por lo pronto, tres principios del pensamiento democrático clásico. El primero, es que, en contra de los federalistas, él confía plenamente en las mayorías y se muestra optimista con el futuro del gobierno republicano libre. El segundo tiene que ver con la crítica de los cuerpos políticos ordinarios para sancionar leyes constitucionales, puesto

que de ello debían encargarse convenciones creadas *ad hoc*. El verdadero “poder constituyente”, reafirmará una y otra vez, “es el pueblo y no sus representantes”. El tercer principio es la defensa de una Constitución enmendable y de la inclusión en ella de una carta de derechos fundamentales (*Bill of Rights*) como habrían hecho los revolucionarios franceses en 1789.

En este subapartado vimos que, además, el ideal de la democracia jeffersoniana seguía los principios del gobierno fiduciario, pues es de los ciudadanos de donde “derivan los poderes legítimos del Gobierno como el fruto del consentimiento de los gobernados”. Jefferson se encargará de dejar claro que ese consentimiento no es ilimitado, y no debe tomarse como una licencia absoluta por parte del gobierno. Por eso en la Declaración de Independencia, con un claro estilo iusnaturalista y lockeano, sentencia que “cuando quiera que una forma de gobierno se vuelva destructora de estos principios, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que base sus cimientos en dichos principios”. Sin embargo, también vimos que su pensamiento fue complejo, muy heterogéneo y, a veces, hasta contradictorio. Esto lo discutimos cuando valoramos su posición respecto de la Constitución de 1787, o los *Federalist Papers*, por ejemplo.

Por todo ello, terminamos preguntándonos hasta qué punto puede ser considerada democrática la democracia jeffersoniana. Para tratar de responder a esta cuestión nos fijamos en que Jefferson siempre defendió la igualdad política de todos los ciudadanos junto al ejercicio del gobierno mayoritario. En el plano de su obra escrita, señalamos que es complejo sacar una idea en claro de su posición, pues nunca escribió un ensayo sistematizado sobre política y la mayoría de sus escritos tienen una prosa casi poética o literaria, a veces algo ambigua. Pero sea como fuere, su ideal de democracia dependía fundamentalmente de la extensión de la condición del ciudadano libre que él identificaba con la figura del pequeño agricultor independiente de propiedad alodial. Luego, si nunca defendió sistemáticamente el sufragio universal, y además la condición de ciudadanía era excluyente por venir determinada por la posición socio-económica de los individuos, ¿no sería la suya una propuesta más bien de tipo aristocrático?

Los desposeídos y dependientes –jóvenes y mujeres, por no hablar de los esclavos– podían ser justificadamente excluidos del derecho a sufragio, justamente porque, como para los clásicos, se entendía “que no tenían voluntad por sí mismos”. Pero en América, creían la mayoría de *founders*, casi todos tenían la posibilidad de poseer tierras. Durante el debate constitucional, tanto los republicanos elitistas como los federalistas y conservadores, hicieron un uso particularmente refinado de los modelos aristotélicos para restringir el alcance político y los efectos económicos que ese sistema de representación popular pudiera comportar. A pesar que Jefferson también defendía un cierto sistema de “refinamiento” de la voluntad general, siempre se opuso a esta interpretación tan sesgadamente contra mayoritaria, y propuso la instauración de una república de pequeños propietarios. Para el de Virginia, “el pueblo, siendo el único depositario seguro del poder, debe ejercer personalmente toda función que su cualificación le permita ejercer, consistentemente con el orden y la seguridad de la sociedad”. Como en el caso de los franceses y en línea con el pensamiento republicano radical desde mediados del siglo XVII, en el pensamiento de Jefferson se encuentra la teoría del gobierno fiduciario: el pueblo debía ejercer por él mismos sus responsabilidades, y delegar sólo aquellas para las que no estaba capacitado.

Por todo ello, la democracia jeffersoniana puede ser entendida como aristocrática en el sentido que restringe el sufragio y excluye una parte importante de población y porque mantiene un legislativo bicameral. Pero su ideal también tenía un claro carácter democrático por incluir a todos los ciudadanos libres (todos los varones blancos). Es aquí donde se vuelve tan importante su política redistributiva y la rebaja de las cualificaciones requeridas para el sufragio que ya vimos en la segunda parte de esta investigación. La democracia jeffersoniana, en conclusión, combina una estructura democrática directa (con la participación de las *town meetings* y las Sociedades, con el control y la rendición de cuentas de los representantes, con la limitación de sus mandatos, etc.) con una arquitectura representativa.

Como vimos al inicio de esta sección y como volvimos a ver al final de este sexto subapartado, Jefferson razona como los clásicos. Los criterios para dirimir sobre asuntos de justicia y sobre los derechos políticos quedan circunscritos al ámbito de aquellos considerados libres. Por ello señalamos que los republicanos demócratas en la estela de Jefferson dispusieron de los argumentos necesarios para apoyar, o por lo menos justificar, la esclavitud y el sometimiento de las poblaciones nativas, y la exclusión de la mujer de la mayoría de derechos políticos y económicos. La cuestión pues, no era si incluir a los *alieni iuris* en el cuerpo ciudadano, sino hacer de ellos *sui iuris*, propietarios independientes y por ello, ciudadanos de pleno derecho. La democracia jeffersoniana se fundaba sobre la universalización de la condición del pequeño propietario independiente, de entre los cuales, los “naturalmente” dotados en talentos y virtudes serían escogidos como los (mejores) representantes del resto.

Para ratificar este carácter democrático de la llamada democracia jeffersoniana, terminamos señalando seis de sus principios más ilustrativos. El primero era su adhesión a la causa republicana, esto es, “a la causa del pueblo”. Es el pueblo, no las facciones o las clases ricas, el verdadero valedor de la libertad republicana. Sólo a él puede confiársele tan ardua tarea. En segundo lugar, no forman parte del pueblo tal como lo Jefferson lo entendió, el *moneyed interest*, la *moneyed faction* o la aristocracia artificial y del dinero. Las diferencias entre unos y el otro vienen determinadas por sus distintos modos de acceso a la propiedad. Así, mientras el primero se caracteriza por el ahorro, la economía y la libertad; los segundos se asocian con la abundancia, el dinero sin virtud y la servidumbre. En tercer lugar, el ideal de la democracia jeffersoniana siempre alertó de los peligros que suponía la presencia de una “aristocracia artificial” que, a pesar de ser terrateniente, “se reclamaba propietaria de una tierra que, en verdad, estaba hipotecada”.

El cuarto principio de su ideal, estaba estrechamente vinculado con este, pues el avance de estas clases o facciones, presuponen en última instancia el “despilfarro público y privado”. En quinto lugar, el ideal jeffersoniano identificaba en la presencia de esas clases una tendencia general en todas las sociedades. Por ello, su teoría buscó los medios para protegerse de acabar “reducidos a ser meros autómatas de la miseria” por culpa de esta tendencia histórica a la acumulación y el despotismo. Para Jefferson, una sociedad tal implicaba la guerra constante de todos contra todos, y era un orden del todo punto no natural, sino un producto social fundado en el “abuso”.

2.2. Maximilien Robespierre o el despertar de la democracia: la irrupción histórica de la democracia plebeya

2.2.1. El resurgir del *demos*: una primera aproximación

Como ya dejamos dicho un poco más arriba, el término “democracia” en el siglo XVIII se encontraba en un estado de letargia desde hacía siglos. La Revolución francesa de 1789 y especialmente la de 1793, tuvo la virtud de rescatar ese concepto, llenarlo de un nuevo significado histórico y ponerlo en el centro de la discusión política¹³³.

A diferencia de otras monarquías europeas –señaladamente la inglesa–, Francia siguió una trayectoria histórica ciertamente particular, pues mientras en otros países el avance de los siglos XVI y XVIII había supuesto la paulatina erosión de los poderes absolutistas y el desbaratamiento gradual de sus estructuras de estado en favor del avance de la “parcelación de la soberanía”, la monarquía feudal francesa dejaría paso, hacia inicios del siglo XVII, a una férrea monarquía absolutista que perduró hasta la instauración de la monarquía constitucional de 1792. El punto de inflexión de esa ascendencia absolutista había empezado durante la segunda mitad del reinado de Luis XV, hacia 1750, y se extendió hasta el 21 de enero de 1793 con la ejecución de Luís XVI.

Lo particular es que el desquebrajamiento del antiguo régimen se experimentó no sólo en las estructuras de estado, sino también en la propia legitimidad política de la monarquía. La pésima respuesta que esta dio al avance de la crisis económica y financiera, las carestías y las alzas de precios de la primera mitad del siglo XVIII, contribuyó a fomentar la oposición entre varios sectores burgueses que querían desplazar a la nobleza y al alto clero, junto con amplias capas de sectores populares y urbanos. En términos históricos, el levantamiento de esta alianza de clase supuso que en apenas 10 años, Francia pasara de tener una monarquía absoluta en 1789, a un régimen mixto de monarquía constitucional en agosto 1792, y acabara por desembocar en una democracia popular que, aunque truncada en 1794, dejó una profunda huella en el posterior pensamiento democrático.

De este modo, la década de 1790 fue determinante en la re-emergencia y la re-configuración conceptual y política de la idea de la democracia. En efecto, “los términos democracia y aristocracia no se habían utilizado antes de los últimos del Antiguo Régimen” (Pisarello, 2011:

133 En efecto, el extraordinario impacto que la Revolución francesa supuso para el pensamiento de la época encuentra uno de sus mejores exponentes en el llamado “debate” entre el monárquico conservador Edmund Burke y el revolucionario demócrata Thomas Paine. Según Thomas Copeland (1949: 148), este fue “sin duda el debate ideológico más crucial jamás sostenido en inglés”. El revisionista y conservador amigo de Furet, Alfred Cobban (1950: 31), también consideraba ese debate como “la última discusión real sobre los principios esenciales de la política”. Puede fecharse el inicio de dicho “debate” en 1790 con la publicación de las *Réflexions sur la Révolution en France* de Burke que eran la respuesta al sermón de Richard Price ante la *Revolution Society* de noviembre de 1789. La réplica a Burke no tardaría en llegar y vino de la mano de autores como James Mackintosh, Capel Lofft, Joseph Priestley, Joseph Towers y Mary Wollstonecraft. Para una revisión cronológica de estas respuestas, véase: Boulton (1963), Fennessy (1963). A su vez, fue Paine quien más duramente respondió a Burke con su *Rights of Man* en 1791 reeditado en febrero del año siguiente. Para un análisis sistematizado del debate Burke-Paine, véase: Belissa (2011) y Bosc (2011, 2016).

71). Como pasaría también con la idea de la virtud y la felicidad (*grandeur et bonheur*), muchos de los significados de esos conceptos se desarrollarán durante ese periodo. Ni tan siquiera Jefferson doce años antes de la Revolución francesa habría querido usar el término “democracia” optando siempre por emplear el concepto de “república”. De este modo, puede hablarse de un cierto excepcionalismo francés respecto del despertar de la idea de la democracia en Europa.

Sin embargo, esta afirmación debería ser cuestionada puesto que la idea de esta idea de democracia como el gobierno de los libres pobres fue compartida por buena parte de lo anti-absolutistas, *sans-culottes* y jacobinos de la época y, como hemos visto, entroncaba perfectamente con la tradición del derecho natural de la Escuela de Salamanca de Vitoria, de Suárez, y de las Casas del siglo XVII, y con la posterior eclosión del republicanismo lockeano y harringtoniano y la ideología radical de los *levellers* y *diggers* ingleses. La idea llegaría finalmente a las puertas de la Revolución, de la mano de los ilustrados europeos como Rousseau y sobretodo de Mably, por citar sólo algunas de las fuentes más influyentes.

En la Francia del siglo XVIII, esa inercia (proto)democratizadora podría rastrearse hasta en un cierto Montesquieu (1689-1755), cuando criticaba la Constitución mixta de Inglaterra en su *De l'esprit des lois* de 1748. Siguiendo la estela lockeana, Montesquieu opta también por defender una división de poderes que, en una Constitución monárquica pudiera dar cabida a los “poderes intermedios” que evitaran que la estructura estatal acabara deviniendo en un imperio absoluto (Montesquieu, 2002, II, IV). Defendía que esa suerte de Constitución mixta podría alcanzarse bajo la forma de una República basada en la virtud, el amor a la patria, la moderación de espíritu y carácter. Si bien es cierto que Montesquieu defendía una monarquía parlamentaria mixta, también lo es que por primera vez en mucho tiempo el término “democracia” no se usaba en un sentido estrictamente peyorativo. La República democrática, no aparecía como un régimen imposible de lograr aunque requiriera de la aplicación de mecanismo de representación política y de una concepción del *demos* muy excluyente, del cual sólo los más virtuosos estaban llamados formar parte.

Buena parte de esta filosofía política y de su incipiente inspiración democrática, fue retomada posteriormente por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Desde una perspectiva ciertamente más radical que la del primero, Rousseau partía de una antropología humana más optimista y defendía la igualdad y la libertad naturales contrapuestas a la corrupción inherente en la sociedad. Por sociedad entendía Rousseau el avance de la propiedad privada desigualmente distribuida entre los hombres así como el proceso de asalarización o proletarización en que se hallaban buena parte de las poblaciones campesinas.

En resumen, en la filosofía política rousseuniana encontramos ya definidas las señas de identidad del moderno republicanismo democrático. En su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1775, definía la creación de la sociedad civil sobre la práctica de la apropiación particular de bienes materiales externos, la cual, una vez constituida, debía preocuparse de mantener la unidad de su voluntad popular y de que los mecanismos de representación política no desvirtuaran la misma¹³⁴. Por todo ello, la consecución del gobierno

134 “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y halló gentes bastante simples

democrático parecía una empresa compleja y requería de no pocas condiciones. Al calor de su Ginebra natal con un sistema de gobierno cuasi republicano, Rousseau advertía de que un sistema de gobierno como aquél estaba circunscrito a estados relativamente pequeños, que tuvieran un pueblo fácil de reunir y presumiera de una sencillez de costumbres y carácter, y donde no imperara ni el lujo ni la pobreza fruto siempre de muchos y complejos intereses¹³⁵.

Sin embargo, el avance del nuevo siglo, el desarrollo de sociedades cada vez más complejas y la emergencia de estados cada vez mayores y más burocratizados, requerían de nuevos sistemas de representación política que, como un “mal necesario”, debían permitir el ejercicio del gobierno republicano democrático. Es aquí donde se halla la importancia de su *Du contrat social* de 1762. La obra discurre en una clara línea lockeana, pues era el pueblo el titular de la soberanía inalienable e indivisible, y quien investía a sus gobernantes no mediante un acto de enajenación de esa soberanía o de sujeción política, sino mediante un mandato delegacionista y revocable. Rousseau ilustra sucintamente este carácter fiduciario del gobierno civil que, como ya hemos visto, siempre incorporó la tradición republicana democrática.

Los diputados del pueblo no son pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda (Rousseau, 2007III, XV).

Señalaba Rousseau que esas repúblicas, democráticas en sus principios y representativas en sus diseños, podrían mantenerse en la medida en que cumplieran ciertas condiciones provenientes del pensamiento republicano clásico, por ejemplo, la limitación de los mandatos y su revocabilidad o una relativa dispersión de la propiedad. Ciertamente, no fue este el mandato explícito de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, ni mucho menos el de la Constitución de 1791, pero sí el de la Constitución jacobina de 1793. Los sectores que detrás de ella se amalgamaron fueron mucho más lejos en sus exigencias que sus precedentes del periodo 1789-1792, por lo que sus intereses difícilmente pueden etiquetarse de simplemente burgueses. Luego, si realmente no se puede hablar del periodo 1789-1795 como una revolución burguesa en sentido fuerte, ¿cabría definirla entonces como una revolución “proletaria”?

para crearle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. [...] la idea de propiedad, dependiendo de muchas otras ideas anteriores que sólo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano; fueron necesarios ciertos progresos, adquirir ciertos conocimientos y cierta industria, transmitirlos y aumentarlos de época en época, antes de llegar a ese último límite del estado natural” (Rousseau, 1923, II: 63).

135 “la voraz ambición, la pasión por aumentar su relativa fortuna, menos por una verdadera necesidad que para elevarse por encima de los demás, inspira a todos los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una secreta envidia, tanto más peligrosa cuanto que, para herir con más seguridad, toma con frecuencia la máscara de la benevolencia; en una palabra: de un lado, competencia y rivalidad; de otro, oposición de intereses, y siempre el oculto deseo de buscar su provecho a expensas de los demás. Todos estos males son el primer efecto de la propiedad y la inseparable comitiva de la desigualdad naciente” (*Ibid.*: 73).

La discusión acerca del carácter “de clase” de la Revolución francesa es extensa, tal como se ha visto ya en la primera parte de esta investigación. Fue Albert Soboul quien más trabajó sobre la composición social y las prácticas políticas de los *sans-culottes*, de quienes señalaba su hostilidad respecto al desarrollo del mercado y la acumulación proto-capitalista, señalando la existencia de una oposición fundamental entre los *sans-culottes* y la burguesía, tanto en el plano político como en el ideológico¹³⁶. Pero Soboul no identifica en los primeros una verdadera clase social con conciencia de sí misma, como tampoco identifica en profundidad la naturaleza de una “burguesía mediana”, supuestamente la clase verdaderamente protagonista de la Revolución. Por otro lado, y en contra los postulados del programa de estudio inaugurado por Albert Mathiez, Soboul no identificará en la Revolución francesa ninguna suerte de continuidad histórica con los eventos revolucionarios que la antecedieron, y preferirá señalar el carácter innovador de la misma. Su obra no deja lugar a duda alguna: “la Revolución fue esencialmente una, y siguió siendo esencialmente burguesa en sus varios altos y bajos” (Soboul, 1981: xx)¹³⁷.

Así mismo, fue George Rudé quien más vehementemente criticó el anacronismo de interpretar “una conciencia de clase ‘proletaria’ donde ésta todavía no había tenido tiempo de desarrollarse” (Rudé, 1978: 113). Únicamente en algunos casos puntuales puede hablarse de una acción autónoma e identificable por parte de los trabajadores como movimiento propio, diferenciado e identificable de entre el magma de movimientos de las clases de pequeños comerciantes, vendedores y artesanos. No es sino con el trabajo de Albert Mathiez (1935), y luego con el de Gauthier (1992), Bosc (2013a, 2013b) y Bosc y Belissa (2013) entre otros, que se descubre el desacierto de la “teoría de la vía única de la revolución burguesa” en la historiografía dominante, tal como la describe Gauthier.

Según la autora, para este tipo de interpretación “la burguesía queda definida de modo restrictivo, por analogía con la clase política que tomó el poder en Inglaterra como consecuencia de la Revolución de 1640-1688”. Así, al rechazar el referente inglés como la vía modélica de la transición al capitalismo, Gauthier defiende la especificidad de la revolución francesa –como Rudé–, pero distingue en ella un tipo de alianzas de clase muy peculiar: “en lugar del compromiso nobleza-burguesía contra las masas populares” [como en Inglaterra], en Francia, se vio a la burguesía aliarse con estas masas contra la aristocracia”¹³⁸.

Ya se vio el en primer bloque de esta investigación, pero vale la pena recordar brevemente el carácter popular y plebeyo de la Revolución francesa valorada en su conjunto. Gauthier (1997) identifica tres elementos que pueden arrojar luz sobre dicha hipótesis. En primer lugar, la autora subraya que el alcance de la influencia de 1789 fue muchísimo más allá de los intereses y los

136 “Las diferencias entre los *sans-culottes* y los ricos se agudizaban por la hostilidad de los primeros hacia los negocios empresariales, y esta hostilidad constituyó uno de las tendencias fundamentales en la opinión popular durante el año II” (Soboul, 1981: 14)

137 El mismo Soboul especifica que “el desarrollo de la Revolución es bastante claro: sus causas residen en el poder económico e intelectual de la burguesía madura; su resultado fue la consagración de ese poder en la ley” (Soboul, 1988: 16). Discutiremos el carácter burgués y del periodo 1789 a 1791 un poco más adelante, sin que ello signifique asumir la arriesgada hipótesis de Soboul.

138 Ambas citas provienen de Gauthier (1980a: 55, 59).

partidos explícitamente burgueses del siglo XIX. El trabajo de autores como Babeuf o Thomas Paine –por citar dos ejemplos harto distintos a caballo del nuevo siglo– muestra la difusión con que contaron las ideas revolucionarias. En segundo lugar, Gauthier nos invita a reparar en que los derechos allí cosechados cubrieron unas demandas que, de largo, superaban las consideradas “estrictamente burguesas” y las propias del liberalismo doctrinario decimonónico. En tercer y último lugar, cabe señalar que el pretendido carácter burgués de la Revolución contribuye a omitir el hecho que, el impulso democrático igualitarista inicial de 1789, acabó desembocando en la fundación de una República plebeya-radical que, aunque de corta duración, permitió universalizar el *demos* francés y derrocar una de las más atroces monarquías absolutas de Europa.

2.2.2. *Excurso*: sobre la pretendida “revolución burguesa”

De un modo muy general, el grueso de las interpretaciones de la Revolución “burguesa” suelen encontrar en las influyentes obras de Sieyès y de Condorcet buena parte de sus argumentos para apoyar dicha hipótesis. Abbé Sieyès (1748-1836), fue una aristócrata disidente y un ilustre representante del sector proto-liberal de 1789. Como vimos anteriormente, trató de frenar el avance democratizador de 1792 mediante la teorización y la defensa del “Tercer Estado”, por antonomasia, el colectivo representativo de la sociedad burguesa que incluiría desde la emergente burguesía hasta los sectores populares anti-absolutistas (Sieyès, 2002: 2.4).

En palabras de Ramón Maíz (1990), Sieyès fue el primero en formular una versión del Estado constitucional sin soberano, fundamentado en los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Pero a diferencia de Rousseau, y de un modo parecido al de Cicerón, la desigualdad material tenía para él un carácter natural, por lo que su erradicación civil no era plausible. Sólo la desigualdad generada por los privilegios del antiguo régimen (del linaje o la primogenitura) era ilegítima y debía ser abolida. Por el contrario, para nuestro teórico, el Tercer Estado era el protagonista indiscutible y, en verdad, el único capaz de encarnar legítimamente al conjunto de la nación, a quien mediante la selección de aquellos mejor dotados, debía representar políticamente. Es aquí donde su trabajo se vuelve más interesante para los propósitos de esta investigación y para los intereses de la teoría constitucional. En primer lugar, por tratar en profundidad la idea de la representación política, y en segundo, por diferenciar explícitamente entre el “poder constituyente” y el “constituido” (Sieyès, 2002: 53 y ss.).

Mientras el poder constituyente estaba llamado a actuar sólo en casos excepcionales –como la Revolución de 1789–, eran los poderes constituidos –las instituciones del estado– a quienes se debía ceder el testigo para que de modo restringido y limitado actuaran en nombre de la nación. Eso significaba que los poderes instituidos debían operar mediante el concurso de una ciudadanía “activa” –elegida censitariamente– a quien se confiaban las funciones de representación política del conjunto. De este modo, su teoría disponía las bases de la moderna teoría de la representación política y de la soberanía nacional que, mientras diferenciaba entre el poder constituyente –ilimitado y excepcional– y constituido –limitado y censitario–, confería a la ascendente burguesía un papel fundamental en detrimento de la “ciudadanía pasiva” y los sectores populares más proclives al régimen democrático.

Todavía en el estadio inicial de 1789, la propuesta de Sieyès combinaba una cierta base democrática con una estructura institucional de tipo elitista-representativo. Su diseño tendría por virtud evitar tanto los mandatos imperativos del latente (e insistente) poder constituyente, como la autonomización o independencia de un poder constituido extralimitado en sus funciones. Por eso defendió los mandatos parlamentarios de tres años y la revocabilidad de los mismos por la pérdida de confianza del constituyente. El de Sieyès fue, en cierta medida, el espíritu de la Constitución de 1791 redactada bajo su influencia, que justamente por eso representa uno de los mayores argumentos para justificar el cariz supuestamente burgués de la Revolución.

Si se parte de dicho marco conceptual, rápidamente se concluirá que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y, particularmente la Constitución de 1791, representan la antesala histórica del régimen democrático actual. Para alcanzar tal conclusión, no deberíamos más que buscar en los textos de Sieyès, Condorcet y de los demás conventuales “moderados”, los fundamentos de la separación de poderes y los gobiernos mixtos, de la inviolabilidad de la soberanía nacional, y de la separación entre votantes y representantes políticos. No obstante, esta argumentación encuentra tres obstáculos que se antojan difíciles de flanquear. El primero tiene que ver con una simple constatación histórica-empírica. La Constitución de 1791 no era un texto democrático para los estándares de las democracias actuales. Si bien es cierto que desde 1789, Luis XVI ya no podía actuar como un poder independiente y autónomo de la nación entera –como si podían hacerlo el monarca inglés, o el presidente de Estados Unidos–, todavía conservada el derecho de veto real suspensivo y, de facto, una importante influencia en grandes sectores del alto clero y las clases más acomodadas tanto dentro como fuera del país.

En segundo lugar, cabe tener en cuenta que toda la estructura institucional contemplada por la Constitución de 1791 “giraba en torno a la idea de que la nación ejercía sus poderes mediante la representación, aunque dejaba claro que estos debían elegirse mediante sufragio censitario y excluyente” (Pisarello, 2011: 75). Para concepciones proto-liberales al estilo de Sieyès, el sufragio no constituía en sí mismo un derecho de ciudadanía, sino más bien una función pública para la cual se tenía que demostrar estar cualificado. Desde 1789, todos los franceses eran ciudadanos por igual, pero sólo unos pocos “activos” –alrededor del 15% que habían pagado un impuesto de 52 libras (el *marco plata*) para poderse presentar como diputado– contaban con derechos políticos plenos. La proporción era de cerca de 50,000 ciudadanos activos, frente a 3 millones de pasivos. Así mismo, esta idea de la representación de la nación promovía la primacía de un legislativo que, en la práctica, no conocía limitación judicial ni ejecutiva alguna. De hecho, ni jueces ni tribunales estaban facultados para inmiscuirse en discusión parlamentaria, ni menos aún para suspender la ejecución de las leyes aprobadas por la Asamblea.

A todo ello cabría añadir un tercer e importante factor. La aprobación de la *Ley Chapelier*, el 14 de junio de 1791, prohibía taxativamente cualquier tipo de asociación, sindicación y huelga obrera. Además, el 29 de agosto de 1789, la Asamblea ya había aprobado la libertad ilimitada del comercio de grano, una experiencia ya intentada por las reformas fisiócratas de 1764 y las de Turgot de 1775 y que produjeron, como se vio en el apartado anterior, graves crisis de subsistencia y de carestía “artificial”. Por eso, en 1789, como en 1764 y 1775, una reforma de ese calado debía contar con el apoyo de las fuerzas represivas del Estado para que contrarrestaran las respuestas

populares. Este fue el cometido de la *Ley Marcial* que tan duramente criticó Robespierre en 21 de octubre de 1789. Decía allí (Robespierre, 2005: 35):

Desde el origen de nuestra revolución, hemos visto estallar motines en las más diversas partes de este vasto estado, y todos, hasta el momento, con pretextos diversos y con matices variados, tienen en efecto la misma causa: la lucha del interés particular contra la causa pública, la resistencia de los enemigos de la libertad, aristócratas, realistas, intrigantes, contra la voluntad general.

En base a estos tres factores –derecho de veto real, sufragio censitario y supremacía del legislativo, y las leyes *Chapelier*, *Marcial* y el apoyo a la libertad de comercio– la siguiente pregunta parece inevitable, ¿hasta qué punto estos tres elementos son constitutivos de la llamada democracia “burguesa” o “liberal”? O mejor dicho, ¿en qué medida el sufragio censitario y la exclusión de los derechos de ciudadanía, el veto real, la plena autonomía del legislativo respecto los otros dos poderes o la represión sistemática de cualquier forma de protesta y organización socio-política constituyen las señas de identidad de la idea actual de la democracia? ¿En qué medida una Constitución política impuesta mediante esas leyes puede ser base del pacto o acuerdo político fiduciario tal como hemos venido describiendo hasta aquí la idea de la democracia moderna?

Por todo ello, el propósito del siguiente apartado será tratar de mostrar el verdadero calado democrático de la Revolución de 1789 y la huella que la misma supuso en la idea actual de la democracia. Para ello, si bien es importante reparar en la sustancia de la Declaración de los Derechos y de la Constitución del bienio de 1789-1791, más lo es aún fijarse en la Declaración y la Constitución jacobinas del 23 y 24 de junio de 1793. En otras palabras, para reseguir esa “estela de la democracia” desde 1789 hasta la actualidad, es fundamental atender al papel que jugó el jacobinismo en general y Robespierre en particular en la redacción y la aprobación de ambos textos, así como en la defensa de los postulados filosóficos contenidos en los mismos.

2.2.3. Derechos humanos y democracia plebeya: una aproximación a la Revolución francesa

Dentro de la amplia bibliografía referente a la Revolución francesa y su influencia en el despliegue de la idea de la democracia, el tema de los Derechos Humanos de 1793 ha sido siempre uno de los menos tratados (González, 1990: 165). Es cierto que el fundamento de los mismos se encuentra en la Declaración del 26 de agosto de 1789, pero eso no significa que aquella Declaración pueda asumir toda la representatividad de la filosofía de los Derechos Humanos, ni la de antes, ni la de durante la Revolución. La historia de los Derechos Humanos arranca formalmente con el periodo revolucionario republicano del segundo tercio del siglo XVIII, pero sus raíces históricas se remontan a por lo menos dos siglos antes con la readecuación de la tradición iusnaturalista al nuevo mundo del siglo XVI.

Lo que sí tuvo de particular el periodo 1789-1795 –sobre todo entre 1792 y 1794– es que bajo la concepción de los Derechos Humanos que allí se desarrolló, se aunó la filosofía de ese iusnaturalismo más progresista con los postulados centrales de la tradición del republicanismo democrático clásico, esto es, la universalización de la ciudadanía y del sufragio, la abolición de la esclavitud (aprobada el 4 de febrero de 1794) y de las penas por deudas, la reforma agraria,

el control de las magistraturas, la limitación y la revocabilidad de sus mandatos, etc.; todos ellos –menos la revocabilidad– elementos centrales en la regimentación político-jurídica del mundo moderno. Por ello, es ciertamente arriesgado afirmar que las bases de la filosofía de los Derechos Humanos y de la misma democracia, arrancan en 1789. No obstante, de lo que no hay duda es de la profunda influencia que la onda larga revolucionaria iniciada en 1789 tuvo en la configuración de ambos conceptos y en su articulación política moderna. Tal como apuntamos anteriormente, en esta empresa fue fundamental el empuje de los sectores más democráticos, y en especial, la obra de Robespierre. En el pensamiento político del revolucionario, Declaración de Derechos y Constitución eran dos ideas inextricablemente unidas al ideal democrático. Veamos el cómo y, sobre todo, el porqué.

Una pregunta se antoja prioritaria al abordar esta cuestión: ¿por qué es importante estudiar la democracia a partir de la concepción robespierrista? Fue el revolucionario François Noël Babeuf (1760-1797), considerado por Arthur Rosenberg como “el primer hombre de estado conscientemente socialista de la gran revolución francesa” quien, en una carta del 28 de junio de 1796, se confiesa “sucesor de Robespierre” y se fija como tarea apremiante la recuperación de sus ideas después de termidor. En ella, Babeuf sostenía taxativamente que

despertar a Robespierre significa despertar a los enérgicos patriotas republicanos y con ellos, al pueblo. El robespierrismo vive en toda la república; vive en la clase de hombres que piensan con claridad y tienen capacidad de opinión y, en consecuencia, vive en el pueblo. La razón de esto es muy simple: *el robespierrismo es la democracia y ambas palabras, son perfectamente idénticas. Si se despierta al robespierrismo, se puede estar seguro de despertar también a la democracia*¹³⁹.

Para el observador actual sería difícil sostener tal afirmación, pues el Robespierre del Terror, el de la guillotina y de la tiranía de 1793, sería difícilmente homologable con la concepción estándar de democracia actual. Para Babeuf, sin embargo, el sistema defendido por Robespierre y la democracia son términos coextensibles. En su *Manifiesto de los plebeyos* de 1797, reprendiendo a los diputados termidorianos, Babeuf reclama que “es hora de hablar de la democracia misma; de definir lo que nosotros entendemos por tal; y lo que queremos que nos proporcione; de concertar, en fin, con todo el pueblo, los medios de fundarla y mantenerla”. Por eso llama a “fundar primero instituciones buenas, instituciones plebeyas [...] que deben asegurar la felicidad perfecta, es decir, la felicidad general”, la cual “no puede encontrarse más que en la ejecución del sistema, rigurosamente perfeccionado, del gobierno popular”. “Nosotros”, subraya, “reunimos *todos los demócratas y los plebeyos* [...] *nuestros dogmas son la democracia pura, la igualdad sin mancha y sin reserva*”¹⁴⁰.

Tal como lo define Babeuf, Robespierre habría sido el máximo exponente de la democracia plebeya, de la “democracia pura” basada en la “igualdad sin mancha” entre todos sus miembros con el fin de lograr la felicidad (*bonheur*) general. Esa exigencia normativa, huelga decirlo, debía cristalizar en la regimentación de un entramado institucional acorde a la misma, esto

139 Citado por Rosenberg (1966: 11). Cursivas añadidas.

140 Babeuf (2014: 30, 37, 16). Cursivas añadidas.

es, en “instituciones plebeyas”. Lo que derivadamente muestra aquí Babeuf es que la idea de la democracia de la década de 1790, no fue fruto o resultado de la acumulación aleatoria de sucesivas “innovaciones” políticas e institucionales, ni acaso un conglomerado de distintas ideologías dispersas o heterogéneas, sino más bien un programa político y iusfilosófico relativamente coherente e históricamente indexado y, por ello, identificable como tal. Robespierre y sus compañeros formaron parte de esa estela de pensamiento, igual que Babeuf lo haría después, e igual que muchos otros habían hecho en el pasado.

En esa estela de pensamiento –la del republicanismo democrático clásico– coincidieron experiencias históricas diversas y heterogéneas que, sin embargo, siempre compartieron un mismo marco de análisis. No obstante, fue la emergencia de los grandes estados y poderes monárquicos y papales de los siglos XVII y XVIII, la que había imprimido en esta tradición de pensamiento la seña más distintiva en su filosofía política, a saber, la idea de la relación entre el poder constituyente y del poder instituido como la suerte de un pacto voluntario o como un acuerdo fiduciario por el cual se establecían los gobiernos políticos en las naciones modernas. Lo particular de esta interpretación del gobierno civil como un agente o un “comisario” –en palabras de Rousseau–, es que en aquél entonces tuvo un carácter innovador. La expansión y la consolidación de los grandes estados monárquicos y burocratizados de la Europa tardo-medieval, había llevado a Locke, Harrington y Rousseau a teorizar sobre la necesidad de encontrar mecanismos de delegación y representación que permitieran el gobierno efectivo de los mismos, sin que ello significara la enajenación completa de la soberanía popular.

Si bien se encontraba ya latente en el republicanismo clásico, la filosofía del gobierno democrático entendido como el resultado del pacto o el acuerdo fiduciario entre el soberano y sus comisarios, es el fruto particular de las contingencias del mundo de finales del siglo XVII y del XVIII. De ese escenario cabe destacar, por lo pronto, dos factores contextuales fundamentales: la ya anunciada emergencia y expansión de los grandes y poderosos estados monárquico-burocrático por un lado, y por el otro, la progresiva creación y expansión de los mercados internos y externos de las llamadas “mercancías ficticias”, esto es, el dinero, la tierra y la fuerza de trabajo (Polanyi, 2001: 71–80). Como se ha visto anteriormente, esa fue la herencia lockeana y rousseauiana que los jacobinos y *sans-culottes* teorizarían y pondrían luego en práctica.

Los miembros de la Asamblea y quienes habían redactado la Constitución de 1791 fueron mayoritariamente representantes de las altas capas burguesas: mercaderes, abogados, antiguos cargos del gobierno y terratenientes del Tercer Estado, junto a un pequeño grupo de monárquicos encabezados por Mounier y Malouet, y reforzados por unos 50 nobles patriotas, 44 obispos y 200 párrocos. Su filosofía común era erigir una triple barrera contra el despotismo monárquico, los privilegios de la alta aristocracia y la anarquía popular (Rudé, 1975: 21). Fue durante ese periodo que Robespierre cosechó su reputación de infatigable y ardiente orador que despertaba tanto la admiración como la condena del público. Cuando la Asamblea regresó a París trató de embridar de nuevo el ardor revolucionario del *menu peuple* con la Ley Marcial, instaurando la pena de muerte por rebelión y censurando los periódicos radicales, como el *Ami du peuple* de Marat. Fue entonces cuando a propuesta del Sieyès, la Asamblea propuso distinguir entre ciudadanos “activos” y “pasivos”. Eso generó duras críticas por parte de Robespierre

que abogaba por que todos los hombres adultos tuvieran derecho de voto y a presentarse a elecciones y cargos públicos. El debate sobre el sufragio censitario ya venía de las jornadas del 22 y 23 de octubre de 1789. En minoría, Robespierre censuró entonces esa medida que la Constituyente quería imponer.

Todos los ciudadanos, sean quienes sean, tienen derecho a aspirar a todos los grados de representación. No hay nada más conforme a vuestra Declaración de derechos, ante la cual todo privilegio, toda distinción, toda excepción debe desaparecer. La constitución establece que la soberanía reside en el pueblo, en todos los individuos del pueblo (Robespierre, 2005: 24-5).

Una vez más, hacía valer las contradicciones que inherentemente conlleva esa medida censitaria para con los fundamentos de la Derechos del Hombre que la misma Asamblea había aprobado hacía apenas dos meses, el 26 de agosto. El que había sido el íntimo colaborador de François Quesnay, el fisiócrata Dupont de Nemours, mantenía una opinión bien distinta a la de Robespierre en este asunto. Para ser elector, decía

es preciso tener una propiedad, es preciso tener una casa. Los asuntos de administración conciernen a las propiedades, los socorros debidos a los pueblos, etc. Nadie tiene interés si no es propietario; únicamente los propietarios pueden ser electores. Aquellos que no tienen propiedades no son aún parte de la sociedad, aunque la sociedad está en ellos¹⁴¹.

El Comité constitucional designado por la misma Asamblea acabará estableciendo cuatro condiciones que deben cumplirse para acceder al derecho de voto: ser francés de nacimiento y tener la mayoría de edad (25 años), disponer de domicilio permanente en el país, estar al corriente de las obligaciones fiscales-censitarias (el sueldo de tres jornadas de trabajo), y por último –muy republicanamente–, no ser de condición servil o dependiente, esto es, no ser ni criado ni personal doméstico. Un año y medio después, en abril de 1791, Robespierre abrió su discurso exigiendo revocar la condición de ser propietario que unía el ejercicio de los derechos de ciudadanía a la contribución tributaria. Es el famoso discurso del *Marco de Plata*, en que exigía universalizar el derecho de sufragio y proponía que ningún Diputado de la Asamblea Constituyente pudiera ser también miembro del Ejecutivo. Para Robespierre, la propuesta constitucional de Sieyès era del

141 La intervención del señor Dupond De Nemours corresponde a la discusión del 22 octubre de 1789, en: Robespierre (2005: 25). En 1795, el termidoriano Boissy d'Anglès, expresaría perfectamente cuál era el programa antirrobepierrista y su defensa del sufragio censitario: “Tenemos que ser gobernados por los mejores; los mejores son los más instruidos y los más interesados en el mantenimiento de las leyes. Ahora bien; descontadas algunas excepciones, no hallaréis hombres así sino entre quienes gozan de alguna propiedad, los cuales adhieren al país en la que ésta se halla, a las leyes que la protegen, a la tranquilidad que la conserva, y deben a esa propiedad y a la holgura que ella proporciona la educación que los ha hecho capaces de discutir, con sagacidad y precisión, sobre las ventajas y los inconvenientes de las leyes que determinan la suerte de la patria [...] Un país gobernado por los propietarios está en el orden social; uno gobernado por los no propietarios [la democracia] es el Estado de naturaleza”. Su colega, el diputado termidoriano Dupont de Nemours, observaba algo muy parecido: “Es evidente que los propietarios, sin cuyo permiso nadie podría en el país conseguir alojamiento y manutención, son los ciudadanos por excelencia. Ellos son los soberanos por la gracia de Dios, de la naturaleza, de su trabajo, de sus inversiones y del trabajo y de las inversiones de sus antepasados”. Citados por Domènech (2004: 92).

todo incompatible con los postulados de la Declaración de 1789, según los cuales “todos los hombres naces y permanecen libres e iguales en derecho”, y que “la ley es la expresión de la voluntad general”. Para resaltar ese flagrante incumplimiento, Robespierre se dirige a la bancada Girondina:

¿Por qué estamos reunidos en este templo de las Leyes? Sin duda, para dar a la nación francesa el ejercicio de los derechos imprescriptibles que pertenecen a todos los hombres. Tal es el objeto de toda constitución política. Ella es justa y libre si lo cumple; no es otra cosa que un atentado contra la humanidad, si lo contraría. [...] ¿Es la ley la expresión de la voluntad general, cuando la mayoría de aquellos para los que está hecha no pueden de alguna manera concurrir a su formación? [...] ¿No es hacer a la mayor parte de los franceses absolutamente ajenos a la formación de la ley? Esta disposición [el sufragio censitario] es, pues, esencialmente anticonstitucional y antisocial (Robespierre, 2005: 67).

En definitiva, se preguntará retóricamente Robespierre,

¿es soberana la propia nación, cuando la mayoría de los individuos que la componen está despojada de los derechos políticos que constituyen la soberanía? [...] Puesto que la libertad consiste en obedecer a las leyes que uno se ha dado y la servidumbre es estar obligado a someterse a una voluntad ajena. ¿Qué será de vuestra Constitución? Una verdadera aristocracia. Mas, la aristocracia es el estado donde una porción de ciudadanos es el soberano y el resto el siervo. ¡Y qué aristocracia! La más insoportable de todas: la de los Ricos. [los ciudadanos franceses] Lo son por la naturaleza de las cosas y por los principios primeros del derecho de las gentes. Los derechos unidos a este título no dependen ni de la fortuna que cada uno de ellos posee, ni de la cantidad del impuesto a la que está sometido [...] No hay dos maneras de ser libres: es preciso serlo enteramente o volver a ser esclavo. (*Ibid.*: 68).

Un poco más adelante, y después de criticar la concepción de la propiedad defendida por la Gironda, Robespierre les espeta cuál es su filosofía democrática de raíz plebeya: “Ponerla [la Ley] por completo en manos de los ricos significa herir todos los principios sociales. [los ricos] Han pretendido que sólo los propietarios eran dignos del título de ciudadano” (*Ibid.*: 72). Pero ¿por qué esta radical defensa del carácter “de clase” de la idea de democracia por parte de Robespierre? La razón de tan contundente posición es concretamente la siguiente.

De acuerdo a la interpretación jacobina y popular en general, el bienio 1790-1792 representó la rotura de ese pacto o acuerdo fiduciario por parte de un rey en huida¹⁴², y sobre todo por

142 Es interesante constatar cómo la figura del rey también quedaba comprendida dentro la teoría de la fiduciarización del poder. El 21 de septiembre de 1791, discutiendo sobre el veto real, Robespierre dice: “El rey es inviolable por una ficción, los pueblos lo son por el derecho sagrado de la naturaleza [...] *la autoridad de los príncipes no es más que una porción de la soberanía del pueblo puesta en depósito en sus manos; no la puede vender, ni alienar de ninguna manera.* El pueblo mismo no puede hacerlo, porque él no se puede despojar de estos derechos esenciales, unidos a la naturaleza del hombre, que la sociedad tiene como fin proteger y mantener, y que ella no puede jamás destruir. La soberanía reside igualmente en todos los ciudadanos que forman la asociación política. Una parte entre ellos no puede despojar a la otra; una parte no puede suprimir de la sociedad a la otra para someterla a un poder extranjero”. Citado por Labica (2005: 38). En su

parte de un poder constituido –la Convención y la Asamblea Girondina– que conquistaba el interés general en nombre de la “soberanía nacional”. Como en el caso del rey, los representantes del pueblo no siempre demuestran virtud y tienden a hacer un uso libérrimo e ilegítimo de los poderes en ellos depositados. En otras palabras, los agentes (sean reyes o representantes) tienden a confiscar la soberanía y a hacer de la ley una norma ilegítima. “¿No es en nombre del pueblo que hacéis las leyes?, preguntaba el de Arras al grupo de la Gironda.

Es un mal razonamiento el presentar vuestros decretos como leyes dictadas por el soberano de los sujetos; es la nación quien los lleva ella misma por medio de sus representantes. En la medida en que sean justas y conforme a los derechos de todos, serán legítimas (Robespierre, 1910-1967, VII: 386).

De acuerdo a la filosofía política de Robespierre, las leyes son legítimas en la medida en que representan la expresión de la virtud pública, esto es, en la medida en que son justas y consistentes con el interés general. La mayor o menor virtud del quehacer del legislador, determina la naturaleza y el grado de cumplimiento de las leyes. Según señala Yannick Bosc, para Robespierre existirían dos maneras de respetar la ley: el respeto por obediencia o el respeto por sentimiento (Bosc, 2013b: 9). El cumplimiento o el respeto mediante la obediencia responden a un acto deliberado de la mayoría con el que se expresa la voluntad de la nación. Desde esta perspectiva, el que no obedece esta voluntad, toda “persona que quiera mantener por fuerza o artificio, una ley que la voluntad de la nación ha proscrito [...], todo individuo que la viole, es un rebelde. Ya sea sabio o absurdo, justo o injusto, no importa; su deber es permanecer fiel a ella”¹⁴³.

El “respeto por sentimiento”, es decir, la obediencia a la ley por amor a la misma, es para Robespierre “un sentimiento que supone la adhesión del corazón y del espíritu a la sabiduría o a la justicia de la ley, que ningún poder humano puede imponer”¹⁴⁴. Esto son los “simples elementos del orden social y de la economía política” sin el respeto a los cuales emerge la tiranía.

discurso del 3 de diciembre de 1792 referente al proceso judicial del rey, Robespierre expone la razón por la cual el rey no puede ser juzgado: “Luís fue rey, y la República ha sido fundada: la famosa cuestión que os ocupa queda zanjada con estas simples palabras. [...] La victoria y el pueblo han decidido que él era el *rebelde*. *Luís no puede ser juzgado*. O él está ya condenado o la República no está absuelta. Proponer incoar el proceso de Luís XVI, sea de la forma que sea, es retroceder hacia el despotismo real y constitucional. [...] *si Luís aún puede ser objeto de un proceso, puede ser absuelto*. Puede ser inocente. ¡Qué digo, se le presume la inocencia hasta que sea juzgado! [...] Ciudadanos [...] confundís las reglas del derecho civil y positivo con los principios del derecho de gentes. *Confundís las relaciones de los ciudadanos entre ellos con las de las naciones con un enemigo que conspira contra ellas*” (Robespierre, 2005: 166-7). Estas dos citas ilustran perfectamente la teoría del gobierno fiduciario. El rey no es el soberano, sino que en sus manos se encuentra una parte de la soberanía “depositada en él”. Luís no puede alienar esa soberanía, como tampoco los mismos miembros del soberano pueden hacerlo con la suya. Con su intento de golpe y su huida, Luís no podía ser juzgado civilmente como un ciudadano, sino que se encontraba fuera de la ley civil, luego debería ser considerado un “rebelde” bajo el “derecho de gentes”.

143 Citado por Bosc (2013c: 10). Repárese aquí con la resonancia de las palabras de Robespierre tratando de “rebelde” al que viole o intente mantener una ley no querida por el soberano, con las palabras de Benjamin Franklin o del mismo Jefferson que vimos en la segunda parte de esta investigación. Pues los norteamericanos usarán la misma expresión –“rebelde”– para referirse al individuo que no respeta las leyes de la propiedad que el cuerpo civil soberano ha decidido darse. Franklin será taxativo al respecto, “al que no le plazca la sociedad civil en estos términos, dejadle que se retire y viva entre los salvajes”.

144 *Ibid.*: 10.

La sabiduría tiene sobre los hombres un imperio natural; y todos ellos obedecen con alegría cuando se trata del interés general el que gobierna. Las buenas leyes traen las buenas conductas que, a su vez, cimientan su poder. ¿Hay algunos individuos depravados o engañados por el interés personal? La voluntad general los contiene, y la fuerza pública los subyuga fácilmente. Tales son los elementos simples del orden social y de la economía política. Estos están establecidos por los hombres, deben fundarse en la moral y en la humanidad. Si veo al legislador seguir principios opuestos, no reconozco más al legislador; percibo sólo a un tirano¹⁴⁵.

La naturaleza y el modo de cumplimiento de una ley legítima generan un tipo de obediencia por parte del mandatario, a través de la cual puede distinguirse claramente el legislador, agente o representante legítimo del tirano o déspota:

El legislador se coloca en la ley misma del principio de la sumisión a los ciudadanos; sabe que, cuando la voluntad general se hace oír, no hace falta tanta estructura para ejecutarla. El legislador tiene más confianza en la naturaleza humana; procura elevarla, perfeccionarla: el tirano la calumnia; envilece al pueblo, hace obedecer la ley mediante las armas y los verdugos, porque la ley que hace no es más que una voluntad injusta y particular, opuesta a la de la sociedad entera. La obediencia no basta para él, él impone triste silencio; exige para sus leyes un culto supersticioso y una creencia ciega; castiga, como blasfemias, los escritos y los discursos que descubren sus errores y sus crímenes¹⁴⁶.

Además, añadiría Robespierre, no es que solamente pueda distinguirse el legislador del tirano a partir de la naturaleza de la ley que de él emana, sino que cuando ésta es fruto del legislador –del agente– legítimo, la ley se convierte en “obra y propiedad” del mismo pueblo soberano. “Cuando la ley tiene por principio el interés público, tiene al pueblo mismo como apoyo, y su fuerza es la fuerza de todos los ciudadanos pues ella es su obra y su propiedad” (Robespierre, 2005: 218-9). Cuando esta ley es justa, cuando es la verdadera propiedad del soberano expresada mediante sus legisladores, el pueblo jamás tratará de rebelarse contra ella. El discurso que Robespierre pronuncia el 2 de diciembre de 1792 ante la Convención, vuelve a mostrar su optimismo y su confianza absoluta en el buen hacer del pueblo. Al criticar las políticas girondinas a favor de la libertad ilimitada de comercio de grano, Robespierre vuelve a subrayar que si el pueblo se rebela es justamente porque las leyes que se le imponen no obedecen a su mandato, pues la “el respeto por obediencia” rechaza de plano el amor que el pueblo sentiría hacia esas leyes si verdaderamente fueran “obra y propiedad” suyas. “El pueblo”, defiende Robespierre,

es naturalmente recto y apacible; siempre se guía por una intuición pura; los maliciosos no pueden agitarlo si no ofrecen un motivo poderoso y legítimo a sus ojos. [Los maliciosos] Sacan provecho de su descontento más que generarlo; y cuando lo llevan a acciones “inconsideradas” bajo el pretexto de su subsistencia, es sólo porque él está dispuesto a recibir esas impresiones por la opresión y por la miseria. Jamás un pueblo feliz fue un pueblo turbulento. Quien conozca a los hombres, quien conozca sobre todo el pueblo francés, sabe que no está al mando un insensato

145 *Ibid.*

146 *Ibid.*: 11.

ni un mal ciudadano que se levante sin ninguna razón contra las leyes que ama, y todavía menos contra los mandatarios que ha elegido y contra la libertad que ha conquistado. Son sus representantes quienes atestiguan la confianza que se tiene consigo mismo, quienes desconciertan la malévola aristocracia, aliviando sus necesidades y calmando sus miedos” (Robespierre, 1910-1967, IX: 116).

Por todo ello, la ley a la que se respeta no por amor, sino por “obediencia” al tirano, no generará nunca la adhesión “del corazón y del espíritu” con la “sabiduría y la justicia”. Esta ley del todo punto ilegítima, debe entenderse más bien como la representación de la rotura del pacto fiduciario que cualquier mandatario (rey o legislador) debe respetar. Si no es así, Robespierre no percibe un “legislador, sino un tirano” que siempre tiende a erosionar “el orden social y la economía política”. A su vez, como hemos visto en el caso de los revolucionarios norteamericanos y la Declaración de Independencia de Jefferson, la rotura de dicho pacto fiduciario por parte del tirano, retraía al Principal o fideicomitente –esto es, el pueblo soberano– al estado de naturaleza en el cual todo ciudadano se hallaba facultado para reclamar un nuevo pacto social, claro está, reemplazando al agente fideicomisario. Robespierre fue siempre diáfano y contundente al respecto. Recogiendo la tradición lockeana del derecho natural de auto-preservación, incluso mediante el ejercicio de la fuerza si es necesario, el francés defendía que “cuando una nación se ha visto obligada a recurrir al derecho de insurrección, vuelve al estado de naturaleza en relación al tirano” (Robespierre, 2005: 167).

Al discutir sobre los fundamentos de este pacto, el *incorruptible* sostenía que “no hay nada tan justo ni tan bueno como el pueblo, cuando no está irritado por el exceso de la opresión” [...] El pueblo no pide más que lo necesario, quiere justicia y tranquilidad, los ricos lo quieren todo, quieren invadirlo y dominarlo todo. Los abusos son la obra y el dominio de los ricos. Ellos son la desgracia del pueblo: el interés del pueblo es el interés general, el de los ricos es el interés particular. [...] El sistema que nosotros combatimos proscribire a las nueve décimas partes de la nación. [...] No habrá jamás una constitución duradera en cualquier país donde ella sea, de alguna manera, el dominio de una clase de hombres; y no ofrezca a los otros más que un objetivo indiferente, o un sujeto de los celos y de la humillación”. Ya cerrando su discurso, sintetiza perfectamente el núcleo del pacto fiduciario que, para el *menu peuple*, los Diputados burgueses habían roto de forma unilateral al declarar el sufragio censitario. Decía de ello:

El poder de los representantes, de los mandatarios de un pueblo está necesariamente determinado por la naturaleza y el objeto de su mandato. Así pues, ¿cuál es el objeto de vuestro mandato? Hacer leyes para restablecer o para cimentar los derechos de vuestros comitentes. No os es posible despojarlos de sus mismos derechos. Prestad atención: aquellos que os han escogido, aquellos para los que existís, no eran contribuyentes del marco de plata, de tres o de diez jornales de impuestos; eran todos los Franceses [...] ¿Cómo podéis, pues, despojar a una parte de estos hombres, y con mayor razón a la mayoría de ellos, de sus derechos políticos que ellos han ejercido enviándoos a esta Asamblea, y cuya guarda no os ha confiado? Vosotros no podéis hacerlo sin destruir vuestro propio poder, porque este poder no es otro que el de vuestros comitentes. [...] Los propios pueblos no podrían jamás ni autorizarlos ni adoptarlos, porque ellos no pueden jamás renunciar

ni a la igualdad, ni a la libertad, y a su existencia como pueblo, ni a los derechos inalienables del hombre. [...] hay decretos que no podéis abrogar, son los que se encierran en la Declaración de los derechos el hombre, porque que no sois vosotros quienes habéis hecho estas leyes; vosotros las habéis promulgado. Son decretos inmutables del legislador eterno depositados en la razón y en el corazón de los hombres antes que los hubieseis inscrito en vuestro código, que yo reclamo contra unas disposiciones que los hieren y que deben desaparecer entre ellos (*Ibid.*: 81-3).

Este discurso sintetiza de un modo diáfano la base argumental sobre la cual se fundó la (nueva) filosofía de los Derechos Humanos. “Romper con la naturaleza y el derecho natural –esto es, atentar contra la soberanía igual de todos–, equivaldría a romper la humanidad de los derechos del hombre que afirma la anterioridad de esos derechos en relación con el orden social” (Gauthier, 1992: 96). Y era de acuerdo a esta concepción de los derechos del hombre que debía edificarse un marco institucional particular, esto es, la Constitución jacobina de 1793. Por eso la Declaración y la Constitución de 1793 representaron dos elementos inextricables y aun constitutivos de la propia idea de la democracia de Robespierre¹⁴⁷.

Sin embargo, no sólo era él y la Montaña, sino todos los miembros de la Constituyente francesa, quienes fueron conscientes de la importancia del orden y de la jerarquización de los textos de la Declaración y de la Constitución de 1793. Los que se alinearon con las tesis de Sieyès, fueron partidarios de que la Declaración se desarrollara independientemente y autónomamente del diseño político-institucional. Otros, de la mano de los jacobinos robespierristas e incluso de Lafayette, optaron por identificar en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano como el primer escalón a consolidar para luego avanzar hacia la concreción del nuevo sistema institucional, el reparto del poder y la forma que debía adoptar el nuevo gobierno republicano (González, 1990: 185).

La discusión la ilustraba el diputado girondino Rouzet: “estamos ante dos opiniones: que nos ocupemos directamente de organizar el Gobierno o que entremos en una Declaración metafísica sobre la Declaración de derechos. La primera es la opinión de Buzot, la otra es la de Robespierre”¹⁴⁸. Sin duda, fue la segunda tesis la que prevaleció. La explicación de porqué debía priorizarse la Declaración se hallaba en la propia estrategia política de Robespierre. Aun en el caso que las tensiones políticas hubieran hecho imposible aprobar una Constitución democrática, la Declaración habría garantizado la permanencia de los Derechos Humanos y de sus más que importantes implicaciones

147 Poco podían pensar los colonos de Virginia en junio de 1776, cuando redactaron la primera Declaración de Derechos en la historia, que doce años después, una Constitución los federaría junto con 12 Estados más. A su vez, los constituyentes de Philadelphia de mayo de 1787, se discutían por sí su propuesta de texto traspasaba los límites de alguna ley –natural– superior a la que apelaban reiteradamente. Su fundamentación en los derechos naturales de las personas, libres e iguales para perseguir su felicidad, se asociaron rápidamente con aquellas Declaraciones que los estados habían ido aprobando durante los inicios de la contienda con Inglaterra y que sirvieron a los independentistas como argumento para legitimar su alzamiento. “En la medida en que el marco constitucional fue más claramente discernible, el enorme poder del gobierno nacional provocó que un pequeño grupos de delegados reclamaran garantías para las libertades personales. El 20 de agosto, Charles Pinkney entregaría al Comité constitucional una lista de proposiciones que formarían una *Bill of Rights*” (Rutland, 1983: 113).

148 Citado por González (1990: 186).

políticas¹⁴⁹. Por eso mismo, y aunque se discutieran y votaran por separado, la Declaración se acabó incluyendo como preámbulo a la Constitución de 1793. De hecho, el mismo Robespierre llegó a reclamar que si la Convención no estaba dispuesta a redactar una Declaración mejor que la de 1789, entonces que por lo menos se le incluyera el siguiente texto a modo preambular:

El pueblo francés [...] sabe que ya dispone de una declaración de derechos, lo sabe bien [...] El pueblo francés ya tienen los principios de la humanidad, estos principios serán de justicia consagrados dentro una declaración precedente que debe colocarse en el encabezamiento de la constitución si es que no queréis reemplazarla por otra mejor¹⁵⁰.

De nuevo, este tratamiento preambular se asemejaba bastante a la disposición que los conventuales americanos reservaron para la *Bill of Rights* de 1791 en su Constitución federal de 1787. Esta organización tenía su razón de ser, pues con ella se ordenaba jerárquicamente los principios políticos y normativos fundamentales de la República. Primero la Declaración de derechos con preceptos más abstractos, de contenido más reducido y más denso conceptualmente, y con una pretensión universalista. Después la Constitución, con un redactado más desarrollado, extenso y conciso, con contenidos y artículos operacionalizables para el caso concreto del país en cuestión. Dicha jerarquización no es en vano. Para la filosofía política de los revolucionarios, especialmente para la de Robespierre, el fin último de la sociedad no es otro que realizar los derechos naturales del hombre, pues.

[...] las leyes humanas que no se desprenden de las leyes eternas de la justicia y de la razón no son más que atentados de la ignorancia o del despotismo contra la humanidad [ya que] el olvido o el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de los crímenes y de las desgracias del mundo [...] (Robespierre, 2005: 199).

Ese cometido debía realizarse mediante el establecimiento y el ejercicio de unos dispositivos políticos adecuados para tal fin, a saber, las “instituciones plebeyas” de las que se refería antes

149 En 1793 no se discute ya salvo alguna voz aislada si los nuevos Derechos Humanos constituirán o no, un documento independiente. Su inserción en el bloque constitucional es un legado más de la experiencia política que los Convencionales recogen de la primera Revolución. Pero tal vez por eso, ya sin problemas de fondo, se matiza mejor la diferencia entre ambos documentos. Todos, aquí sin diferencias de grupos, contribuyen a separar ambos textos. El diputado girondino J. M. Rouzet dirá en la sesión del 17 de abril: «estamos ante dos opiniones: que nos ocupemos directamente de organizar el Gobierno o que entremos en una Declaración metafísica sobre la Declaración de derechos». Y subrayará: «la primera es la opinión de Buzot, la otra es la de Robespierre. Sí, Robespierre prefirió centrarse en la Declaración de Derechos. Para él era lo importante. Fijémonos en que el día 24, contrariamente por cierto a Saint Just que ese día presentó ambas cosas, Declaración de Derechos y Constitución, Robespierre solo presenta la primera. Y no fue una omisión: era su criterio repetidas veces expresado. «Nuestra Constitución supera a la de los Romanos, que no conocieron los Derechos humanos». Desde el punto de vista procedimental, uno y otro documento se expusieron separadamente ante la Convención en dos días separados. El 23 de junio fue el día por decirlo así de los Derechos Humanos. A ello se dedicaron de lleno. La lectura, en cambio, de la Constitución y su breve discusión y aprobación, tuvo lugar al día siguiente, 24. Mientras que la Constitución de 1793 nunca llegó a ponerse en práctica e históricamente se perdió en el olvido, los Derechos Humanos del 93 tendrían larga vida en la memoria de los herederos de la revolución.

150 Robespierre, (1910, IX: 437).

Robespierre. El medio para articular dichos dispositivos era la ciudadanía plena o la “libertad en sociedad” en palabras de Gauthier. Desde esta perspectiva, prosigue la historiadora, el derecho es la política; luego, todo lo que es político se traduce en derecho. Es aquí donde se funda la teoría del gobierno republicano democrático y, particularmente, de la supremacía en él del poder legislativo, el cual queda legitimado en la medida en que todos los ciudadanos dispongan de las mismas posibilidades de participar de la elaboración de las leyes. “Los robespierristas desarrollarán una teoría política humanista basada en los derechos del hombre. Al respecto no se debe olvidar que no por casualidad en la constitución termidoriana de 1795, se suprimió la declaración de los derechos del hombre” (Gauthier, 1990: 107).

2.2.4. Una revolución dentro de la Revolución: la democracia jacobina y el *menu peuple* de 1791 a 1793

Hemos visto en el apartado anterior sobre la propiedad, cómo la idea de la democracia jacobina implicaba una idea normativa fuerte: asegurar el derecho (natural) a la subsistencia, la libertad y la igualdad. Ello implicaba que el gobierno republicano debía ocuparse de posibilitar el libre desarrollo individual de cada uno, mediante la erradicación de las constricciones a las que los pobres y el *menu peuple* en general debían hacer frente y que les imponían la necesidad de depender de terceros para subsistir. Por eso dijimos que el programa de economía política del republicanismo –sobre todo, el de ascendencia más democrática– siempre legisló sobre los bienes y recursos materiales, esto es, sobre las formas de acceso, tenencia y explotación de las propiedades y la riqueza social¹⁵¹.

Pues por lo mismo que el proyecto de democracia robespierrista rechazaba la autonomía de la economía respecto el orden político y defendía su supeditación al mandato de la soberanía nacional –de aquí el término “economía política”–, también rechazaba la independencia del ejercicio de la política respecto de la ciudadanía. La historia de los siglos XVI y XVII había llevado al republicanismo de cuño democrático a identificar en el Estado como un cuerpo funcional asalariado y autónomo de la sociedad civil de un modo como no había conocido la polis griega (Domènech, 2008: 19-20). Por eso Robespierre, igual que Jefferson, siempre abogó por estructuras de estado lo menos burocratizadas y lo más reducidas posibles, puesto que “a medida que los funcionarios sustituyen al pueblo, hay menos democracia” (Labica, 2005: 24)¹⁵².

Como veremos con mayor detalle un poco más adelante, ocurre lo mismo con los representantes y las distintas ramas del poder político; como más alejados y más independientes sean del pueblo soberano, más tiende el gobierno a convertirse en una tiranía, esto es, “cuando este poder político

151 Vale la pena recordar cómo Robespierre entendía la propiedad en su propuesta de Constitución y que ya vimos anteriormente: “La propiedad es el derecho que tiene cada ciudadano de disfrutar y disponer de la porción de bienes que le está garantizada por la ley” (art. VI). “El derecho de propiedad está limitado, como todos los demás, por la obligación de respetar los derechos de los demás” (art. VII). “No puede acarrear perjuicio ni contra la seguridad, ni contra la libertad, ni contra la existencia, ni contra la propiedad de nuestros semejantes” (art. VIII) (Robespierre, 2005: 199-200).

152 Su compañero Marat, también se refería a ello. “Para continuar siendo libre”, defendía, “es preciso estar siempre en guardia contra los que gobiernan”. Citado por Labica (2005: 28).

asume un poder discrecional de naturaleza administrativa sobre los ciudadanos” (Fox-Decent y Criddle, 2009: 314). Por eso el sistema parlamentario fue valorado siempre con mucha cautela por parte del pensamiento republicano más democrático, puesto que siempre existía el peligro que los representantes se hicieran con la voluntad general. Interviniendo en el Club de los Jacobinos, Robespierre construye los términos en que discurrirá a partir de entonces la crítica al sistema de la representación parlamentaria, contraponiendo la voluntad particular de los representantes a la voluntad general del pueblo. “La fuente de todos nuestros males es la independencia absoluta en la que los representantes se han situado ellos mismos frente a la Nación sin haber consultado a ésta. Han reconocido la soberanía de la nación para, a continuación, liquidarla. No eran sino los mandatarios del pueblo y se han hecho, sin embargo, soberanos. Esto es, déspotas. Pues el despotismo no es sino la usurpación del poder soberano” (Robespierre, 1910-1967, IV: 318)¹⁵³.

Más allá de los mecanismos de representatividad y de los peligros que el mismo guarda, vimos hasta aquí que el de Arras entendía la democracia como aquel régimen político que pretendía la igualdad sustantiva –la “igualdad en sociedad”, al decir de Gauthier– para todos los ciudadanos. De este modo, puesto que “jamás los males de la sociedad vienen del pueblo, sino del gobierno [...], el primer objetivo de toda constitución ha de ser defender la libertad pública e individual contra el gobierno mismo” (Robespierre, 2005: 206), la democracia tenía que ser el sistema político en el que el *menu peuple*, constituido ahora como movimiento político y como voluntad general, organizara la estructura y el funcionamiento del mismo poder político, y con él, dispusiera las condiciones socio-materiales que posibilitaran el ejercicio real y efectivo de la igual “libertad pública”. Volveremos sobre la propuesta de Robespierre (y la de Jefferson) de un diseño de estructura política estatal minimizada al final de este apartado. Por ahora, veamos cuál fue la evolución del discurso y de la pelea política que tuvo lugar entre finales de 1791 y 1794 por la redefinición de los derechos del hombre y por los principios constitucionales y de su encuadre en la teoría de la democracia jacobina.

2.2.4.1. La autonomía de la ética o la filosofía de los derechos humanos. La Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano y el programa jacobino-robepierrista

La discusión acerca de la naturaleza y la centralidad de los derechos humanos en la Revolución se agudizó tras el asalto a las Tullerías y el consecuente derrocamiento de la monarquía el 10

153 Como veremos más adelante, no es que Robespierre o los jacobinos estuvieran en contra de un sistema representativo. La cuestión era más bien que la representación (la delegación fiduciaria de la soberanía) se entendía como un “mecanismo necesario” para ejecutar la voluntad general. La cuestión no era, pues, si se aceptaba la representación o no, sino más bien qué mecanismo de control debían incorporarse para que los representantes no se “independizaran”. Por todo ello, subrayará Robespierre, “el objeto esencial del gobierno representativo debe ser asegurar la pureza de las elecciones y la incorruptibilidad de los representantes; todo obstáculo a la pureza de las elecciones es malo, y todo aquello que las preserve de la corrupción es bueno. El poder ejecutivo dispone de diversos medios para corromper a los representantes. La preocupación de los representantes sabedores de su posible no reelección serán los intereses de su Departamento [...] ello asegura la moralización de las elecciones, previniéndolas contra la mentira y la demagogia”. Citado por Máiz (1990: 70).

de agosto de 1792. La aprobación de la libertad ilimitada de comercio y la Ley marcial del 8 de diciembre de ese mismo año, no harían más que espolear ese debate que se convertiría en la cuestión fundamental durante ese periodo. Como en el caso norteamericano, la transcendencia de los derechos humanos se debía al modo en cómo se suponía que estos debían afectar a la construcción político-institucional de la nueva República. Por eso la filosofía de los derechos humanos, y particularmente su acomodo en la forma y el funcionamiento del gobierno republicano, es un hecho determinante para el estudio de la democracia jacobina.

Cuando cristalizó más encendidamente ese debate fue durante la discusión entorno la nueva Constitución de 1793, en medio de un escenario político de crispación y tensión creciente. Como bien relata Jules Michelet (1847-1853, I: 38 y ss.), en la práctica política se daba una fuerte duplicidad entre la Asamblea Legislativa y los poderes reales de las distintas comunas, sobre todo la de París, que persistiría hasta finales de 1792 (). De todos modos, entre el 26 de agosto y el 20 de septiembre de 1792 se consiguieron celebrar elecciones para escoger a la Convención nacional. El 21 se abolió la monarquía y se proclamó la República. De este modo, el 22 de septiembre se convertiría en el primer día del año I del nuevo calendario republicano.

Como recuerdan Castells y Tafalla (2011: 104), la denominación de la Convención que tomó la nueva Asamblea seguía la terminología de los revolucionarios americanos, pero encerraba un doble significado, primero, el de referenciar una concepción ampliada de la soberanía nacional por la cual los representantes ostentaban el poder legislativo y el ejecutivo¹⁵⁴. En segundo lugar, ese nombre también hacía referencia a que aquella era una asamblea constituyente cuya tarea era erigir una nueva Constitución para sustituir la monárquica de 1791. La Convención actuará como un gobierno provisional y de excepción sin una clara separación de poderes hasta su disolución, en octubre de 1795, cuando es substituida por el Directorio.

De todos modos, en su corta vida fue muy permeable a los cambios en la correlación de fuerzas políticas y sociales. En sus inicios, mostraba una fuerte influencia de las sociedades políticas, particularmente de la jacobina a la que pertenecían 205 diputados, de los que 30 que ya habrían servido en la Constituyente, 102 en la Legislativa y 73 nuevos elegidos para la Convención. Esta era la distribución hasta septiembre de 1792, que a partir de octubre vive la escisión entre 38 diputados adscritos a la Gironda, los 129 de la Montaña, y los 38 restantes en diferentes facciones divididas. En efecto, recuerdan nuestros autores (*Ibid.*: 106), no se puede identificar a los jacobinos con la Montaña de un modo directo, puesto que muchos de sus miembros militaron en otras filas, la llamada Llanura.

Independientemente de su composición interna, el 29 de septiembre de 1792, una de las primeras medidas de la nueva Convención fue poner en marcha una comisión constitucional. El

154 Es importante notar que los jacobinos partían ante todo de un sujeto concreto, el *pueblo*, contrapuesto al abstracto concepto de *nación* tal como aparecía recogido en la Constitución girondina de 1791. Como nota Ramón Máiz (1990: 69), la idea de la “voluntad del pueblo” y de la “soberanía popular” se contraponen a la “voluntad” y “soberanía nacional” en la Constitución girondina de 1791. El jacobinismo introducía así un elemento decisivo: la unidad del pueblo se construiría éticamente alrededor de la idea de la ciudadanía y de la vida buena –la felicidad– como criterios supremos de la revolución, marginando el derecho formal. Como hemos visto, este hecho es fundamental, pues supone una innovadora recuperación de los principios del iusnaturalismo clásico.

11 de octubre ya se conocen los nombres que la integrarán: Brissot, Petio, Vergiaud, Gensonné, Barère de Vienzac, Sieyès, Danton, Condorcet y, por último el mismo Thomas Paine. Después de algunas escaramuzas políticas para conseguir la presidencia del comité, esta queda encargada a Condorcet que imprimirá un profundo carácter proto-liberal a la propuesta del comité. Como es sabido, Robespierre no será escogido para formar parte del mismo, la discusión del cual se convertirá en el máximo motivo de conflicto político a partir de entonces.

A principios de agosto de 1792, los municipios habían empezado a actuar contra la libertad ilimitada de comercio y comenzaban a implementar políticas para garantizar el abastecimiento de los productos básicos. La nueva Convención debatirá entonces sobre la situación, y pocos días después, el 8 de diciembre, acabará aprobando las nuevas resoluciones de la libertad del comercio de grano (art. IV), la *Ley Marcial* (art. V) y la pena de muerte para aquellos que se opongan a dichas medidas (art. VII). Un aluvión de peticiones populares se encargaría de exigir el fin de dichas medidas, la paralización de las políticas represivas y la aplicación de una reforma agraria. De este modo, el proceso para aprobar la nueva Constitución se iba dilatando.

A esta dinámica hay que sumar también el proceso del Rey y su correspondiente debate en la Convención –del 7 de noviembre de 1792 al 21 de enero de 1793–, la declaración de guerra a Inglaterra y a Holanda del 1 de febrero de 1793, así como una fuerte crisis económica y social. Aun así, Condorcet consigue entregar su propuesta de texto constitucional el 15 de febrero. Ante la Convención, su oratoria pierde fuelle y el debate debe aplazarse hasta al día siguiente. Durante el mismo, la presión popular en las calles es acuciante, y la figura de Condorcet, antaño valorado y estimado, pierde buena parte de su potencial y legitimidad política ante el pueblo. El 18 de marzo, sólo un mes más tarde de que defendiera su propuesta constitucional, la Convención aprueba la pena de muerte para todo aquél “que proponga una ley agraria o cualquier otra de carácter subversivo de las propiedades territoriales, comerciales o industriales”. De este modo “la cuestión económica y social se convertía en tabú en la nueva República” (Gauthier, 1992: 98)¹⁵⁵.

Finalmente, la lectura del texto de Condorcet se reemprende el 18 de febrero, momento en que el jacobino François Anthonie insta a sus compañeros del Club de los Jacobinos a presentar un texto alternativo para el cual se crea una comisión integrada por Jeanbon Saint-André, Robert Tourion, Bentabole, Billaud-Varenne, el mismo François Anthonie, Robespierre y su amigo Saint-Just. La comisión logra que la aprobación de la propuesta de Condorcet se posponga dos meses más. No es hasta el 15 de abril de 1793 que se fija un calendario para debatir la propuesta de Robespierre, así como el resto de enmiendas y textos alternativos que se propongan.

A pesar de las contundentes intervenciones de Robespierre y la presión popular en las calles, el 29 de mayo la Convención acabará sancionando un texto sin preámbulo para los Derechos del Hombre, y sin alusión alguna a los derechos naturales. Se rompía así con la tradición política

155 El concepto de ley o la reforma agraria abarcaba entonces un amplio conjunto de formas de control, apropiación y apropiación de los mercados que el movimiento popular ya practicaba y siempre había exigido para asegurar su propia subsistencia. “Las clases populares del campo no sólo reclamaban la igualdad fiscal y la reducción de impuestos, sino también la supresión del diezmo, los derechos señoriales y la autoridad señorial”. Eso implicaba que cualquier reforma agraria debía “proteger el derecho de uso colectivo, el derecho a regular los mercados de granos, e instituir controles para frenar la expansión capitalista” (Lefebvre, 2005: 103).

lockeana de 1789 que los jacobinos siempre habían hecho suya y que forzaba la subordinación del ejercicio de todos los poderes a la observancia del derecho natural. Robespierre intervendrá en la Convención para denunciar lo que considera un atropello del mismo espíritu de 1789. Tal como observa Florence Gauthier, la expresión “derechos naturales del hombre y del ciudadano” será substituida por la expresión “derechos del hombre en sociedad”. Una alteración léxica menor que encierra cambios sustantivos de gran envergadura, pues ahora ya no es la naturaleza, sino la sociedad política o el orden civil, el que confiere los derechos a los ciudadanos. La ley, en otras palabras, “expresa la autonomía de la política por encima de la ética” (Gauthier, 1992: 100). Ese abandono o esa rotura de la filosofía iusnaturalista fue también percibida al otro lado del Atlántico por un perspicaz Madison quien, en 1793, sentencia que los enemigos de Francia revolucionaria eran “los enemigos de la naturaleza humana”¹⁵⁶.

Una vez suprimida toda mención al derecho natural, se desvanece la ética de la humanidad, esto es, los derechos humanos de ese humanismo revolucionario inherente a la sociedad política que debe hacer cumplir los derechos naturales de sus mandatarios. La propiedad privada exclusiva y excluyente del artículo XVII, así como la libertad económica ilimitada del artículo XVIII, suprimen cualquier referencia a la ética de los derechos naturales al consagrarse únicamente al interés particular de los propietarios, especuladores y grandes comerciantes. La propuesta constitucional de Condorcet recogía los intereses particulares proto-liberales de los girondinos y propietarios, y no de todos y cada uno de los seres humanos. Será el acceso a la propiedad la seña de identidad de aquellos que conformarán la asociación política y civil. El nuevo texto reafirma así una ruptura irreconciliable con los fundamentos revolucionarios de 1789. Para nuestra autora, el 29 de mayo de 1793 representa una fecha clave puesto que escenifica la primera ruptura con la filosofía de la revolución y con los principios de 1789 (*Ibid.*).

El 22 de mayo la Gironda llega a reclamar a la Asamblea Legislativa la disolución de la Comuna de París y del Club de los Jacobinos. Eso enciende todavía más los ánimos en la antesala de las jornadas revolucionarias del 30 de mayo al 2 de junio de 1793 que acabarán con la expulsión de la Asamblea de 22 diputados de la Gironda y, el día 8, con la detención del ciudadano Condorcet. Una vez en mayoría en la Convención, la Montaña profundiza la legislación revolucionaria, entre otras cosas, aboliendo la *Ley Marcial* y la *Ley Chapelier* el 23 de junio. El debate constitucional se acelera aunque, en realidad, ya había empezado desde que Robespierre interviniera enérgicamente con su famoso discurso del 24 de abril de 1793 exponiendo su proyecto de Declaración. En él básicamente reclama tres grandes modificaciones al texto que Condorcet había propuesto inicialmente, y que entroncan directamente con “su noción de democracia que funciona dentro un triángulo constituido por la soberanía popular, la representación y la libertad” (Bosc, 2013b: 5).

La primera tiene que ver con los derechos de propiedad y su férrea defensa de los derechos humanos. “Habéis multiplicado los artículos para asegurarle la mayor libertad al ejercicio de la propiedad”, criticaba, “pero no habéis pronunciado una sola palabra para establecer su carácter legítimo” (Robespierre, 2005: 197). Por eso espetó a los diputados de la Gironda: “vuestra declaración parece hecha, no para los hombres, sino para los ricos, para los acaparadores, para

156 Madison a George Nicholas, 15 de Marzo de 1793. Citado por Klaitz y Haltzel (1994: 32).

los agiotistas y para los tiranos” (Robespierre, 2005: 197). Acto seguido expone su propuesta de modificación de los derechos de propiedad en base a cuatro nuevos artículos que deberían substituir el artículo XVIII de Condorcet: la garantía de la propiedad por ley (art. I); su limitación por los derechos de los otros (art. II y III); y la proscripción de toda aquella actividad que violase esos principios, como un acto “ilícito e inmoral” (art. IV).

Su propuesta también viene a modificar un segundo gran aspecto del marco institucional y político: la política fiscal. Condorcet preveía obligaciones tributarias para todos los habitantes del país, mientras que Robespierre reclamaba que los ciudadanos más pobres quedaran excluidos de tal obligación. Su artículo dice así:

Los ciudadanos cuyas rentas no excedan lo que es necesario para su subsistencia deben ser dispensados de contribuir a los gastos públicos, los demás deben soportarlos progresivamente según la extensión de su fortuna.

El tercer gran ámbito de discordia para Robespierre fue la desaparición de cualquier referencia para con los “deberes de fraternidad”, esto es, la “eterna alianza de los pueblos contra los tiranos” (Robespierre, 2005: 198). Su propuesta se resume en cuatro nuevos artículos: “los hombres de todos los países son hermanos” (art. I); declarar “enemigo del pueblo” a todo aquél que oprima una nación (art. II); la obligación de perseguir como “asesinos, bandidos y rebeldes” a aquellos que hacen la guerra contra un pueblo (art. III); y –siguiendo con la teoría contractualista fiduciaria antes expuesta–, declarar los “reyes, los aristócratas, los tiranos” como “esclavos que se han rebelado contra el soberano de la tierra, que es el género humano, y contra el legislador del universo, que es la naturaleza” (*Ibid.*).

Robespierre es consciente de la envergadura de su propuesta por lo que acaba pidiendo a la Convención que la valore en conjunto como un texto alternativo, y no los 37 artículos por separado (Máiz, 1990). Mientras tanto, los hechos revolucionarios no se detienen y vuelven a retrasar todo el proceso de discusión y ratificación. La Asamblea, ahora con una clara hegemonía de la Montaña, aprueba crear el Comité de Salud Pública (con Saint-Just, Couthon, Herault, Ramel y Mathieu) y el Comité de Seguridad Nacional el 6 de abril, mientras entretanto se desatan contra-ofensivas y reacciones de la Vendée en las provincias. Es en ese contexto de excepción en que finalmente se acaba aprobando la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano el 23 de junio y que finalmente quedará incluida como introducción a la Constitución jacobina aprobada al día siguiente y ratificada en referéndum entre julio y agosto. Sin embargo, ese texto nunca llegará a aplicarse. El diputado Bertrand Barère, inicialmente jacobino y luego conspirador en la reacción termidoriana, expresaba el sentimiento de esos días. “Hasta ahora no habíamos llevado a cabo más que la Revolución de la Libertad, ahora hemos logrado la Revolución de la Igualdad”. Y añadía: “puesto que hemos hecho hallazgos nuevos en los Derechos del Hombre, es preciso que los consignemos en una nueva Declaración”¹⁵⁷.

El texto de Declaración que se acabará aprobando debe entenderse no como la rotura, sino como la continuación del de 1789. El texto volvía a embragar con la filosofía del derecho natural,

157 Citado por González (1990: 177).

esto es, con la subordinación de la política a la ética del derecho natural. 1789 marcaba el punto de partida para 1793. De todos modos, el texto que se acabará aprobando no fue exactamente el mismo propuesto por Robespierre, aunque mantuvo su preámbulo que había desaparecido en la propuesta de Condorcet. En él se decía:

El pueblo francés, convencido de que el olvido y el desprecio de los derechos naturales del hombre son las únicas causas de las desgracias del mundo, ha resuelto exponer en una declaración solemne estos derechos sagrados e inalienables, a fin de que todos los ciudadanos, pudiendo comparar en todo momento los actos del Gobierno con la finalidad de toda institución social, no se dejen jamás oprimir ni envilecer por la tiranía; a fin de que el pueblo tenga siempre ante sus ojos las bases de su libertad y su felicidad, el magistrado la regla de sus deberes, el legislador el objeto de su misión.

Repárese en los sutiles cambios respecto del texto de 1789 que no deben pasar desapercibidos. En 1793 el sujeto “el pueblo francés”, substituye a los “representantes del pueblo francés” de 1789. Modificación importante dado que, en 1793, quienes instituyen el pacto civil por excelencia –la Constitución– no son los representantes, sino los mismos ciudadanos, el pueblo como el único soberano. Sus representantes no son más que sus comisarios y por ello no están facultados para sancionar un acuerdo de esa índole. Encontramos aquí fuertes resonancias al razonamiento jeffersoniano cuando el americano exigía la creación de una Convención escogida *ad hoc* para la redacción de la Constitución de Virginia. De modo parecido a la filosofía lockeana recogida en el preámbulo de la Declaración de Independencia de 1776, Robespierre añade la referencia a la necesaria “oposición a la tiranía” que el texto de Condorcet tampoco recogía. Más allá de estas diferencias, la importancia del preámbulo como conjunto no debe pasar por alto al observador si atendemos a la transcendencia que el mismo Robespierre le imputaba al mismo. “Su simple lectura”, defendía “basta para animar a los amigos del pueblo y causar desesperación en los enemigos. Europa no tendrá más remedio que admirar el más bello monumento a la razón humana”¹⁵⁸.

Más allá del preámbulo, los viejos seis primeros artículos que consagran los derechos básicos se convertirán en los nueve primeros del texto de 1793 que, además, rescatan la referencia a los “derechos naturales, inalienables y sagrados” a los que nos referimos hace sólo una líneas. Por eso el primer artículo declara que “El fin de la sociedad es la felicidad común”, y que el gobierno “se instituye para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles”. También se mantienen expresados de un modo muy parecido los derechos penales que antes se hallaban en los artículos VII, VIII y IX de 1789, y en 1793 ocuparon los artículos del X al XVI.

Pero volvamos a los artículos iniciales, pues es el segundo el que define exactamente cuáles son los derechos naturales: “la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad”. Tal como vimos en el apartado sobre la propiedad, la propuesta de Robespierre difería sensiblemente en ello. En su propuesta de Declaración, el artículo VI definía la propiedad no como un derecho natural, sino como “el derecho que tiene cada ciudadano de gozar y de disponer de la porción de bienes que se le garantiza por ley”. Sin embargo, a pesar de se mantuviera esta definición iusnatural de

158 *Ibid.*: 180.

la propiedad, el de Arras consigue forzar un artículo nuevo que es clave aquí. En el texto de 1789 se decía que “La propiedad, es un derecho inviolable y sagrado, del cual nadie puede ser privado, si no es que la necesidad pública, legalmente constituida, lo exige y bajo la condición de una justa y adecuada indemnización” (art. XVII). En el nuevo artículo XIX del texto de 1793 el matiz es importante: “A nadie puede privarse de la menor porción de su propiedad sin su consentimiento, a no ser que la necesidad pública...”. Repárese en ello: en 1793 ya no existe la locución de un “derecho inviolable y sagrado” y se añade “la menor porción de su propiedad...”.

Robespierre también forzará la adopción de tres nuevos artículos que vienen a perfilar los límites de dicha propiedad: “El derecho de propiedad es el que pertenece a todo ciudadano para gozar y disponer libremente de sus bienes, rentas, industria y frutos de su trabajo” (art. XVI), mientras que “para favorecer la industria de los ciudadanos, no puede prohibirse ningún género de trabajo, cultivo o comercio” (art. XVII). Nótese que Robespierre enfatiza los “frutos de su trabajo” y no sólo el genérico “frutos de la propiedad”. Una vez más, la defensa de esa fuente de renta –el trabajo– y su superioridad respecto otras formas de beneficio es ilustrativo del carácter republicano, que con Aristóteles y Cicerón, conectan a Robespierre con la filosofía política y moral clásica. Los frutos del trabajo, añade, no pueden ser “prohibidos”.

El tercer artículo añadido, el XVIII, es aquí el más destacado: “Todo hombre puede comprometer sus servicios y su tiempo, pero no venderse ni ser vendido; su persona no es una propiedad transmisible. La Ley no reconoce domesticidad: sólo puede haber compromisos de ciudadanos y de reconocimientos entre el hombre que trabaja y el que le ocupa”. Se constata aquí la clara adopción de los principios iusnaturalistas salamantinos y lockeanos, así como los preceptos fundamentales sobre la libertad y la propiedad de tipo republicano. Por eso, estos tres nuevos derechos deben interpretarse, no como la antesala de los “derechos burgueses” del trabajo, la propiedad o la prohibición del trabajo esclavo, ni acaso como una suerte de justificación de la emergente economía proto-liberal, sino más bien como un blindaje a las prácticas represivas –estas sí, proto-liberales– de la *Ley Chapelier* que prohibía cualquier tipo de asociación, agrupación o sindicación profesional, gremial u obrera¹⁵⁹.

Aun así, el núcleo de su teoría sobre la propiedad no se vio reflejado en el nuevo texto del mismo modo cómo habría querido. De hecho, “la versión liberal economicista aparece más nítidamente en la Declaración de 1793 que en la de 1789” (Gauthier, 1992: 104). Tampoco su propuesta de eximir a los más pobres de sus obligaciones tributarias acabó incluyéndose en el redactado final. Por el contrario, sí se incluían los nuevos artículos XXI y XXII que recogían los deberes del gobierno y de la sociedad: el derecho a la subsistencia, a la existencia y a la instrucción pública y de asistencia social, que pasaba de ser “una deuda sagrada de la sociedad”, la cual, además, debía “garantizar la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, bien procurándoles un trabajo, bien asegurando los medios de existir a los que estén imposibilitados de trabajar” (art. XXI).

159 Robespierre trataba de hacer ver la contradicción de esas políticas. En su discurso sobre la Constitución de 1793 decía: ¿Hay que sorprenderse si tantos comerciantes estúpidos, si tantos burgueses egoístas guardan aún hacia los artesanos ese desdén insolente que los nobles prodigaban a los propios burgueses y a los comerciantes? (Robespierre, 2005: 207).

Siguiendo con la huella del iusnaturalismo, la Declaración final también recoge en el artículo VI su idea de libertad al definirla como la “libertad en la reciprocidad” del derecho que, en efecto, es la igualdad sustantiva republicana:

La libertad es el poder que es propio del hombre de ejercer, a su libre arbitrio todas sus facultades. Ella tiene la justicia como norma, los derechos del otro como límites, y la ley como salvaguarda. Su límite moral está en esta máxima: no hagas a otro lo que no quieres que se te haga.

De hecho, estos tres conceptos –justicia, derecho y ley– conformaron el marco conceptual de “todas sus intervenciones en la Constituyente”, las cuales “no tuvieron otra finalidad que afirmarlos y proponer su constante extensión, la de la democracia” (Labica, 2005: 37). Una vez consagrada la defensa de la libertad republicana, los nuevos artículos IX y los del XXIII al XXXII, se ocupan de definir y defender la soberanía popular y la ciudadanía universal, así como los medios para garantizar la participación en la elaboración de las leyes y el control de los representantes políticos.

“La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de aquellos que gobiernan” (art. IX); “la garantía social consiste en la acción de todos para asegurar a cada uno el goce y conservación de sus derechos. Esta garantía se apoya en la soberanía nacional” (art. XXIII); “Dicha garantía no puede existir si los límites de las funciones públicas no están determinados claramente en la ley y si no está determinada la responsabilidad de todos los funcionarios” (art. XXIV); “la soberanía reside en el pueblo: es una, indivisible, imprescriptible e inalienable” (art. XXV); y por eso, “Ninguna porción del pueblo puede ejercer el poder del pueblo entero...” (art. XXVI); “Que los hombres libres condenen a muerte a cualquier individuo que usurpe la soberanía” (art. XXVII); “Un pueblo siempre tiene el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución”, y añadía en una clara referencia jeffersoniana, “No puede una generación sujetar a sus leyes a las generaciones futuras” (art. XXVIII); “cada ciudadano tiene el mismo derecho para concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios o agentes” (art. XXIX); “las funciones públicas son esencialmente temporales: no pueden considerarse como distinciones ni como recompensas, sino como deberes (art. XXX); “Los delitos de los mandatarios públicos y sus agentes jamás deben quedar impunes. Nadie tiene derecho de suponerse más inviolable que otro ciudadano” (art. XXXI).

Los artículos del XXXII al XXXV son particularmente interesantes ya que resumen el derecho a petición y a insurrección. “El derecho a presentar solicitudes a los depositarios de la autoridad pública en ningún caso puede prohibirse, suspenderse o limitarse” (art. XXXII); “la resistencia a la opresión es la consecuencia de los derechos del hombre” (art. XXXIII); “Para que haya opresión contra el cuerpo social basta que uno solo de sus miembros sea oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el oprimido es el cuerpo social” (art. XXXIV). Es cierto, pero, que este bloque de artículos, deja fuera su famoso principio de que “los reyes, los aristócratas, los tiranos son esclavos alzados en rebeldía contra el soberano de la tierra”, pero por otro lado, incluye el principio lockeano de que “Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es para éste y para cada porción, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes” (art. XXXV).

La Declaración de los derechos de 1789 recoge tres siglos de experiencias y reflexiones alrededor del derecho natural y su universalidad (Gauthier, 1992; Tafalla, 2012; Belissa, Bosc y Gauthier, 2009). Los revolucionarios franceses, particularmente los jacobinos, y dentro de ellos la minoría de jacobinos robespierristas, defenderán siempre la filosofía del derecho natural y la materializarán en la moderna concepción de la “economía política popular” que hemos visto en el apartado primero de esta investigación. Esta filosofía quedaba así necesariamente enfrentada con las prácticas del colonialismo, el exterminio de población indígenas, la esclavitud, las guerras de religión, el despotismo y la tiranía de los Estados, la expropiación de los pequeños productores y el cercamiento de las tierras comunales, etc. Con los nuevos Derecho del Hombre, la Revolución (y en ella la concepción de la democracia jacobina) trató de suprimir el despotismo de los gobiernos que se fundaba en una teoría del poder político sin restricciones más allá de las morales, esto es, que excluía los derechos y la ética asociada a la tradición iusnaturalista emancipadora. El hecho de que Robespierre defendiera la vigencia del derecho natural, no debe entenderse como un dogmatismo doctrinario, sino más bien como la defensa del derecho vinculado a la persona que para él era prioritario a cualquier otro derecho o institución civil, incluso las de carácter revolucionario si es que éstas se llegaban a corromper.

Como ya hemos visto, la Revolución francesa enlazaba de este modo con la tradición inaugurada por las revoluciones holandesa, inglesa y americana. La Declaración de 1793 se apoyaba en el principio lockeano del poder legislativo entendido como poder supremo, como la expresión más alta de la conciencia social y la voluntad popular. Y es en este sentido que debemos entender la siguiente confesión del *incorruptible*.

Confieso que no he visto nunca esta declaración de los derechos como una vana teoría, sino más bien como unas *máximas de justicia universales, inalterables, imprescriptibles, hechas para ser aplicadas en todos los pueblos* [...] penetrado de estas ideas, pensé que todos los decretos de la Asamblea nacional, que todas mis opiniones por lo menos, no debían ser más que las consecuencias de *este doble principio*, al que se puede reducir la declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, *la igualdad de los derechos y la soberanía de la nación*. He creído que la igualdad de los derechos debía extenderse a todos los ciudadanos. He creído que *la nación contiene también a la clase laboriosa, y a todos sin distinción de fortunas*¹⁶⁰.

En la Declaración finalmente aprobada, existen dos artículos –el I y el XXVII– que llaman la atención. El primero es el referente a la “felicidad común”, el segundo, a la pena capital sobre la “tiranía que usurpe la soberanía”. No volveremos sobre ellos, pero es interesante rescatar en ambos artículos el empleo de dos recurrentes vocablos: felicidad (*bonheur*) y tiranía (*tyrannie*). Ambas palabras son de uso común en el lenguaje clásico, pero cobran especial importancia durante los acontecimientos revolucionarios de mayo y junio de 1793. De un modo general, puede constatarse que la *bonheur* suele emplearse en dos sentidos muy relacionados. El primero tiene que ver con el cultivo de las virtudes y el disfrute de los placeres de la vida humana. De esta acepción, se desprende que la voluntad general genera y delimita por igual la virtud y la *bonheur*. Evidente, el 5 de febrero de 1794 Robespierre dejó dicho que “en el sistema de la Revolución

160 Citado por Labica (2005: 33). Cursivas añadidas.

francesa, lo que es inmoral es impolítico, lo que es corruptor es contrarrevolucionario”. Su antídoto es “la virtud como fuerza moral, como coraje, como la firme disposición a hacer el bien y huir del mal” (Labica, 2005: 26). Para Robespierre, la virtud representa la síntesis de todo el proyecto Revolucionario y, particularmente, del proyecto de la Declaración y de la Constitución.

No obstante, existe un segundo significado del término *bonheur* que es el que más interesa aquí, puesto que está relacionado con la idea de la igualdad. Según la lógica conceptual enraizada en la filosofía del derecho natural, no pude hallarse felicidad donde esta no sea una condición compartida por todos y por igual. En una fecha tan temprana como 1784, Robespierre señala de modo ilustrativo que “la virtud produce la felicidad, igual como el sol produce la luz, en tanto que la infelicidad [*malheur*] sale del crimen, como el insecto nace del seno de la corrupción” (Robespierre, 1910, I: 31). En el mundo antiguo, la *bonheur* se entendía como una condición de la que disfrutaban los iguales, y sólo ellos, es decir, los que “son iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada” (Aristóteles, *Pol.*, 1295b).

Por eso mismo, el pensamiento republicano clásico de ascendencia más democrática siempre tendió a vincular el disfrute de esta *bonheur* con el régimen aristocrático o monárquico, puesto que dicha cualidad sólo se podía conseguir a expensas de la exclusión, el bienestar, el sometimiento de la mayoría. Al contrario, para el republicanismo plebeyo moderno de los revolucionarios jacobinos, su *bonheur* no podía entenderse si no era como una condición común de todos, del pueblo entero. En este sentido debe entenderse que “es en la virtud y en la soberanía del pueblo que debe buscarse la protección contra los vicios y el despotismo del gobierno”¹⁶¹. En otras palabras, la felicidad está estrechamente vinculada con la idea de la igualdad, puesto que es la buena legislación la que debe disponer para todos y por igual las condiciones para el despliegue de esa *bonheur*.

El segundo término aparecido repetidamente en la Declaración, así como en la obra de Robespierre y de la mayoría de revolucionarios, fue el de la tiranía. Vinculado inicialmente con la figura del rey Luis XVI, el término establecía una relación directa entre la monarquía absoluta y la práctica por antonomasia de la tiranía. Sin embargo, durante el proceso de enjuiciamiento del rey entre noviembre de 1792 y enero de 1793 y, particularmente después de su ejecución, el vocablo se populariza para designar el gobierno republicano de la Gironda y su política de “economía política tiránica”, tal como la describió Rousseau¹⁶². De este modo, una vez abolido el régimen de monarquía absoluta, la sombra de la tiranía seguía planeando sobre un gobierno republicano que, mediante las leyes del sufragio censitario, la *ley Marcial*, la *Chapelier* y la política de la libertad ilimitada de comercio, seguía sometiendo “despóticamente” al conjunto del *menu peuple*. A esta situación de “tiranía sin tirano” se refería ilustrativamente el *amigo del pueblo*, el jacobino Marat, el 25 de septiembre de 1793, al afirmar que “Creo que soy el primer escritor político y puede que el único en Francia después de la Revolución que ha propuesto un tribunal militar, un dictador, un triunvirato como único medio posible para aplastar a los conspiradores y a los tiranos”¹⁶³.

161 Citado por Cobban (1948: 31).

162 Véase: p. 101, nota 94.

163 Citado por Soboul (1975: 274).

Junto a Marat y Saint-Just, será Robespierre quien más sistemáticamente incorporaría la expresión en su propuesta de Declaración de Derechos de 1793, así como en la mayoría de sus discursos. Unos meses antes, el 3 de abril de 1793, Robespierre hacía un llamado a la insurrección general e insistía en la necesidad de avanzar hacia la consecución de los principios revolucionarios. “Es necesario levantar un ejército revolucionario” y que esté compuesto “por los patriotas, por los sans-culottes. [...] Hay que expulsar inflexiblemente de nuestras secciones a todos aquellos que se han señalado por su moderantismo. [...] Ha llegado el momento de transigir con los déspotas o morir por la libertad. Yo he dicho, que todos los ciudadanos me imiten. *Que todo París se arme*, que las secciones y el pueblo velen, que la *Convención se declare pueblo*”¹⁶⁴.

De hecho, las distintas manos por las que pasó la versión definitiva del texto, incorporaron consciente o inconscientemente el término “tiranía” y “tirano” en su articulado. Es por ello que la expresión se mantendrá, además de en el preámbulo, en el artículo XI, el XIV, en el XXVI de un modo indirecto, y en el XXVII donde se zanja la cuestión de la tiranía de un modo expeditivo: la ejecución de aquél que pretenda usurpar la soberanía. Repárese aquí con la importancia de la cuestión. La Declaración de 1793 fue la primera carta magna en la historia que se atrevió a defender el tiranicidio sobre la base filosófica de los derechos humanos y naturales. Nunca más una ley fundamental se ha atrevido a volverla a incorporar.

La nueva Declaración fue fruto de la filosofía y el discurso general que seguían las distintas tendencias dentro de la Convención. Por su contenido y por su expresión moderna, los nuevos derechos que allí se declaran, como el derecho a la subsistencia, a la asistencia social, al trabajo y a la instrucción pública, o el fundamental derecho a insurrección, pasarán a formar parte del todo ulterior programa político democrático. Por todo ello, a partir de 1793 ya nadie discutirá la independencia o la autonomía de los Derechos humanos y la necesidad de su inclusión en la carta magna, ya fuera como preámbulo, fundido en su articulado o como base de inspiración de la misma. De hecho, su inclusión en el código constitucional francés es una aportación importante legada por la experiencia revolucionaria de 1789. Por eso dijimos que la Declaración y la Constitución de 1793 son dos textos inextricablemente unidos el uno con otro, sin los cuales es imposible tratar de entender el carácter y el alcance de la democracia jacobina. Analicemos ahora este segundo texto para completar nuestro análisis sobre la democracia defendida por Robespierre.

2.2.4.2. “Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía”. El constitucionalismo democrático jacobino

El redactado de la nueva Constitución deja claro cuál es su pretensión democratizadora. Mientras el artículo VII estipula que “el pueblo soberano es la universalidad de los ciudadanos franceses”, el XXI ratifica dicho principio: “la población es la única base de la representación nacional”. Otros buenos ejemplos de este empeño por universalizar la condición y el ejercicio de la ciudadanía, son los artículos XXXIV y CXXII que sancionaban el derecho al plebiscito popular

164 Robespierre (2005: 185-6). Cursivas añadidas.

“a petición de” –sólo–, “una quinta parte de los ciudadanos con derecho a voto en ellas”¹⁶⁵. Según subrayan Castells y Tafalla (2011: 111), la importancia de este derecho democrático “permitía a los ciudadanos, no tanto el derecho a censurar que proponían los girondinos, sino de intervenir, aunque de modo limitado, en la elaboración de las leyes que sus representantes les proponían”. Por ello hay que entender la filosofía de la Constitución como una suerte de mezcla entre la democracia directa y la democracia representativa.

Como apuntamos recientemente, en cuanto a su estructura institucional, se reconocía la preponderancia absoluta del poder legislativo por encima del ejecutivo. Su composición era unicameral y la formaba una Convención compuesta de 750 Diputados elegidos anualmente por sufragio universal masculino. La Asamblea representaba la soberanía nacional y, como ella, “es uno, indivisible y permanente” (art. XXXIV). Entre sus funciones, se encontraba la de elegir el Consejo Ejecutivo de 24 miembros propuestos por cada departamento (art. XXXII), reemplazados a la mitad de cada legislatura, que representaban el poder ejecutivo y se limitaba a proponer las leyes (art. LIII). La Asamblea también elegía al cuerpo judicial. Aunque sus miembros tenían que ser aprobados por las Asambleas primarias, esa estructura invalidaba cualquier idea de separación de poderes. La Asamblea también debía encargarse de sancionar leyes y emitir decretos de aplicación inmediata. Los proyectos legislativos se imprimían y se enviaban a las comunas para ser discutidos (art. LIX). Las leyes se aprobaban finalmente si después de 40 días de su impresión por la Nacional, la mitad más una de las Asambleas las habían aprobado y si no recibían la oposición del 10% de miembros de cada Asamblea primaria que tenía el derecho de auto convocarse a petición de una quinta parte de los ciudadanos con derecho a voto. Si no se alcanzaba el acuerdo, la ley regresaba a la Convención nacional. El poder refrendario es pues fundamental para entender el funcionamiento y la filosofía de la nueva Constitución.

Antes apuntamos que la Declaración de Derechos fue un instrumento clave a la hora de entender la actuación de la Convención a partir de julio de 1793 y de los debates que allí se dieron donde repetidamente se apelaba a los nuevos derechos. Sin embargo, también apuntamos que la Constitución de 1793 no tuvo ese arraigo, entre otros motivos, porque dada la situación de guerra exterior e interior del verano de 1793, se decidió posponer las elecciones así como la entrada en vigencia del mismo texto constitucional. El estado de excepcionalidad debía extenderse hasta que se alcanzara un escenario de paz.

165 Tal como rezan los artículos del XI al XIV, aquellos con derecho a voto son los ciudadanos domiciliados desde hace seis, y son los que componen las Asambleas primarias. Robespierre ya se había pronunciado sobre el derecho de petición ante la Constituyente, el 9 de mayo de 1791. En su discurso, Robespierre se refería a este como “un derecho imprescriptible de todo hombre en sociedad”, que ni “los déspotas más absolutos jamás osaron negar formalmente. [...] Cuanto más débil y desgraciado es un hombre, más necesita del derecho de petición”. Al día siguiente, discutiendo con Le Chapelier, Robespierre reemprenderá su discurso para referirse a la necesidad moral de asumir tal derecho por parte de la Asamblea, pues, “el ejercicio del derecho de petición supone [...] en aquel que lo ejerce, la ausencia de toda autoridad; supone la inferioridad y la dependencia; puesto que aquel que tiene alguna autoridad, aquel que tiene algún poder, ordena y ejecuta; aquel que no tiene poder, aquel que es dependiente, desea, pide, dirige sus deseos, dirige sus peticiones. [...] el derecho de petición pertenece igualmente a todo ciudadano, sin ninguna distinción” (Robespierre, 2005: 90-93). Al discurso de Robespierre reclamando el derecho de petición, le siguieron los discursos relativos a la libertad de prensa (22 de agosto) y sobre los derechos de las sociedades y los clubes (29 de septiembre).

Por todo ello, el modo en cómo el nuevo gobierno revolucionario operó políticamente entre 1793 y 1795 distó sensiblemente de lo establecido por la Constitución (Mathiez, 1922, III: 78 y ss.). El “gobierno revolucionario”, sin embargo, fue el resultado de un proceso de institucionalización acumulativa de distintos órganos y funciones públicas. Se consagró el 4 de diciembre de 1793 mediante el Decreto constitutivo del Gobierno revolucionario, pero su gestación había empezado con los Decretos del 10 de octubre que instauraban “el gobierno revolucionario hasta la paz” a instancias de Saint-Just, así como el del 22 de octubre por el que se creaba la comisión de subsistencia. La reorganización del gobierno del 24 de agosto de 1794 marcó el inicio de su progresivo declive y su disolución acompañó la de la Convención, el 26 de octubre de 1795. El nuevo Gobierno se caracterizó por la creación de instituciones extraordinarias que no estaban ligadas a ningún proyecto constitucional, sino que fueron concebidas como medidas de “salvación pública” que pasaron a formar parte del engranaje del Estado (Castells y Tafalla 2011: 112).

Una vez tomada la decisión de no aplicar la Constitución, el debate se abrió entonces sobre la convivencia entre una Convención ya desposeída de toda función pero que seguía representando el cuerpo electo legítimo y superior, y un gobierno provisional, cuyos ministros debían ser designados por la Asamblea de acuerdo a la misma Constitución. De hecho, el debate generado por la superposición del poder legislativo y el ejecutivo con el telón de fondo de la Constitución, se había iniciado algunos meses antes y los discursos pronunciados por Robespierre desde mediados de año son una buena muestra de ello. El primero fue el del 10 de mayo, un mes y medio antes de aprobarse la nueva Constitución. Su discurso llama la atención sobre esta “tiranía sin tirano”, esto es, a la “tendencia despótica de los gobiernos”, así como a evitar que el “interés particular de los hombres de importancia” se transforme en el interés general de todo el pueblo. En él Robespierre insiste en que “El hombre ha nacido para la felicidad y para la libertad y, sin embargo, ¡es esclavo y desgraciado en todas partes!”¹⁶⁶. Y continúa.

La sociedad tiene como fin la conservación de sus derechos y la perfección de su ser, ¡y en todas partes la sociedad lo degrada y lo oprime! Ha llegado el tiempo de recordarle sus verdaderos destinos. [...] Hasta aquí, el arte de gobernar no ha sido otra cosa que el arte de despojar y dominar a la mayoría en provecho de la minoría, y la legislación, el medio de convertir estos atentados en sistema. [...] Dar al gobierno la fuerza necesaria para que los ciudadanos respeten siempre los derechos de los ciudadanos, y hacer de manera que el gobierno no pueda violarlos: ahí está, a mi modo de ver, el doble problema que el legislador debe intentar resolver. El primero me parece muy fácil. En cuanto al segundo, parecería insoluble, si se consultasen los acontecimientos pasados y presentes, sin remontarse a sus causas. [...] He oído a hablar mucho de anarquía desde la revolución del 14 de julio de 1789 y sobre todo tras la revolución del 10 de agosto de 1792. Pero yo afirmo que de ningún modo la enfermedad del cuerpo político es la anarquía, sino el despotismo y la aristocracia. [...] ¿Qué es la anarquía, sino la tiranía que destrona a la naturaleza y la ley para sentar en el trono a unos hombres? [...] El interés del pueblo, es el bien público. El interés del hombre con poder es un interés privado. [...] Para ser bueno, el pueblo no tiene otra necesidad que la de

166 Repárese con la exacta coincidencia entre su exclamación y la del *Contrato Social* cuando Rousseau sentencia que “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado” (2007, I, I).

preferirse a sí mismo frente a lo que le es extraño. [...] El trabajo, la mediocridad y la pobreza son los guardianes de la virtud. Los deseos del débil no tienen otro objeto que la justicia y la protección de leyes bienhechoras. [...] Diría, en fin, que la miseria de los ciudadanos no es otra cosa que el crimen de los gobiernos (Robespierre, 2005: 204).

Debido a todo ello, Robespierre reclamará repetidamente la subordinación del ejercicio del poder político al cuerpo ciudadano, pues “la corrupción de los gobiernos tiene su origen en el exceso de su poder y en su independencia en relación al soberano”. Según él mismo, este problema tendría dos posibles remedios, “uno es el equilibrio de poderes y el otro es el tribunado”. Respecto al primero, Robespierre cree que los revolucionarios han podido estar “engañados por esa ilusión mágica, en un tiempo en que la moda parecía exigir de nosotros el homenaje a nuestros vecinos”. Por eso subraya que “ese equilibrio no puede ser más que una quimera, o una calamidad, que supondría la nulidad absoluta del gobierno”. En efecto, el mayor peligro del sistema de gobierno mixto –como el de Inglaterra– es que en él el gobierno siempre termina por convertirse en “una coalición de poderes rivales en contra del pueblo”. A esta sentencia añade una reflexión muy ilustrativa.

Donde las virtudes públicas no son más que una escandalosa representación, en que el fantasma de la libertad aniquila la propia libertad, donde la ley consagra el despotismo, donde los derechos del pueblo son objeto de un tráfico confesado, donde la corrupción se ha desprendido del freno del pudor. ¡Eh! ¿Qué nos importan las combinaciones que equilibran la autoridad de los tiranos? Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía. No es precisamente en las querellas entre sus amos donde los pueblos deben buscar el beneficio de respirar unos instantes. Es en su propia fuerza donde deben cifrar la garantía de sus derechos (*Ibid.*: 209).

Respecto al segundo remedio, la instauración de un tribunado, Robespierre cree que “la protección de los tribunos supone la esclavitud del pueblo”. Y en una explícita referencia a los problemas de la Roma republicana, añade: “No me gusta nada que el pueblo romano se retire al Monte Sagrado para pedir protectores ante un senado despótico y unos patricios tiranos. [...] Sólo hay un tribuno del que yo pueda ser devoto: es el propio pueblo”, al que es fácil organizarlo, añade, “de una manera igualmente alejada tanto de las tempestades de la democracia absoluta como de la perfecta tranquilidad del despotismo representativo” (*Ibid.*: 210).

Por ello, en su discurso, Robespierre propone cinco medidas fundamentales que deberían instaurarse a fin de controlar a los magistrados y frenar las inercias despóticas que el ejercicio del poder político siempre entraña. Sus medidas pueden resumirse tal como sigue: a) la limitación temporal de los mandatos, cuya duración debe ser inversamente proporcional a la autoridad que se ostente; b) la incompatibilidad de cargos en una sola persona; c) que las funciones del poder político estén divididas entre diferentes magistrados y funcionarios para que no se concentre en pocas manos; d) la división entre el poder ejecutivo y el legislativo; y e) la división de las ramas del ejecutivo, para que los Ministerios no sean grandes estructuras de concentración de poder burocrático y administrativo. Del mismo modo, debe procurarse que los magistrados no acumulen autoridad e influencia ajena a sus funciones. Por ello, prosigue, debe evitarse que asistan o voten en las Asambleas primarias y que tengan acceso al tesoro público.

Robespierre añade una sexta medida general dirigida a “disminuir la potencia de los gobiernos en provecho de la libertad y la felicidad de los pueblos”. Esta medida, señala el jacobino, es el mismo artículo XVII de su propuesta de Declaración, según el cual “la ley no puede defender lo que perjudica a la sociedad. Sólo puede ordenar lo que le es útil”. Al inicio de este apartado, nos referimos al empeño de Robespierre, así como el de Jefferson, por consolidar unas estructuras de Estado lo más reducidas y simples posibles. Los republicanos y demócratas de finales del siglo XVIII heredaron de sus autores de referencia del XVI y XVII la preocupación por el hecho de que el poder del Estado tiende siempre al despotismo y a la tiranía. Por eso Robespierre alertaba a sus coetáneos: “Huid de la manía antigua de los gobiernos de querer gobernar demasiado” (*Ibid.*: 212). En efecto, como en el planteamiento jeffersoniano, el suyo era un ideal basado en una República de pequeños propietarios independientes responsables de ejercer, si no todas, buena parte de las funciones legislativas¹⁶⁷. Por eso su propuesta de diseño institucional y constitucional para la nueva República debía seguir una lógica a la que hoy llamaríamos de subsidiariedad del poder y de las funciones políticas:

Dejad a las comunas el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos, en todo aquello que no se refiere a la administración general de la república. En una palabra, devolved a la libertad individual todo aquello que no pertenece naturalmente a la autoridad pública, y habréis dejado mucha menos presa a la ambición y a lo arbitrario. [...] Respetad sobre todo la libertad del soberano en las asambleas primarias [...] suprimiendo este código descomunal que dificulta y aniquila el derecho de voto con el pretexto de regularlo; le quitaréis armas infinitamente peligrosas a las intrigas y al despotismo de los directorios o de las legislaturas. También simplificando el Código civil, abatiendo la feudalidad, los diezmos y todo el edificio gótico del derecho canónico, se reduce singularmente el dominio del despotismo judicial¹⁶⁸.

Como vimos en el caso de Jefferson, Robespierre también defiende aquí un principio republicano clásico de acuerdo al cual la República se entiende como la “federación” de otras repúblicas más pequeñas. La estructura institucional y el poder político se repartirían escalonadamente en función del nivel de la administración: desde las atribuciones del poder

167 Hemos señalado las diferencias entre Jefferson y Robespierre acerca del ideal de la República de pequeños propietarios. Mientras el de Virginia identificaba la independencia del propietario con la posesión de propiedad alodial de carácter individual, para el francés, esta independencia podía ser proporcionada por la propiedad de tipo público, de tipo comunitario y, también, como la pequeña propiedad privada fundada en el propio trabajo.

168 Las Comunas y las Asambleas primarias constituían los poderes políticos de base según la Constitución de 1793. Sin embargo, no se consideraban partes integrantes del “gobierno” puesto que sus miembros no eran “agentes” o “delegados” elegidos por el pueblo soberano, sino más bien el mismo pueblo participando directamente de la acción legislativa. A ello se refería Saint-Just del siguiente modo: “La jurisdicción municipal no es política. Administra las cosas, no las personas. Estos son los principios. [...] Pero si examináis la administración municipal en su naturaleza veréis que es una administración popular, paternal y doméstica. Es la parte de la legislación que debe ser la menos confusa. Esta administración es, por así decir, extraña al gobierno. Es el pueblo en familia quien rige sus asuntos” (Saint Just, 2006: 78). Según la Constitución de 1793, las Comunas pasaban a ser Municipidades y fueron la base de la soberanía nacional de base local, así como el instrumento de aplicación de las leyes aprobadas. En otras palabras, la sede del poder político se hallaba en la sociedad civil organizada local y democráticamente.

central (la Convención en el caso francés, el Congreso en el caso norteamericano), pasando por los poderes estatales y llegando hasta las Comunas (en Francia o los Distritos y Condados en Estados Unidos). Sin embargo, la “federación” de esta república de repúblicas no debe entenderse en ningún caso como lo que entendemos por “federalismo político” en la actualidad. De hecho, el federalismo contradecía los postulados básicos del republicanismo: la unidad e indivisibilidad de la soberanía y de la supremacía del interés general por encima el particular. En palabras del mismo Saint Just, “el federalismo no consiste solamente en un gobierno dividido, sino en un pueblo dividido. La unidad no consiste únicamente en la unidad del Gobierno, sino en la de todos los intereses y todas las relaciones entre los ciudadanos”.

Una representación *federativa* que hace las leyes, un consejo *representativo* que las ejecuta. Una representación general, formada por las representaciones particulares de cada uno de los departamentos, no es una representación sino un congreso. [...] Aquel que no es nombrado por el concurso simultáneo de la voluntad general, no representa más que a la porción de pueblo que lo ha nombrado; y los diversos representantes de estas fracciones, si se reúnen para representar el todo, están aislados, sin vinculación con sus sufragios y no forman una mayoría legítima. La voluntad general es indivisible [...] esta voluntad no se aplica sólo a las leyes, se aplica a la representación; y esto debe hacerse porque delibera en lugar del pueblo en los actos ordinarios en que su voz no es oída. La representación y la ley tienen, por tanto, un principio común. La primera no puede emanar ni del territorio ni de la población dividida y representada por números; la segunda no puede emanar de una representación federativa, ni siquiera en los actos ordinarios, porque la mayoría de un congreso no tiene autoridad más que por la adhesión voluntaria de las partes del imperio, y el soberano ya no existe, porque está dividido (Saint Just, 2006: 48).

Lo que está criticando Saint Just es que la base representativa sobre la que se asienta la República no puede emanar de una simple agregación de intereses particulares. Eso, dice, no es una “representación sino un congreso”. Por ello, el sistema en que una ciudadanía dividida a razón de intereses locales y particulares elige representantes para que legislen, destruye la República. No es que la República no puede descentralizarse territorialmente. De hecho, esta fue la propuesta de Robespierre y Saint Just. Más al contrario, el problema es que no puede existir *res pública* alguna donde aquélla no es fruto de la deliberación general, sino de las necesidades particulares. De este modo, el cometido de la política republicana era impedir la federación y “reducir la voluntad general a su verdadero principio, éste es, la voluntad material del pueblo, su voluntad simultánea”, en otras palabras, la que “consagra el interés activo del mayor número, y no su interés pasivo” (*Ibid.*). Saint Just criticará el régimen federativo, porque en él la autoridad delegada que “delibera y ejecuta, se convierte rápidamente en una independencia (*Ibid.*: 46).

La propuesta política de Robespierre y de Saint Just, pues, guarda muchas más similitudes con el ideal jeffersoniano de una República de pequeñas repúblicas con un poder político fiduciariamente descentralizado desde el gobierno central hasta el mismo ciudadano, que con la idea actual de los regímenes políticos federales y el principio de la representación territorial de las Cámaras altas en los sistemas con legislativos bicamerales. Como se constata pues, la arquitectura constitucional de su gobierno democrático descansa sobre tres grandes medidas: el principio

de subsidiariedad y la descentralización del poder político hacia las comunas, el reemplazo del voto censitario por el universal y eliminación de las trabas administrativas de cuño feudal que erradiquen el despotismo del poder judicial. Estas medidas deben entenderse dentro de una misma lógica. En efecto, la Constitución que anhela Robespierre tiene por objeto último “someter a los funcionarios públicos a una responsabilidad severa, sometiéndolos a una dependencia real no de los ciudadanos sino del soberano”, puesto que “aquel que es independiente de los hombres se vuelve independiente de sus deberes” (Robespierre, 2005: 212).

Siguiendo con este razonamiento, y sin dejar el mismo discurso del 10 de mayo de 1793 sobre la Constitución, Robespierre subraya que para consolidar este sometimiento del poder político al cuerpo soberano, este gobierno debe aplicarse dos deberes o responsabilidades fundamentales. La primera es una responsabilidad de tipo moral, mientras que la segunda es física. La responsabilidad moral hace referencia a la necesidad de que la acción gubernamental y la deliberación legislativa se publiciten. Hoy en día llamaríamos a este principio el de la información y la transparencia gubernamentales, que implicaban forzosamente “que los agentes del gobierno rindan [...] cuentas exactas y circunstanciadas de su gestión” (*Ibid.*: 216).

Pero para el revolucionario esto no era suficiente, pues se requería además que esta difusión física, esto es, que la publicidad abarcara todo el territorio nacional. Sin duda, “la nación tiene el derecho de conocer la conducta de sus mandatarios”. De ello se desprende que “La Constitución no debe limitarse a ordenar que las sesiones del cuerpo legislativo y de las autoridades constituidas sean públicas. Sino que además no debe desdeñar ocuparse de los medios para asegurarle la mayor publicidad” (*Ibid.*: 213). Robespierre concluirá esta propuesta subrayando que “para apoyar la responsabilidad moral, es preciso desplegar la responsabilidad física”, puesto que “un pueblo cuyos mandatarios no deben dar cuenta de su gestión a nadie no tiene constitución”.

Robespierre es buen conocedor de la historia de la democracia y por ello también defiende que “el pueblo no puede siempre ser juez activo”, además, añade, “tampoco es esto lo que yo quiero”. Por todo ello, una vez aceptada la necesidad del principio de la mediación de la soberanía política y de la democracia representativa, Robespierre expone dos grandes medidas mediante las cuales este gobierno representativo pueda mantener su carácter democrático y no independizarse del cuerpo soberano. Estos son, la revocabilidad de todos los cargos públicos “sin otro motivo que el derecho imprescriptible que le pertenece [al soberano] de revocar a sus mandatarios” (*Ibid.*: 216), y la obligatoriedad de que el ejecutivo rinda cuentas ante el legislativo. Existe, sin embargo, una tercera medida en la propuesta de Robespierre que es de suma importancia aquí. Nos referimos a que el gobierno republicano está obligado no sólo a reconocer los iguales derechos y libertades de los ciudadanos, sino que además está obligado a disponer de las condiciones positivas que permitan su propio ejercicio. Por eso dice Robespierre:

Haced de manera que el pueblo pueda asistir a las asambleas públicas, ya que él es el único apoyo de la libertad y de la justicia. Los aristócratas, los intrigantes son las plagas de la libertad. [...] Que la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo, cuando asiste a asambleas públicas. Que dé un salario, por la misma razón, de forma proporcionada a todos los funcionarios públicos.

La medida propuesta por el *incorruptible* es de clara inspiración republicana. Como el *misthón* introducido por Efiálfes, el salario pagado por la nación perseguía el mismo cometido: que se “indemnice al hombre que vive de su trabajo” para que pueda desempeñar de sus atribuciones políticas, para que pueda participar de su asamblea. De modo parecido al de Jefferson y su propuesta de distribuir cincuenta acres de tierra a todos los habitantes de Virginia para hacer de ellos ciudadanos de pleno derecho –para poder acceder al derecho de voto–, Robespierre propone la retribución de los cargos públicos para universalizar su ejercicio, pues esta, la materialización de sus derechos políticos, representa “el único apoyo de la libertad y de la justicia”. Al observar todos estos principios y medidas que debe adoptar el gobierno mediante la obediencia a su Constitución, termina Robespierre, “habréis resuelto el problema, aún indeciso, de la economía política popular”, esto es, “colocar en la virtud del pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario de las pasiones del magistrado y de la tendencia del gobierno a la tiranía”¹⁶⁹.

Hasta aquí hemos analizado con detalle el texto referente a la Constitución que Robespierre expuso ante la Convención el 10 de mayo de 1793. Como vimos, si bien es cierto que la nueva carta magna no fue exactamente la que el revolucionario había propuesto, si es cierto que el texto recogió buena parte de los principios y medidas por él defendidas. Dejamos dicho que el debate por los límites, las interferencias y las superposiciones del ejercicio de los poderes políticos (legislativo, ejecutivo y judicial), así como de la relación entre soberano y mandatarios, se abrió a expensas del propio debate constitucional, texto en el cual debía fijarse la organización y la disposición institucional de todo el engranaje político de la República.

Las críticas del revolucionario entorno a la independización del poder ejecutivo respecto el legislativo, se escucharon en otros textos suyos. Uno de ellos es el relativo a la ley que debía abolir la prisión por deudas y que debía amnistiar a los encarcelados por esos cargos. La Convención había aprobado esta ley el 9 de marzo. Robespierre protestó enérgicamente y mostró los peligros de disponer de un ejecutivo que no se subordinara al legislativo. “Habéis eliminado la prisión por deudas y ordenado la liberación de todos los prisioneros detenidos por deudas, pero estas leyes saludables no han sido ejecutadas aún. [...] Exijo que el ministro de Justicia tenga que rendir cuentas de la ejecución de estos decretos en toda la República”, reclamaba el 12 de abril de 1793 (Robespierre, 2005: 189).

2.2.5. Gobierno democrático o gobierno revolucionario. Soberanía fiduciaria y poder legislativo en revolución

Hay que tener en cuenta que después de la Revolución de 1789, se requirió reemplazar al poder ejecutivo que hasta la fecha encarnaba el rey. Por ello se creó el Consejo Ejecutivo Provisional, conformado por los diferentes Ministros. Las tensiones de los primeros años mostraron que este cuerpo operaba de un modo demasiado independiente de la Convención, el poder legislativo. Para solventarlo, el 6 de abril de 1793 se crea el Comité de Salud o Salvación Pública que debía servir

169 Las citas hasta aquí son del discurso sobre la Constitución donde Robespierre critica el texto de 1791 y expone las líneas que deben reseguir el nuevo texto constitucional. Todas ellas provienen de Robespierre (2005: 203-219).

de institución de enlace entre el ejecutivo y el legislativo. De él formarán parte los diputados que la Convención elija, que renovará mensualmente y que estarán obligados a rendir cuentas de sus funciones. El nuevo Comité debía tener la función de actuar como un puente o una correa de transmisión entre el legislativo (Convención) y el ejecutivo (Consejo ejecutivo provisional), mediante el cual el primero pudiera subordinar al segundo.

Entre julio y septiembre de 1793 se renovaron los miembros del Comité. El 10 de julio, Danton quedó fuera del mismo y Robespierre fue designado para el cargo el 27 del mismo mes. Fue entonces cuando el diputado Danton propuso convertir el Comité en el nuevo gobierno provisional que debía reemplazar el Consejo ejecutivo. Esto provocaría que el Comité de Salud Pública acumulara las funciones legislativas y ejecutivas, por lo que la Convención no lo aprobó y mantuvo las mismas funciones que se le habían asignado inicialmente: la vigilancia del poder legislativo sobre el ejecutivo. Robespierre también se opuso a la propuesta en su discurso del primero de agosto de 1793.

De septiembre a diciembre de 1793, justo antes de la proclamación del gobierno revolucionario, la población de las comunas y el gobierno habían conseguido frenar la guerra civil, habían rechazado el intento de invasión austro-prusiana en la frontera norte y este, y se habían hecho con la victoria en la intentona de los ingleses en Toulon del 19 de diciembre. El objetivo de Robespierre en ese momento era conseguir que se impusiera definitivamente una política y un gobierno popular, pero la acción política de la Montaña y del Comité de Salud Pública no consiguió arrastrar a la Convención en esta empresa. Sin embargo, ese equilibrio de fuerzas debía transformarse radicalmente con el estallido de las jornadas revolucionarias del 4 y 5 de septiembre reclamando la profundización de las medidas revolucionarias y la derrota de los “conspiradores” y realistas. El mismo día 4, Robespierre interviene ante el Club de los Jacobinos, defendiendo el alzamiento popular. De ese discurso proviene su famosa máxima de

haremos leyes sabias y al mismo tiempo terribles, que asegurándolas al pueblo, destruirán para siempre a los acaparadores y los acaparamientos, satisfarán todas las necesidades del pueblo, prevendrán y desharán todos los complots y las tramas pérfidas que urden sus enemigos, para hacerlo rebelar por hambre, debilitarlo por medio de la indigencia, exterminarlo por medio de la miseria. Si los granjeros opulentos quieren ser las sanguijuelas del pueblo, nosotros los entregaremos al propio pueblo (Robespierre, 2005: 228)¹⁷⁰.

Frente a la amenaza de reacción monárquica y la guerra exterior, Robespierre cierra su discurso reclamando que “es preciso que la Convención, las sociedades populares, las secciones, el pueblo entero de París se reúnan para impedir golpes que se preparan contra las autoridades constituidas” (*Ibid.*). Las leyes de la Convención eran de difícil y lenta aplicación debido a los obstáculos y

170 Vale la pena recordar aquí lo que ya se vio en el apartado anterior sobre la propiedad, esto es, las principales medidas que el gobierno revolucionario llevaría a cabo entre agosto y septiembre de 1793. Por lo pronto, el día 4 de agosto, a propuesta del Comité de Salud Pública, la Convención aprueba la creación de un ejército revolucionario; el día 9, la creación de los graneros y los hornos públicos; el 14 se requisó la cosecha para distribuirse entre la población; el 19 el máximo de los precios alcanza los combustibles y el 26 todas las bienes de primera necesidad. Finalmente, el 23 de septiembre, el *maximum* se convierte en ley nacional.

el sabotaje a que les sometían buena parte de los propios funcionarios y los magistrados de la oposición. Tal como refleja el texto de Robespierre, existe una amenaza real, pues los contrarrevolucionarios se hallan dentro del propio gobierno¹⁷¹. Como se ha visto hace apenas unas líneas, el 10 de octubre, la Convención accede a aprobar la creación del gobierno revolucionario provisional que tendrá por objetivo a atajar esa situación de excepcionalidad.

A esos efectos se aprobó la ley del 4 de diciembre que instruía el principio de la “centralidad legislativa”, gracias al cual la Convención se convertía en el núcleo impulsor del gobierno que sólo se sometía a la Declaración de Derechos de 1793. Dichas medidas consolidaron el poder del legislativo frente al gobierno del Consejo ejecutivo y al mismo Comité de Salud Pública. La profundización de las transformaciones en la estructuración del gobierno revolucionario venía a someter todos los cargos e instituciones públicas a fin de que no fueran cooptadas o se convirtieran en “poderes autónomos y despóticos” independizados del poder legislativo soberano. La mayoría de estructuras y órganos ejecutivos pasaban ahora a depender del Comité de Salud Pública (eso incluía los seis ministerios del Consejo que, en abril de 1794, fueron reemplazados por doce comisiones ejecutivas, excluyendo Hacienda y Justicia)¹⁷². En el nuevo organigrama del gobierno revolucionario, dos Comités ostentaban la mayoría de las atribuciones y funciones políticas, el mencionado Comité de Salud Pública y el de Seguridad Nacional.

Pese a la elevada concentración de poder que llegaron a acumular ambos comités, estos siempre mantuvieron su legitimidad política al ser organismos colegiados elegidos por los Diputados de la misma Convención. Tal como afirma Florence Gauthier, el poder legislativo depositado en la Convención encargado de hacer las leyes funcionaba, en efecto, bajo el control de los ciudadanos.

171 Robespierre se refiere a ellos del modo siguiente: “las cortes extranjeras han vomitado desde hace mucho tiempo todos los hábiles canallas que tienen a su sueldo. Sus agentes infestan aún nuestros ejércitos. La propia victoria de Toulon es una prueba de ello: ha sido preciso la bravura de los soldados, toda la fidelidad de los generales, todo el heroísmo de los representantes del pueblo, para triunfar sobre la traición. Ellos deliberan en nuestras administraciones, en nuestras asambleas seccionarias. Se introducen en los clubes. Se han sentado en el propio santuario de la representación nacional. Dirigen y dirigirán eternamente la contrarrevolución con el mismo plan. [...] Su principal objetivo es que nos peleemos los unos contra los otros. Esta lucha funesta levantaría las esperanzas de los aristócratas, reharía las tramas del federalismo; vengaría a la facción girondina respecto de la ley que ha castigado sus fechorías. Castigaría a la Montaña por su dedicación sublime; puesto que es a la Montaña, o mejor, a la Convención a quien se ataca, dividiéndola y destruyendo su obra” (Robespierre, 2005: 238- 240).

172 La pieza clave de esta organización fueron los “representantes del pueblo en misión” (existentes desde marzo de 1793), diputados de la propia Convención (y con frecuencia miembros del Comité de Salud). Eran enviados a los departamentos o al ejército por tiempo limitado, dotados de todos los poderes necesarios para nombrar a las autoridades conforma al decreto del 4 de diciembre de 1793, con el objetivo de aplicar las leyes en todos los escalones de la jerarquía administrativa. En consecuencia, se les quitaron competencias a las autoridades departamentales, si bien siguieron electivos los distritos y municipios, en quienes recaía el ejercicio de la soberanía popular, aunque estaban bajo supervisión de los recién nombrados Agentes nacionales”. En total, la Convención disponía de 21 comités organizados durante el año II, aunque sólo dos de ellos detentaron el poder efectivo: el ya citado de Salud Pública y el de Seguridad General, también reorganizado por el decreto del 4 de diciembre de 1793. Existía ya éste desde principios de la Revolución, pero adquirió progresiva importancia a partir de septiembre de 1793 ya que tenía a su cargo la vigilancia de los “sospechosos” y la ejecución de la justicia de excepción puesto que de él dependía el Tribunal Revolucionario. En diciembre de 1793 lo formaban 14 miembros (Amar, Vadier, Lebas, y David), siendo elegidos por la Convención ante la que respondían de sus actos.

Éstos participaban en la formación de las leyes por medio del derecho a petición y mediante su discusión y aprobación en sus Asambleas primarias. Del mismo modo, también forzaban su aprobación de forma violenta mediante sublevaciones que terminaban rodeando y ocupando la misma Convención (Gauthier, 1990: 110). Según la misma autora, a pesar de que esta disposición del Gobierno revolucionario implicara un fuerte centralismo legislativo, la ley era la misma para todos y tenía sólo una fuente de origen, la Convención votada por sufragio universal por todos los ciudadanos franceses.

Cabe mencionar que este fuerte centralismo legislativo iba aparejado con una importante estructura política descentralizada a través de las Asambleas primarias y de los clubes, así como con un mecanismo administrativo expansivo a todos los niveles jerárquicos de gobierno, empezando por los departamentos y las municipalidades que se encargaban de sancionar, refrendar las leyes y ejecutarlas en sus demarcaciones. Es cierto que el Comité de Salud Pública concentraba gran parte de esos poderes, pero también que debía rendir cuentas a la Convención mensualmente. Por ello, a la práctica, el Comité no disponía de ningún poder de decisión, más aun cuando sus miembros eran renovados usualmente cada uno o dos meses por la Convención a quien debían rendir cuentas regularmente de su actividad. En conclusión, el particular funcionamiento democrático del gobierno revolucionario y el centralismo legislativo en que se basaba este, no implicaba de modo alguno un gobierno de tipo dictatorial o despótico.

Como se ha visto repetidas veces, los equilibrios de poder político dentro la Convención y los distintos comités fueron inestables y cambiantes. Es cierto que la Montaña se imponía en el terreno del debate político y social, pero dentro de la Convención siempre estuvo en minoría. A su vez, los jacobinos dentro de ella fueron el grupo reducido, y todavía más los jacobinos-robepierristas, quienes serían siempre minoría tanto entre los mismos jacobinos, dentro de la Montaña y, por extensión, dentro de la Convención así como en los distintos comités y comisiones de gobierno. Por ello, la creación del Gobierno revolucionario provisional hasta el “establecimiento de la paz” con los decretos del 10 de octubre y luego del 4 de diciembre, no fue una estrategia planificada por ningún grupúsculo. En verdad, la guerra civil propiciada por los sectores monárquicos y los partidarios del antiguo régimen, junto a los defensores del esclavismo aupados todos ellos por los insurreccionales más o menos moderados en el interior, se agruparon por la guerra exterior contra Austria, Prusia, Inglaterra y España. Ese escenario exigía la movilización de la nación y la declaración del estado de guerra. Son esas y no otras las circunstancias que llevan a la formación del Gobierno revolucionario cuya instauración supuso de facto la paralización del edificio institucional previsto en la Constitución.

Mediante la descentralización de las comunas, la aprobación de las leyes en las Asambleas primarias, el derecho de petición, el debate en las secciones y los clubes, etc., la estrategia de los robepierristas pasaba entonces por incorporar a toda la sociedad al ejercicio de las funciones de gobierno; esto es, identificar el pueblo con el gobierno. El objetivo: incorporar a toda la sociedad para lograr su “cohesión y la realización de la democracia económica, social y política a través de una pirámide de órganos que aplicaban el principio de la centralidad legislativa desde la cúspide hasta la base” (Castells y Tafalla, 2011: 117). El problema: que el contexto de guerra civil y de amenaza exterior, hacían que el régimen institucional previsto por el texto constitucional

no bastara para proteger a la República, a la revolución y a los ciudadanos de las amenazas de los poderes facciosos internos y los desafíos despóticos del exterior. La solución: un sistema institucional y de gobierno mediante el cual el mismo poder público pudiera defenderse de los ataques de las distintas facciones.

Vencer a los ingleses y a los traidores es una cosa bastante fácil para el valor de nuestros soldados republicanos. Existe una misión no menos importante y más difícil: consiste en desconcertar las intrigas eternas de todos los enemigos de nuestra libertad con una energía constante y hacer triunfar los principios sobre los cuales debe asentarse la prosperidad pública. [...] En primer lugar desarrollaremos los principios y la necesidad del gobierno revolucionario (Robespierre, 2005: 232).

Para Robespierre las circunstancias apremiantes de la Revolución exigían la diferenciación entre, por un lado, el Gobierno constitucional y, por el otro, el Gobierno revolucionario. La implementación del primero –ya lo vimos– se encontraba paralizada hasta el establecimiento de la paz. El segundo, al contrario, quedaba justificado en la medida en que respondía a una situación de excepcionalidad. Sin embargo, la teorización que del mismo hacía Robespierre no respondía simplemente a la situación de guerra, no era una teoría del gobierno revolucionario sin más. En realidad, su justificación iba más allá de las meras condiciones coyunturales al tratar de teorizar el avance y la consolidación de la democracia en una situación de guerra y de revolución. Tal como lo definía el mismo Robespierre (2005: 233):

El gobierno revolucionario tiene necesidad de una actividad extraordinaria, precisamente porque está en guerra. Está sometido a reglas menos uniformes y rigurosas, porque las circunstancias donde se encuentra son tempestuosas y móviles, y sobre todo porque está forzado a desplegar sin desmayo recursos nuevos y rápidos ante peligros nuevos y apremiantes.

La no aplicación de la Constitución y la misma existencia del Gobierno revolucionario quedaban así justificadas. Lo interesante de su argumentación es que diferenciaba entre la existencia de un Gobierno constitucional y uno revolucionario a través de las diferentes funciones que uno y otro debían desempeñar frente a las distintas circunstancias. Uno y otro, no obstante, no debían entenderse como polos opuestos, sino como un *contínuum* dentro la misma lógica democrática.

La función del gobierno es dirigir a las fuerzas morales y físicas de la nación hacia el objetivo de su institución. El fin del gobierno constitucional es conservar la República; el del gobierno revolucionario es fundarla. La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos: la constitución es el régimen de la libertad victoriosa y apacible. [...] El gobierno constitucional se ocupa de la libertad civil, y el gobierno revolucionario de la libertad pública. Bajo el régimen constitucional, es suficiente proteger a los individuos contra el abuso de la potencia política; bajo el régimen revolucionario, la propia potencia pública está obligada a defenderse contra todas las facciones que la atacan. [...] Estas nociones son suficientes para explicar el origen y el carácter de las leyes que llamamos revolucionarias. Los que las llaman arbitrarias o tiránicas son sofistas estúpidos o perversos que intentan confundir al contrario: quieren someter al mismo régimen la paz y la guerra, la salud y la enfermedad, o quizás no quieren otra cosa que la resurrección de la tiranía y la muerte de la patria (Robespierre, 2005: 233).

El Gobierno constitucional se encarga de proteger la “libertad civil”, y como vimos anteriormente, su cometido es proteger a los ciudadanos de la misma “potencia política” inherentemente vinculada al ejercicio del poder. Por el contrario, el cometido del Gobierno revolucionario no es tanto conservar la libertad civil, sino la “libertad pública” amenazada siempre por las facciones que la desafían¹⁷³. En definitiva, sostiene el revolucionario, no se puede criticar el Gobierno y las propias leyes revolucionarias de ilegítimas, arbitrarias o tiránicas, puesto que su objetivo es, en última instancia, consolidar la libertad civil. Hay que salvar la Revolución, hay que salvar la libertad pública para, de este modo, poder garantizar la libertad civil. El debate aquí se centra en hecho de que no puede valorarse la legitimidad de un Gobierno en un momento de paz del mismo modo como se haría en un momento de guerra. Por eso Robespierre se preguntaba retóricamente si

el gobierno revolucionario debe ser más activo en su marcha, y más libre en sus movimientos, que el gobierno ordinario, ¿es por ello menos justo y legítimo? No. Está apoyado sobre la más santa de todas las leyes: la salvación del pueblo. Sobre el más irrefragable de los títulos: la necesidad. [...] Es el interés público el que debe dirigir y no las pasiones privadas [...] Debe bogar entre dos escollos, la debilidad y la temeridad, el moderantismo y el exceso (Robespierre, 2005: 234).

De este modo argumenta Robespierre que la legitimidad del Gobierno revolucionario no debe ser valorada por ser “más activo en su marcha y más libre en sus movimientos”, puesto que estas características son propias del Gobierno en el contexto revolucionario. En verdad, su legitimidad viene determinada por su objetivo de “salvar al pueblo” y por defender “la necesidad” del mismo. Esta necesidad –huelga decirlo– vendrá definida por el interés público que, como hemos visto anteriormente, es el interés del pueblo, por oposición al interés particular que es el del rico. Por eso, el interés particular se vuelve evidente en ese momento.

Su principal objetivo [de los contrarrevolucionarios] es que nos peleemos los unos contra los otros. Esta lucha funesta levantaría las esperanzas de los aristócratas, reharía las tramas del federalismo; vengaría a la facción girondina respecto de la ley que ha castigado sus fechorías. Castigaría a la Montaña por su dedicación sublime; puesto que es a la Montaña, o mejor, a la Convención, a quien se ataca, dividiéndola y destruyendo su obra. (Robespierre, 2005: 240).

Tres meses después de pronunciar este discurso, Robespierre se dirige de nuevo a la Convención para reflexionar sobre el fin de la Revolución y la venidera forma que la República deberá tomar después del escenario de excepcionalidad revolucionaria. El discurso tiene lugar el 5 de febrero de 1794, cuando el escenario de relativa estabilidad invita al revolucionario a expresar este tipo de reflexiones. Para él, el objetivo de la República debe ser asegurar la libertad y la igualdad en “el reino de la justicia eterna”. Ambos principios, argumenta, son leyes naturales que

173 Y añadía: “La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como la revolución que lo ha creado. Es tan inútil buscar sus orígenes en los libros de los teóricos políticos, quienes fallaron en prever esta Revolución, como en las leyes de los tiranos [...] El objeto del gobierno revolucionario es preservar la República; el objeto del gobierno constitucional es fundarla” (Robespierre, 2005: 233).

no se encuentran escritas ni grabadas en mármol, sino “en el corazón de todos los hombres”. Para lograr ese régimen, el método debe ser el despliegue de la virtud, esto es, “el amor a la patria y sus leyes”. Tal como desarrolla en la mayoría de sus discursos, esta virtud debe actuar como un constreñimiento coactivo sobre el ejercicio del gobierno y éste, simultáneamente, debe aplicarla en todas sus ramas para fundar el verdadero régimen democrático.

Es aquí donde discutirá el concepto del “terror”, pues la virtud sin dicho terror es impotente para los fines republicanos en el contexto revolucionario. Este terror, sin embargo, no es la acción desordenada y espasmódica de la multitud desaforada, sino más bien “la justicia pronta, severa, inflexible” que el ejercicio de la virtud inherentemente conlleva en un escenario revolucionario. Pero vayamos por partes. Robespierre abre su discurso del modo siguiente:

Es hora de determinar con nitidez cuál es el fin de la revolución. [...] ¿Cuál es el fin hacia el que nos dirigimos? El disfrute sosegado de la libertad y de la igualdad; el reino de esta justicia eterna, cuyas leyes han sido grabadas, no sobre mármol o sobre piedra, sino en los corazones de todos los hombres, incluso en el del esclavo que las olvida, y en el del tirano que las niega. [...] Queremos, en una palabra, satisfacer los íntimos deseos de la naturaleza, realizar los destinos de la humanidad, cumplir la promesa de la filosofía, absolver a la providencia del largo reinado del crimen y de la tiranía (Robespierre, 2005: 244-5).

Lo apuntamos anteriormente y aquí se vuelve a ver, el fin de la Revolución es el “disfrute sosegado de la libertad y de la igualdad”. Este “reino de justicia eterna” no es otro que aquél ordenado de acuerdo a los principios del derecho natural, esto es, “los deseos de la naturaleza”, el destino de la humanidad”. Por todo ello, se preguntará luego Robespierre:

¿Qué clase de gobierno puede realizar estos prodigios? Únicamente el gobierno democrático o republicano. Estas dos palabras son sinónimas, a pesar de los abusos del lenguaje vulgar; pues la aristocracia no es más republicana que la monarquía. La democracia no es un estado en el que el pueblo, continuamente congregado regule por sí mismo todos los asuntos públicos, aún menos aquél en el que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, decidieran la suerte de la sociedad entera: un gobierno tal no ha existido jamás, y no podría existir sino para volver al pueblo el despotismo. La democracia es un estado en el que el pueblo es soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo lo que puede hacer, y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo. Por tanto, debéis buscar las reglas de vuestra conducta política en los principios del gobierno democrático. Pero, para fundar y consolidar entre nosotros la democracia, para llegar al reinado apacible de las leyes constitucionales, es preciso terminar la guerra de la libertad contra la tiranía y atravesar felizmente las tormentas de la revolución. Por tanto, todavía debéis ajustar vuestra conducta a las circunstancias tempestuosas en las que se encuentra la república; y el plan de vuestra administración debe ser el resultado del espíritu del gobierno revolucionario, combinado con los principios generales de la democracia. (Robespierre, 2005: 246-7).

Vimos que en el caso americano el uso del término democracia fue siempre una cuestión conflictiva, particularmente para los republicanos jeffersonianos, quienes repetidamente fueron

insultados como “demócratas” y “radicales”. Y no era para menos. La mayoría de *founders* temían lo que históricamente había implicado el gobierno democrático, esto es, el gobierno de los pobres libres. Por ello, no estaban dispuestos a que su República degenerara en la anarquía y el “despotismo de las mayorías” por más electas que éstas pudieran ser. La diferencia entre ellos se hallaba en hasta qué punto su alternativa era más o menos elitista y aristocrática o, por el contrario —como en el caso de Jefferson—, si su propuesta de régimen político tenía una pretensión más o menos universalista. En el caso del jacobinismo francés vemos que esta cuestión fue totalmente distinta. Robespierre no muestra duda alguna: el gobierno democrático y el republicano son “sinónimos”. Lo que sí tenían en común Jefferson y Robespierre es que, más allá de diferencias terminológicas o conceptuales, su régimen ideal no se basaba en una democracia (o república) de tipo exclusivamente directo y participativo, sino que admitían la necesidad de incluir mecanismos de representación política. Por el otro lado, también coincidieron en proscribir un régimen político conformado por “cien mil fracciones del pueblo” cuya pugna de intereses tuviera que dirimir sobre el futuro de la sociedad entera.

La democracia de Robespierre, como la de Jefferson a pesar de sus diferencias, se basaba en la teoría del gobierno fiduciario: el pueblo es el único soberano y ejerce por él mismo todo lo que está capacitado a hacer, y mediante delegados (agentes, fideicomisarios, *trustees*, comisarios, etc.) “todo lo que no puede hacer por sí mismo”. Por eso dijimos anteriormente que la suya es una mezcla de democracia directa y democracia representativa. Este es el principio que inherentemente se halla en el núcleo del gobierno democrático jacobino. Lo interesante es que este arreglo institucional por el cual el soberano se dota de unos comisarios o agentes particulares, no sólo tiene implicaciones en cuanto los mecanismos políticos exigidos (cargos revocables, mandatos cortos, rendición de cuentas, etc.), sino también sobre el ámbito normativo. Es por ello que Robespierre defenderá que para “consolidar entre nosotros la democracia” es normativa y positivamente preciso terminar la “guerra de la libertad contra la tiranía”. En otras palabras, el fin es la democracia; el medio para llegar hasta la revolución. Por ello, el “espíritu del gobierno revolucionario” debe fundarse en “los principios generales de la democracia”. Ahora bien, prosigue Robespierre,

¿cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular? [...] Es la virtud [...] que no es otra cosa que el amor a la patria y a sus leyes¹⁷⁴. Pero como la esencia de la República o de la democracia es la igualdad, se concluye de ello que el amor a la patria abarca necesariamente el amor a la igualdad. [...] este sentimiento sublime supone la prioridad del interés público sobre todos los intereses particulares; de lo que resulta que el amor a la patria supone también o produce todas las virtudes. [...] No solo la virtud es el alma de la democracia, sino que tan sólo puede existir bajo este gobierno. [...] Como consecuencia del mismo principio, en los estados aristocráticos la palabra patria no posee algún significado más que para las familias patricias que se han apoderado de la soberanía. Tan sólo en la democracia el estado es verdaderamente la patria de todos los individuos

174 Para Robespierre “La virtud republicana puede ser considerada con relación al pueblo y con relación al gobierno; resulta necesaria en uno y otro caso. [...] la virtud es connatural al pueblo. [...] en cierto sentido, para amar la justicia y la igualdad el pueblo no necesita de una gran virtud; le basta con amarse a sí mismo (p.249-50).

que la componen, y puede contar con tantos defensores interesados por su causa como ciudadanos contiene en su seno. [...] Pero los franceses son el primer pueblo del mundo que ha instaurado la verdadera democracia, al convocar a todos los hombres a la igualdad y a la plenitud de los derechos de ciudadanía. [...] Puesto que el alma de la República es la virtud, la igualdad, y vuestro fin es fundar, consolidar la república, de ello se sigue que la primera regla de vuestra conducta política debe consistir en dirigir todas vuestras operaciones al mantenimiento de la igualdad y al desarrollo de la virtud; pues el desvelo del legislador debe consistir en fortalecer el principio en que se fundamenta el gobierno. [...] En el sistema de la Revolución francesa, lo que es inmoral resulta contrario a la política, lo que es corruptor resulta contrarrevolucionario (Robespierre, 2005: 248).

Como vimos anteriormente, el principio sobre el que descansa el gobierno democrático o republicano es la virtud que Robespierre define como “el amor a la patria y a sus leyes”. La validez de la construcción lógica de la argumentación de Robespierre es intachable. En primer lugar, y siempre con una lógica muy aristotélica, como el gobierno democrático se basa en el principio de la igualdad, de ello se deduce que el “amor a la patria” es también el amor a la igualdad. A continuación cabe también inferir que, como la igualdad significa la priorización del interés público o general al interés particular, entonces, el amor a la patria es también el amor a la virtud. Pero Robespierre señala otro elemento importante, a saber, la virtud no es sólo el fundamento del sistema democrático sino que, en realidad, ésta sólo puede hallarse en este particular sistema de gobierno.

Pero ¿por qué sólo es sólo en democracia que cabe hallar la virtud? Para Robespierre, la respuesta es tan lógica como taxativa: tanto en el sistema aristocrático como en el monárquico la patria es sólo relativa a las familias patricias, aquellos que “se han apoderado de la soberanía”. Al contrario, sólo en la democracia “el estado es verdaderamente la patria de todos los individuos que la componen”. Una vez más, encontramos aquí un requerimiento normativo para con el gobierno republicano. Como “el alma de la república es la virtud y la igualdad”, el cometido de la misma no puede ser otro que el mantenimiento de ambos principios que simultáneamente son los mismos en que se funda el gobierno republicano. Por eso, continúa, como “todo lo que es inmoral corrompe la virtud”, y todo lo corrupto erosiona la igualdad, ambas prácticas son contrarias a la política misma y por ello son contra revolucionarias.

la característica de un gobierno popular es ser confiado con el pueblo y severo consigo mismo [...] la primera máxima de vuestra política debe ser que se guíe al pueblo mediante la razón y a los enemigos del pueblo mediante el terror. [...] Si la energía del gobierno popular en la paz es la virtud, la energía del gobierno popular en revolución es a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia pronta, severa, inflexible; es pues una emanación de la virtud; es mucho menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las más acuciantes necesidades de la patria. [...] El gobierno de la revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía. [...] no hay otros ciudadanos en la República que los republicanos. Los realistas, los conspiradores no son para ella más que extranjeros, o más bien enemigos (Robespierre, 2005: 251-2).

En conclusión, el cometido de Robespierre durante el periodo 1789-1794 consistió en tratar de desplegar los principios de la Declaración de derechos que concebía como la respuesta a las demandas y las necesidades que el escenario político y los mismos movimientos populares requerían en cada momento. Comparar la Declaración de 1789 con la de 1791, y luego con la de 1793 junto a las propuestas no aceptadas de Robespierre, nos ha permitido ilustrar las razones por las cuales el proyecto de la democracia plebeya robespierriana aparecía como una alternativa totalmente opuesta a la idea de la república burguesa y proto-capitalista.

Las prácticas inspiradas en la llamada la economía política popular habían encontrado mecanismos fácticos y argumentos normativos para subordinar el ejercicio del derecho de propiedad de los bienes materiales al derecho a la vida y al respeto del derecho de subsistencia (tasadores municipales, graneros y molinos públicos, propiedad comunal, etc.) como el primer derecho humano. En el periodo que arranca en 1792, la “revolución dentro de la revolución” se crean también instituciones públicas democráticas: las asambleas comunales, los diputados y los agentes del ejecutivo electos por el legislativo, descentralización administrativa hasta las Asambleas primarias, el control, la revocabilidad y la duración de los cargos públicos, el sufragio censitario, etc. Sin embargo, todas estas reformas fueron cortadas y duramente reprimidas a partir de 9 de termidor (27 de julio de 1794), con la caída de Robespierre. La Constitución de 1795 abolirá las instituciones democráticas y comunales creadas en el periodo anterior.

El “gobierno de los mejores” reinstaura el sufragio censitario y recentraliza el ejecutivo mediante la creación dos cámaras legislativas (el Consejo de Ancianos y el Consejo de los 500) junto a un Directorio de cinco personas. Esta estructura rompe totalmente con los principios lockeanos-fiduciarios y con los principios de los derechos naturales. La propiedad privada de tipo capitalista es reinstaurada, y ya no se justifica por el derecho natural de existencia ni acaso como un derecho natural “sagrado”, sino por leyes formales y por el nuevo principio del derecho ilimitado a la apropiación. La democracia, tal como la hemos descrito, desaparece así de Francia. No fue hasta las revoluciones de 1830, 1848 y 1871 que volverían a emerger las ideas y principios democráticos y de derechos humanos. El sufragio censitario y la esclavitud no se abolieron hasta la llegada de la III República en 1848. Termidor supuso también el ocaso de la Declaración de los derechos del hombre el ciudadano que desaparecerá de todos los códigos jurídicos hasta 1946. Habrá que esperar 150 años y pasar por la tragedia de la II Guerra mundial y por el horror del nazismo para que los Derechos Humanos renazcan de nuevo.

2.2.6. Conclusiones

En esta sección hemos analizado la concepción de la democracia en la obra escrita y política de Robespierre, desde antes de 1789 hasta su muerte el 9 de termidor de 1794. Con ello hemos descubierto tanto las raíces clásicas y iusnaturalistas de esta idea, como su adecuación en el contexto de guerra y revolución que supuso el periodo de 1792 a 1794. Para abordar el análisis, hemos dividido la sección en cuatro subapartados. En un inicio hemos señalado que la Revolución de 1789, y sobre todo la de mayo y junio de 1793, tuvo la virtud de rescatar la idea clásica de democracia del letargo de siglos en el que se encontraba. Pero en Francia, la emergencia

de esta idea no se construyó sobre una nueva República independiente, ni sobre una Revolución independentista como en Norte América. En Francia, por el contrario, la democracia surgió de las contradicciones a que se enfrentaba una de las mayores y más importantes monarquías de la Europa tardo feudal. Señalamos que la corona francesa había seguido un camino distinto al de la monarquía inglesa. En Francia el orden feudal no experimentó un proceso de parcelación ni de fragmentación de su soberanía como sí había ocurrido en Inglaterra. Al contrario, el periodo comprendido entre finales del siglo XVII y todo el siglo XVIII, supuso una penetración de sus prácticas absolutistas y feudales.

Por eso indicamos que una de los factores más influyentes en su derrocamiento fáctico e ideológico fue la inepta respuesta de la corona ante las sucesivas crisis y las carestías de a partir de la década de 1750. Las políticas fisiócratas primero y luego las de carácter proto-liberal, actuaron como resorte para la consolidación del movimiento popular que ganó músculo y se extendió por todo el país durante la segunda mitad del siglo XVIII. La década de 1790 representa la eclosión de esos movimientos y la victoria de las demandas históricas de los sectores populares. Por eso apuntamos que la Revolución de 1789 representa un momento determinante para la configuración de la concepción moderna de la democracia. Y como en el caso norteamericano, si bien es cierto que la idea moderna de la democracia nace en Francia, también es cierto que la idea que allí eclosiona debe entenderse como la adecuación moderna de la tradición clásica de la democracia republicana, esto es, el gobierno de los pobres libres.

Este subapartado ha mostrado que los referentes más inmediatos de la idea de la democracia de Robespierre se hallan en la obra de Montesquieu y su crítica al sistema de la Constitución mixta inglesa. Si bien es cierto que el filósofo podía defender una monarquía mixta, también es cierto que su obra no habla peyorativamente del concepto de democracia y que por eso supone una primera e importante aportación al despliegue contemporáneo de esta idea. De todos modos, Montesquieu empleó una perspectiva ciertamente abstracta pues, entre otras cosas, nunca se interesó en profundidad por la naturaleza de la economía política ni por los diseños institucionales que debían erigirse para dar forma a la república democrática de la cual hablaba.

Robespierre también tuvo una fuerte influencia de la obra de Rousseau que suponía una profundización en la defensa de la democracia respecto de Montesquieu. Rousseau identificó en la sociedad de mediados de siglo XVIII la fuente de la desigualdad entre los hombres por el avance jurídico y político de la propiedad privada. Creía que la sociedad civil era un cuerpo creado a partir de la adquisición de recursos externos por parte de sus ciudadanos, por eso sus preocupaciones tomaron un tinte clásico: frente a la fragmentación del cuerpo ciudadano, debían preservarse la unidad de la voluntad general y los mecanismos de representación política. Como para los clásicos, el ideal de república democrática rousseauiano era hartamente exigente. Para empezar, sólo era posible en estados pequeños, con un pueblo fácil de reunir y que mostrara una sencillez de costumbres y caracteres, que no alabara el lujo ni estuviera condenado a la pobreza. De este modo, la representación política sería un “mal necesario” que debía asumirse en pro de la estabilidad y la viabilidad de las modernas repúblicas. Su obra, no obstante, retoma la estela del pensamiento lockeano, pues era el pueblo, titular último de la soberanía inalienable e indivisible, es quien investía a sus gobernantes no mediante un acto de enajenación de esa soberanía o de

sujeción política, sino mediante un mandato delegacionista y revocable.

Este ideal, el del gobierno como el pacto delegacionista o el acuerdo fiduciario entre soberano y representantes políticos, no fue fruto de 1789 ni menos 1791, pero sí de 1793. Por eso señalamos que tanto los intereses como los sectores sociales detrás de 1793 no pueden catalogarse como de simplemente “burgueses”. En otras palabras la Declaración y la Constitución de 1793 no se agotan en las supuestas demandas históricas del liberalismo político, sino que fueron el fruto del programa de economía política popular protagonizada por las clases populares y trabajadoras en contra de los intereses de la naciente burguesía francesa representada por el partido girondino y los sectores del antiguo régimen. En este debate destacamos las aportaciones de historiadores como Soboul o Rudé. Para el primero no existió una verdadera clase proletaria que capitaneara la Revolución. Los *sans-culottes* no habrían sido una clase consciente de sí misma, ni cohesionada entorno un programa propio. La Revolución se habría desarrollado más bien de acuerdo a las exigencias y presiones de una cierta “burguesía mediana”, verdadera protagonista de la Revolución. A su vez, Gorge Rudé también habría criticado el anacronismo de identificar una “consciencia de clase proletaria donde ésta no había podido desarrollarse todavía”. A pesar de sus diferencias, ambos coincidirán en identificar 1789 como el auge de las clases y los intereses de la nueva burguesía. Como señalamos, para ellos y para muchos otros autores, a pesar de su etapa más radical, la Revolución francesa seguiría siendo una revolución burguesa, precedente de las sociedades (burguesas) modernas.

Sin embargo, también señalamos que autores como Mathiez primero, y luego Gauthier, Bosc y Belissa entre otros, criticaron ese reduccionismo fruto tanto de las corrientes historiográficas revisionistas como de la ortodoxia marxista de carácter histórico-determinista. Gauthier sistematizó esa crítica rechazando la idea del referente inglés como vía modélica de transición hacia el mundo capitalista actual. Por el contrario, la autora sostiene que la innovación que de la Revolución no fue por ser la primera “revolución burguesa”, sino por la particular alianzas de clases que allí se dio. A diferencia del caso inglés donde la nobleza se escudó en la emergente burguesía agraria, comercial y proto-industrial, en Francia se experimentó una alianza entre los sectores burgueses y las masas populares en contra de un orden absolutista y aristocrático que cortaba de raíz las aspiraciones de ambos sectores. De la mano de estos autores, lo que en este subapartado trató de mostrar son algunas de las razones por las cuales se hace difícil sostener la idea de una “revolución burguesa”, discusión para la cual reservamos un excursus.

Este excursus mostró el carácter popular y plebeyo de la revolución y de la idea de democracia que estos sectores defendieron junto a los sectores jacobinos y robespierristas. En contra de las voces que identifican en Sieyès o Condorcet la emergencia primeriza de esa filosofía “liberal”, el carácter democrático –explícitamente no burgués– debe entenderse a través de tres factores. El primero es que los intereses políticos y económicos detrás de 1789 fueron mucho más allá de los entendidos como burgueses. Eso explicaría las tensiones políticas acaecidas entre 1789 y 1793. En segundo lugar, también señalamos que los derechos que defendió el *menu peuple* y los sectores más democráticos también fueron mucho más allá de los considerados típicamente burgueses. Las diferencias entre la Declaración de 1789 y de la Constitución de 1791 respecto de la Declaración y de la Constitución de 1793 dan cuenta de ello. El tercer elemento que consideramos para rechazar

la interpretación burguesa de la revolución fue que la democracia conseguida en 1793, aboliendo de un plumazo una de las mayores y más poderosas monarquías europeas, consiguió por vez primera desde hacía miles de años incluir todo demos francés en el cuerpo ciudadano. Este hito no puede considerarse en absoluto fruto de una revolución burguesa, justamente cuando fueron estas mismas clases las que desde 1789 se opusieron a incluir a las masas dependientes y trabajadoras y las que mantendrán el sufragio censitario y el veto real en la Constitución de 1791.

En contra de la diferenciación de Sieyès entre “poder constituyente” y “poder constituido”, los sectores populares con Robespierre a la cabeza, defenderían que ambos poderes son el mismo. Para Robespierre, la voluntad y la soberanía del pueblo expresada por los Distritos y las Secciones se alcanza al recurrir a la crítica de la representación que Rousseau realiza en su *Contrato Social*. Como éste, Robespierre cree que “el poder legislativo constituye la esencia de la soberanía”, esto es, “de la voluntad general, que es la fuente de todos los poderes delegados; y es en este sentido que Rousseau dijo que cuando una nación delega todos sus poderes en sus representantes, la nación ya no es libre y ya no existe más” (Robespierre, 1910-1967, VII: 612).

No existen dos espacios de poder. Existe un único poder –el pueblo soberano– que delega parcialmente su soberanía en unos delegados y secretarios que ejercen ciertas funciones políticas. En otras palabras, 1789 y sobre todo 1793, presuponen el imperio del poder legislativo sobre el ejecutivo que queda así limitado en sus poderes y funciones. Apuntamos pues, que esta particularidad en el republicanismo francés es también difícil de compatibilizar con la idea actual de la democracia moderna y del principio de la separación de poderes. Señalamos que el programa burgués inaugurado en 1789 con el sufragio censitario, el veto real, la aplicación de la *Ley Marcial* y la *Ley Chapelier* y el mantenimiento del esclavismo y del colonialismo, es difícilmente compatible con la idea actual de la democracia, y que más bien debe entenderse como su opuesto. Concluimos defendiendo pues que todo ello cuestiona muy seriamente el pretendido carácter “burgués” de la Revolución francesa a la vez que hace más relevante si cabe papel de Robespierre a la hora de comprender las raíces democráticas de la misma.

Después de este excursus, hemos tratado de identificar las raíces de la idea actual de la democracia y de los derechos humanos, no tanto en 1789 sino más bien 1793 y en lo que definimos como la “revolución dentro de la revolución”. De este modo, el segundo subapartado se ocupó de trazar la idea de los derechos humanos en paralelo con el despliegue de la idea de la democracia durante el periodo 1789-1793. Lo que este subapartado trató de rescatar es la importancia de la Declaración y de la Constitución jacobinas de 1793 dentro de la historia y la filosofía de los derechos humanos. Lo que mostramos es que, a diferencia de la perspectiva estándar que suele concentrar toda su atención sobre la transcendencia histórica de la Declaración de 1789, la filosofía de los derechos humanos modernos arranca mucho antes, en el siglo XVI. Es en el periodo 1789-1793 cuando cristaliza y se sistematiza junto a la idea de la democracia. Lo que vimos es que el ala democrática del periodo 1789-1795 aunó la defensa de los derechos humanos junto a la filosofía del iusnaturalismo humanista de raíz salmantina y la defensa de los principios republicano-democráticos clásicos: la universalización de la ciudadanía y del derecho de sufragio, la abolición de la esclavitud y de las penas por deudas, la reforma agraria, el control magistraturas, la limitación y la revocabilidad mandatos, etc.

Por encima de todo destacamos que la particularidad del iusnaturalismo revolucionario francés se halla en la defensa del derecho de existencia como el primer derecho humano, alrededor del cual se articula toda su noción del bien público, de la soberanía política y de la idea de democracia. Esto es ciertamente un hecho diferenciador de la teoría de Robespierre respecto de experiencias republicanas anteriores, señaladamente del caso norteamericano donde el derecho de existencia (a la vida) jugó un papel importante pero básicamente a nivel retórico. Partiendo desde este punto, también señalamos que es relevante estudiar la relación entre la filosofía de los derechos humanos y la de la Constitución de 1793 a través del ideal democrático de Robespierre, pues según Babeuf, “el robespierrismo es la democracia y ambas palabras son perfectamente idénticas.

Lo que indicamos es que la democracia no fue tanto el resultado de simples innovaciones o transformaciones históricas acumuladas de un modo más o menos coherente, sino más bien el resultado de un programa político consciente e identificable en el tiempo que se arranca en la época clásica en la república democrático-radical ateniense, que conecta los movimientos populares del periodo tardo feudal, que avanza con los autores salmantinos y acaba abarcando desde los radicales ingleses hasta los revolucionarios de finales del siglo XVIII. Esta es la tradición del republicanismo democrático clásico. Mably primero, Robespierre, Saint Justo o Marat después y luego Babeuf, formarán parte de ella.

Sin embargo, la particularidad del republicanismo revolucionario y del pensamiento democrático en general desde finales del siglo XVII, fue la respuesta que éste ofreció frente a dos acontecimientos históricos trascendentales. El primero fue la emergencia de los grandes poderes privados y de los poderosos estados monárquicos o papales. Frente a ellos, el pensamiento emancipador sistematiza la teoría del gobierno por el pacto fiduciario entre soberanos y representantes. Locke, Harrington o Rousseau habían reflexionado sobre la necesidad de hallar mecanismos de representación y delegación política que no implicaran la enajenación absoluta de la soberanía individual y de los pueblos. Robespierre bebe de esta tradición. Además, los autores de finales del siglo XVIII, también deben hacer frente a otro importante acontecimiento histórico, la consolidación de los mercados internos y externos de carácter proto-capitalista y, con ellos, la eclosión de un vasto y profundo proceso de mercantilización de aquellas mercancías “ficticias” –dinero, tierra y fuerza de trabajo– que desafiaba el tejido socio-económico de base comunitaria y local fuente del derecho de subsistencia de la inmensa mayoría de la población trabajadora.

Como en Norte América, la importancia de los textos constitucionales y en ellos de la idea de los derechos, sería determinante para el pensamiento republicano de finales del siglo XVIII. Así como la Declaración de Independencia declaraba los actos del rey una “traición a los derechos constitucionales de los ingleses”, Robespierre también censuraría la división entre ciudadanos “activos y pasivos” y la *Ley Marcial* de Sieyès, la defensa del sufragio censitario de Dupont de Nemours y la libertad ilimitada de comercio cual leyes “anticonstitucionales y antisociales”. El gobierno y la Constitución de 1791 rompen así con la naturaleza y el derecho natural, puesto que atentan contra la soberanía y la libertad igual de todos. Hemos visto cómo esto supuso la rotura con la filosofía de los derechos del hombre que afirmaba la anterioridad y la superioridad de esos

derechos –libertad, soberanía, felicidad, subsistencia, etc.– respecto de cualquier orden social. Por eso señalamos que la Declaración y la Constitución de 1793 fueron dos elementos inextricables –y hasta constitutivos– de la idea de la democracia de Robespierre.

La disyuntiva entre esos dos proyectos políticos e ideológicos, la expresaba sucintamente el diputado girondino Rouzet. “Estamos ante dos opiniones”, sentenciaba, “que nos ocupemos directamente de organizar el Gobierno o que entremos en una Declaración metafísica sobre la Declaración de derechos. La segunda es la opción de Robespierre; no en el sentido que desatendiera la construcción del gobierno revolucionario, sino en el sentido que a él siempre antepuso el cumplimiento del derecho natural. De nuevo, el tratamiento preambular de la Declaración de los derechos en la Constitución de 1793, se asemejaba bastante a la disposición que los conventuales americanos reservaron para la *Bill of Rights* de 1791 en su Constitución federal de 1787. Esta organización tenía su razón de ser, pues con ella se ordenaba jerárquicamente los principios políticos y normativos fundamentales que debían ordenar la nueva República, esto es: primero la Declaración y luego la Constitución.

Analizados los principios del derecho natural y de la filosofía de los derechos humanos inherentes a la concepción de la democracia popular, el tercer subapartado estudió el rol que jugaron tanto la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano como la Constitución de 1793, en relación con la eclosión y la consolidación de esta idea de la democracia plebeya en la concepción robespierrista. Para ello diferenciamos el periodo de 1791 y el de 1793 y la filosofía política dominante en cada uno de ellos. Las diferencias más destacadas entre ambos periodos fue que la democracia jacobina identificaba en la Constitución de 1791 un proceso de “autonomización” o “desincrustación” de lo económico respecto de lo político, así como también un proceso de autonomización o “independización” del ejercicio del poder político del gobierno respecto de su soberano (el pueblo).

Por eso Robespierre (como Jefferson y como la mayoría del republicanismo de ascendencia democrática) defenderá que el “objetivo es defender la libertad pública e individual contra el gobierno mismo”. Y por eso mismo era el *menu peuple* el que debía conquistar la estructura del poder político. Por eso apuntamos en la primera parte de esta investigación que los jacobinos no aceptarán nunca la división entre la *loi civile* y la *loi politique* y que, a diferencia de los republicanos norteamericanos, tampoco diferenciarán entre la *loi civile* y la *loi de famille*, pues ambas esferas –civil y doméstica familiar– se entendían igualmente políticas no escindidas ni subordinadas a la lógica política, sino integradas al cuerpo ciudadano.

Respecto de la Declaración de derechos del hombre y el ciudadano, apuntamos que su discusión fue central durante todo el periodo revolucionario, pero que se agudiza tras el derrocamiento de la monarquía el 10 agosto de 1792 y con el estallido de la revolución del 30 de mayo al 2 de junio. Las políticas de la Convención girondina de la libertad ilimitada de comercio, la pena de muerte, la consagración del derecho de propiedad sagrada, así como la aprobación de la Ley Marcial del 8 de diciembre de 1792, no harán más que atizar el fuego y las tensiones políticas. Ese contexto espoleará el debate acerca del lugar que deben ocupar los derechos humanos naturales en los códigos legales revolucionarios. El debate se institucionalizará cuando, a partir del 11 octubre de 1792, se crea la Comisión Constitucional

designada por la Convención, encargada de presentar una propuesta de texto ante la Convención. El debate en el Comité se alargará más de un año.

Condorcet fue el primero en presentar su propuesta el 15 de febrero de 1793 la cual no incorpora, como pedía Robespierre, ni un preámbulo con los Derechos del Hombre ni alusión alguna a los derechos naturales. Su propuesta rompía así con los principios que se encontraban detrás del estallido de 1789 y rompía así con la tradición lockeana. La expresión “derechos naturales del hombre y del ciudadano” será substituida por la expresión “derechos del hombre en sociedad”. Esto representa una alteración léxica menor que encierra cambios sustantivos de gran envergadura, pues ahora ya no es la naturaleza, sino la sociedad política o el orden civil el que confiere los derechos a los ciudadanos. Como señalamos, esta propuesta constitucional defiende una concepción de la ley que “expresa la autonomía de la política respecto de la ética”. Los puntos clave de la propuesta del girondino serán la defensa de una noción de propiedad privada de naturaleza exclusiva y excluyente, como recoge el artículo XVII, y la libertad ilimitada de comercio en el artículo XVIII. En conclusión, la noción de ley fundamental de los girondinos suprimirá cualquier referencia a la ética de los derechos naturales al consagrarse al interés particular de los propietarios, los especuladores y los grandes comerciantes.

Las jornadas del 30 de mayo al 2 de junio de 1793 deberán transformar por completo esa situación. Ahora sí, en plena hegemonía dentro la Convención, la Montaña profundizará la legislación revolucionaria, entre otras cosas, aboliendo la *Ley Marcial* y la *Ley Chapelier* el 23 de junio. Dentro de este espiral revolucionario, Robespierre aprovechará para exigir modificar la propuesta constitucional. En el famoso discurso del 24 de abril, propone añadir tres principios básicos a la Declaración de Condorcet. El primero, la redefinición derecho de propiedad mediante cuatro nuevos artículos; el segundo es una reforma de la política fiscal para eximir de impuestos los más pobres y aplicar una esquema fiscal progresivo a los contribuyentes; y tercero, incluir el deber de la “fraternidad” (la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos) que debía justificar desde la misma insurrección así como el propio magnicidio si era necesario.

A pesar de las diferencias, el texto de la Declaración de los derechos aprobado finalmente el 23 de junio (y el de la Constitución ratificado al día siguiente), no debe entenderse como la rotura, sino como la continuación de la Declaración de 1789. En primer lugar, destacamos que en el texto de 1793 se mantendrá el preámbulo (donde se habla del “pueblo francés” y no de sus “representantes”, donde se condena a la tiranía en un claro estilo lockeano de un modo parecido al de la Declaración de Independencia norteamericana). El texto aprobado también retomará la idea del derecho natural, pues el primer artículo declara que “el fin de la sociedad es la felicidad común” y que el gobierno “se instituye para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles”. En el segundo artículo, se definen estos derechos naturales: la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. En la propuesta de Robespierre, la propiedad no se definía como un derecho natural, sino como “el derecho que tiene cada ciudadano de gozar y de disponer de la porción de bienes que se le garantiza por ley”.

Robespierre también forzará la adopción de tres nuevos artículos que deben perfilar los límites de ese derecho de propiedad. El primero reza que el derecho de propiedad “pertenece a todo ciudadano para gozar y disponer libremente de sus bienes, rentas, industria y frutos de su trabajo”. El segundo

que “para favorecer la industria de los ciudadanos, no puede prohibirse ningún género de trabajo, cultivo o comercio”. Y el tercero –el más destacado– que “todo hombre puede comprometer sus servicios y su tiempo, pero no venderse ni ser vendido; su persona no es una propiedad transmisible”. “La Ley no reconoce domesticidad” sentenciará este nuevo artículo. Estos principios incluidos a instancias de Robespierre demostrarían la recuperación del vínculo con el pensamiento iusnaturalista de raíz salmantina y lockeana, pues la soberanía y la libertad no pueden enajenarse como otras propiedades materiales. Estos tres derechos que Robespierre consigue incluir (el trabajo libre, la propiedad y la prohibición del trabajo esclavo) no pueden entenderse como “derechos burgueses” ni mucho menos como “liberales”, puesto que fue contra las posturas burguesas y proto-liberales de la Gironda que Robespierre forzó su inclusión en el nuevo texto de la Declaración.

La Declaración de 1793 recogerá otras de sus aportaciones más destacadas. Entre ellas, cabe destacar la defensa de la libertad republicana entendida como reciprocidad; la defensa de la soberanía popular, de la ciudadanía universal y de los medios para garantizar la participación de la población en las leyes y ejercer el control sobre los representantes políticos; o el derecho de petición y de insurrección, entre otros. Con los nuevos Derechos del hombre y el ciudadano, la Revolución (y en ella la concepción de la democracia jacobina) trató de suprimir el despotismo de los gobiernos que se fundaba en una teoría del poder político sin restricciones que excluía los derechos y la ética asociada a la tradición iusnaturalista emancipadora. Por eso el texto definitivo se apoyaba en el principio lockeano del poder legislativo como poder supremo, como expresión más alta de la conciencia social y de la voluntad popular.

Son relevantes dos ideas que aparecen repetidamente en muchos de los artículos del nuevo texto. La primera idea tenía que ver con la felicidad (la *bonheur*), y la segunda con la tiranía. Respecto la felicidad apuntamos que esta debe entenderse de dos modos complementarios. Primero como el cultivo individual de la virtud y el disfrute de la vida por parte de cada ciudadano. Y Segundo como la igualdad, pues no puede hallarse felicidad donde esta no sea una condición compartida por todos y por igual. En el mundo clásico, la felicidad era la condición sólo para los iguales (“para los que no difieren en nada” diría Aristóteles). En la Revolución francesa y en su etapa más democrática, la igual felicidad se entendía compartida por todos, independientemente de sus atributos económicos. La segunda idea aparecida repetidamente en el redactado de la nueva Declaración, fue la de la necesidad de acabar con cualquier tipo de tiranía. Este concepto se asociaba inicialmente con la figura del rey. Pero después de su ejecución, la idea se emplea para referirse a la tiranía del gobierno de la Gironda y su “economía política tiránica” que, de acuerdo a esta idea, se asociaba con una “tiranía sin tirano”.

Como señalamos, junto a la idea de la fraternidad de todos los pueblos, la nueva Declaración de los derechos de 1793 llegaría incluso a defender la ejecución de aquél que pretendiera usurpar la soberanía del pueblo y justificaba así el derecho a ejercer el tiranicidio si era necesario. Esto no volverá a aparecer nunca más en ninguna Constitución democrática. En síntesis, los nuevos derechos incluidos en la Declaración como el derecho a la subsistencia, a la asistencia social, al trabajo y a la instrucción pública, o el fundamental derecho a insurrección, pasarán a formar parte de los venideros programas políticos democráticos y revolucionarios puestos en práctica en la Francia de mediados del siglo XIX, así como en buena parte del mundo.

En la segunda parte de este tercer subapartado vimos que el otro texto relevante en la consolidación y sistematización de la democracia jacobina y robespierrista fue la Constitución jacobina de 1793. En él, se establece que “el pueblo soberano es la universalidad de los ciudadanos franceses”, idea ratificada con el principio de que “la población es la única base de la representación nacional”. En contra de la distinción censitaria de 1791, estos dos artículos, junto al derecho de celebrar plebiscitos populares, disponía las bases de un sistema democrático universal donde se mezclaban principios de participación directa con distintos mecanismos representativos. Por otro lado, como hemos señalado anteriormente, la Constitución también establecía la preponderancia del poder legislativo por encima de judicial y del ejecutivo. A diferencia de los conventuales norteamericanos, en la República francesa el legislativo sería unicameral y sería escogido por sufragio universal masculino cada año. Era el legislativo quien elegía al Consejo Ejecutivo de 24 miembros a propuesta de cada Departamento. También escogía a los jueces que debían ser propuestos por sus Asambleas primarias. A su vez, las leyes propuestas por la Asamblea debían ser ratificadas por las Asambleas primarias.

Sin embargo, en este subapartado también señalamos que la nueva Constitución no entrará en vigor puesto que el contexto de guerra civil y de revolución impiden su puesta en marcha “hasta el establecimiento de la paz”. En su lugar, los decretos del 10 de octubre de 1793 instauraban la formación del “el gobierno revolucionario hasta la paz”. En este escenario, pues, el gobierno revolucionario se caracterizará por la creación de instituciones extraordinarias que no estaban ligadas a ningún proyecto constitucional, sino que fueron concebidas como medidas de “salvación pública” que pasarían a formar parte del engranaje del Estado. Con la Constitución sin entrar en vigor, el problema se daba por la superposición de la Convención (desposeída de funciones pero todavía plenamente legítima) y el Gobierno revolucionario provisional. Esto inspiró los discursos de Robespierre del 10 de mayo de 1793: donde denunciaba la “tendencia despótica de los gobiernos” y llamaba a evitar que el “interés particular de los hombres de importancia” se transformase en el interés general de todo el pueblo. En este discurso, Robespierre insiste en el ejecutivo debe subordinarse al poder político del soberano, incluso durante la etapa del gobierno revolucionario. Por eso mismos rechazó tanto la teoría de gobierno mixto –pues en él siempre se da “una coalición de poderes rivales en contra del pueblo”– como la idea del tribunado.

En su discurso, Robespierre subraya cinco medidas que deben servir para controlar y embridar los magistrados (pertenecan al gobierno revolucionario o al constitucional). La primera de ellas tiene que ver con la limitación temporal mandato que deben tener una duración inversamente proporcional a su importancia. La segunda y la tercera media prohíben la compatibilidad de cargos públicos y reclaman la división de las funciones públicas entre varios magistrados y funcionarios, pues la concentración de cargos y funciones públicas en pocas manos siempre había sido un motivo de preocupación para el republicanismo clásico. La cuarta medida hace referencia a la división y separación del ejecutivo y del legislativo. La quinta medida exige la división del ejecutivo en varias ramas, de tal modo que los ministerios no sean excesivamente grandes y que deleguen las funciones de ámbito local a los Departamentos, los municipios y las Asambleas primarias. La sexta y última medida debe entenderse como una apelación general a la propia existencia del gobierno. Robespierre, como Jefferson, como Marx y como tanto otros en la estela

del republicanismo democrático, siempre habrían mostrado una aversión hacia el establecimiento del aparato estatal, pues lo entendieron siempre como un cuerpo que debía quedar subsumido dentro la propia estructura y funcionamiento de la sociedad civil. Por eso Robespierre exigirá que se debe “disminuir la potencia de los gobiernos en provecho de la libertad y la felicidad de los pueblos”. A lo que añadirá: “Huid de la manía antigua de los gobiernos de querer gobernar demasiado” [...] “Dejad a las comunas el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos”, acabará sentenciando.

La superposición de ambas estructuras, la constitucional y la revolucionaria, llevará a Robespierre a diferenciar también entre la estructura y la función del gobierno constitucional y la del gobierno revolucionario, pues el fin del primero es “conservar la república”, mientras que el fin del segundo “es fundarla”. En referencia a la estructura gobierno constitucional, aclara Robespierre que éste debe cumplir tres principios básicos: el principio que llamamos de “subsidiariedad” y de descentralización del poder político hacia las comunas; el reemplazo del voto censitario por el voto universal masculino; y la eliminación de todas las trabas administrativas de cuño feudal que ayudaran a erradicar cualquier atisbo de despotismo del poder judicial y de la administración pública en general.

Para conseguir que ese gobierno se someta al soberano, el gobierno debería cumplir cinco requisitos básicos. El primero es la “responsabilidad moral”, esto es, dar la debida publicidad de la acción y la discusión del gobierno para que se le puedan rendir cuentas. El segundo requisito es la “responsabilidad física”, a saber, que no sólo se haga publicidad de la acción de gobierno, sino que ésta, además, llegue a todos los rincones de la nación. El tercer y cuarto requisito son medidas para mantener el carácter democrático del gobierno, esto es, para que este no se “independice” del soberano. Esto se debía conseguir mediante la revocabilidad de todos los cargos públicos “sin otro motivo que el derecho imprescriptible que le pertenece [al soberano] de revocar a sus mandatarios”, y con la obligatoriedad de “que el ejecutivo rinda cuentas ante el legislativo periódicamente”. El quinto y último requisito es el de remunerar el desempeño de los cargos públicos y la asistencia a las asambleas. “Haced de manera que el pueblo pueda asistir a las asambleas públicas”, decía el incorruptible, “que se indemnice al hombre que vive de su trabajo”. Estas medidas acercan el programa de la democracia robespierrista a los principios fundamentales del republicanismo democrático clásico, sobre todo, por las similitudes entre la institución del *misthón* de la democracia ateniense con su propuesta de remunerar la asistencia a las asambleas públicas. El objetivo último de sus medidas para el gobierno constitucional no era otro que el de “colocar en la virtud del pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario de las pasiones del magistrado y de la tendencia del gobierno a la tiranía”.

Pero anunciamos hace apenas unas líneas, la distinción que Robespierre realiza entre la naturaleza del gobierno constitucional y la del gobierno revolucionario. ¿Cuál es la relación entre este tipo de gobierno y los principios de la democracia jacobina de Robespierre? A esta cuestión se dedicó todo el cuarto subapartado, puesto que representa una de las discusiones más encendidas respecto del carácter supuestamente tiránico o dictatorial del gobierno revolucionario de 1793 a 1794 y, por ende, de la figura de Robespierre como su máximo dirigente. Se vio cómo algunos autores calificaron la naturaleza y la actuación del Comité de Salud Pública como una

institución del todo punto dictatorial y despótica. Pero en verdad, el Comité creado el 6 de abril de 1793, está diseñado para servir de enlace entre la Convención y el Consejo Ejecutivo provisional. El Comité, en otras palabras, está controlado por el legislativo y, a su vez, debe controlar el desempeño de las funciones del ejecutivo y sus distintas ramas.

Señalamos que inicialmente Robespierre no se encuentra entre los miembros del Comité, al cual accede el 27 de junio. Es el miembro del Comité, Danton, quien emplaza al mismo Comité a substituir al propio ejecutivo, propuesta a la cual se opondrá enérgicamente Robespierre por ir en contra de cualquier principio democrático de división de poderes y de control popular de las funciones del gobierno. A partir de septiembre de 1793, la propuesta de Robespierre es instaurar el gobierno revolucionario que hemos señalado anteriormente. Sin embargo, la negativa de la Convención es tácita al respecto. Sólo los hechos revolucionarios y el estallido de la nueva *jacquerie* del 4 al 5 de septiembre reclamando la profundización de la revolución, darán salida a sus exigencias. El mismo día 4 Robespierre interviene ante el Club de los Jacobinos con uno de sus famosos discursos donde reclama la insurrección popular en todas las comunas. “Haremos leyes sabias y al mismo tiempo terribles, que asegurándolas al pueblo, destruirán para siempre a los acaparadores y los acaparamientos, satisfarán todas las necesidades del pueblo”. El fin del gobierno revolucionario ideado por el de Arras es evidente.

Entre septiembre y diciembre, la gobernabilidad de la República se vuelve imposible. Los mismos diputados opositores tratan de dificultar la aprobación y la aplicación de todas las leyes y decretos promulgados por la Convención. Las resoluciones del Ejecutivo quedan sin efecto por el boicot de varios de sus miembros en los Departamentos. Finalmente, el 4 de diciembre, se accede a aprueban los decretos de la “centralidad legislativa”. Ahora sí, se crea el gobierno revolucionario que sólo obedece los principios de la Constitución y la Declaración de los Derechos Si bien es cierto que a partir de entonces el Comité de Salud y el de Seguridad concentrarán la mayoría de poderes, también es cierto que ambos comités se encontraban bajo el control absoluto de la Convención, del legislativo.

Además, cabe recordar que el principio del “centralismo legislativo” se desarrolló en paralelo con una verdadera y profunda descentralización del poder político. Desde las Asambleas primarias y los clubs de debate, hasta el gobierno municipal, quedarían integrados en la estructura administrativa de la República. A ello debe sumarse un aparato administrativo muy expandido y repartido entre las distintas ramas del ejecutivo (comisiones, comités, delegados, etc.). Por todo ello, cabe reparar en que los miembros del Comité –Robespierre incluido– no disponían de ningún poder de decisión y se encontraban directamente controlados por la Convención que los renovaba mensualmente. Además, cabe tener en cuenta que la composición de los comités variaba mucho en función de la correlación de fuerzas en el legislativo. El partido de la Montaña fue hegemónico en el debate político, pero no dentro de la Convención donde fue minoría la mayoría del tiempo. A su vez, los jacobinos integrados en la Montaña serían minoritarios dentro de ella y el sector de los robespierristas todavía más.

Por eso es difícil sostener la hipótesis según la cual el Comité fue un gobierno dictatorial, un gobierno en la sombra, dirigido en última instancia por un Robespierre con ansias dictatoriales. Es cierto que el gobierno revolucionario no seguiría las directrices de la constitución en cuanto

a la estructura estipulada para el gobierno constitucional, pero el escenario de guerra interior y exterior exigía instaurar un diseño institucional y de gobierno a través del cual el poder público pudiera defenderse de los ataques de las distintas facciones y de las fuerzas monárquicas. En otras palabras, el gobierno revolucionario no era sólo la teoría del gobierno revolucionario, sino la aplicación fáctica de la teoría de la democracia en el escenario de guerra. Se recordará que una de las distinciones identificadas entre el republicanismo norteamericano y el francés, fue la obsesión del primero por las cuestiones de orden institucional o por los sistemas de frenos y contrapesos, en lo que entendimos como el afán por desarrollar una “ciencia política” propia. En Francia, por el contrario, lo que se observa es la preminencia de la filosofía de la praxis, de la acción y de la adecuación del movimiento democrático por encima de todo.

Robespierre sostendrá que “el gobierno revolucionario tiene necesidad de una actividad extraordinaria, precisamente porque está en guerra”. El gobierno revolucionario debe ser más activo en su marcha, y más libre en sus movimientos, que el gobierno ordinario, “¿es por ello menos justo y legítimo?”. Su respuesta no admite dudas. El gobierno revolucionario se apoya “sobre la más santa de todas las leyes: la salvación del pueblo. Sobre el más irrefragable de los títulos: la necesidad”. En tiempos de paz, defiende en su discurso del 5 de febrero de 1794, el objetivo del gobierno será el de asegurar la libertad y la igualdad en “el reino de la justicia eterna”. Ambos principios, argumenta, son leyes naturales que no se encuentran escritas ni grabadas en mármol, sino “en el corazón de todos los hombres”. Para lograr ese régimen, el método debe ser el despliegue de la virtud, esto es, “el amor a la patria y sus leyes”. No cabe duda alguna sobre qué tipo de gobierno está llamado a cumplir esos principios: el republicano o democrático que, para el de Arras, significa exactamente lo mismo. “¿Qué clase de gobierno puede realizar estos prodigios? Únicamente el gobierno democrático o republicano. Estas dos palabras son sinónimas”.

Sin embargo, como la mayoría de republicanos democráticos que le precedieron, Robespierre tampoco confiará en un sistema democrático puro ejercido exclusivamente mediante la participación directa de todos los ciudadanos. Eso, asegura, es imposible. Pero tampoco confía en un sistema de gobierno concurrencial, donde las distintas facciones compitan entre sí para hegemonizar la acción de gobierno. Por eso sentencia: “la democracia no es un estado en el que el pueblo, continuamente congregado regule por sí mismo todos los asuntos públicos, aún menos aquél en el que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, decidieran la suerte de la sociedad entera: un gobierno tal no ha existido jamás, y no podría existir sino para volver al pueblo el despotismo”. Muy al contrario, insiste el *incorruptible*, “la democracia es un estado en el que el pueblo es soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo lo que puede hacer, y mediante delegados todo lo que no puede hacer por sí mismo”.

De nuevo, volvemos una vez más a la teoría del gobierno fiduciario. Vimos anteriormente que en los Estados Unidos el término democracia resultó siempre conflictivo, particularmente para los republicanos jeffersonianos quienes serían repetidamente insultados como “demócratas” y “radicales”. En Francia, por el contrario, no hubo duda alguna, el término democracia y república son “sinónimos”. Pero todo ello, y a pesar de las múltiples diferencias entre ambas experiencias,

la filosofía política y la experiencia histórica republicana de finales de siglo XVIII implicaba necesariamente la mezcla entre los principios de la democracia directa con la representativa. Jefferson y Robespierre, el republicanismo norteamericano y el francés, habrían apostado igual por erigir gobiernos basados en el pacto o el acuerdo fiduciario: el pueblo debe actuar por sí mismo y sólo delegar en sus agentes “lo que no puede hacer por sí mismo”.

Para alcanzar este ideal de democracia Robespierre se preguntará “cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular”. El principio rector es la virtud “que no es otra cosa que el amor a la patria y a sus leyes”¹⁷⁵, esto es, “la esencia de la misma República o de la democracia”. Como vemos de nuevo, pues, el principio sobre el cual descansa el gobierno democrático o republicano es la virtud que Robespierre define como “el amor a la patria y a sus leyes”. Pero ¿por qué sólo es en la democracia que cabe hallar la virtud? Para Robespierre, la respuesta es tan lógica como taxativa: tanto en el sistema aristocrático como en el monárquico la patria es sólo relativa a las familias patricias, aquellas que “se han apoderado de la soberanía”. Al contrario, sólo en la democracia “el estado es verdaderamente la patria de todos los individuos que la componen”. Una vez más, encontramos aquí un requerimiento normativo para con el gobierno republicano. Como “el alma de la república es la virtud y la igualdad”, el cometido de la misma no puede ser otro que el mantenimiento de ambos principios que simultáneamente son los mismos en que se funda el gobierno republicano. Como todo lo que es inmoral corrompe la virtud, y todo lo corrupto erosiona la igualdad, ambas prácticas son contrarias a la política misma y por ello son contrarrevolucionarias.

175 Para Robespierre (2005: 249-50) “La virtud republicana puede ser considerada con relación al pueblo y con relación al gobierno; resulta necesaria en uno y otro caso. [...] la virtud es connatural al pueblo. [...] en cierto sentido, para amar la justicia y la igualdad el pueblo no necesita de una gran virtud; le basta con amarse a sí mismo”.

Conclusiones

Llegados aquí, estamos en condiciones de sintetizar las principales ideas, conceptos y principios positivos y normativos que conforman las bases del pensamiento republicano. Igualmente nos encontramos en condiciones de identificar, no sólo estos elementos centrales del republicanismo, sino también de mostrar el modo en cómo esta tradición de pensamiento se transformó y se amoldó a la realidad de finales del siglo XVIII en la Francia y en los Estados Unidos posrevolucionarios, particularmente de la mano de Thomas Jefferson y Maximilien Robespierre.

Cabe señalar que la tradición política y de pensamiento republicano ha adoptado, a lo largo de la historia y de diferentes países, formas y expresiones bien distintas. Sin embargo, existen en ella ciertas regularidades o patrones históricos que nos habilitan a trazarla o indexarla históricamente e identificar en ella las principales transformaciones y las particularidades que en un caso y en otro fueron sucediéndose. Por todo ello, será adecuado resumir muy brevemente algunos de los principales postulados normativos y positivos de esta tradición y que ya vimos en los anteriores capítulos de esta investigación.

- a) Todo el republicanismo –independientemente de su tendencia ideológica–empleó siempre una ontología social clara y explícita de acuerdo a la cual la vida social es, ante todo, un espacio repleto de relaciones de poder que conllevan un sinfín de relaciones de dependencia y dominación entre diferentes individuos y entre diferentes clases sociales. Esto es fundamental, pues tanto el esquema conceptual-normativo como el político-positivo de toda experiencia republicana partió siempre de esa descripción de la vida social.

Conclusiones

- b) Por otro lado, el republicanismo identificó siempre que estas relaciones de poder asimétricas son el resultado de una desigual distribución de los recursos y los activos sociales. Quien carece de –un nivel adecuado de acceso a– estos recursos, no tiene la existencia material autónoma garantizada y, por ello, debe venderse o depender en algún grado del arbitrio de otro o de otros. El primero pues, es considerado como un sujeto no libre en sentido republicano pues depende de otro para vivir, no vive por sí mismo. Y vimos que desde Aristóteles hasta Marx, la tradición republicana identificó estas clases subciviles y dependientes como “esclavos a tiempo parcial”.
- c) Es desde estas premisas conceptuales que el republicanismo siempre identificó en los entramados de instituciones políticas y económicas de un país, los mecanismos responsables de erradicar la asimétrica distribución del producto social y, por extensión, las asimétricas relaciones de poder y dependencia que atraviesan la vida social. La acción positiva de las instituciones republicanas –la acción política del Estado– debe entenderse como una empresa necesaria para la extensión de la libertad entendida en un sentido republicano. En este sentido, señalamos en el primer capítulo que para el republicanismo esto siempre creó una tensión importante, pues la República, el Estado, debe ser capaz de erradicar las relaciones de dominación en el ámbito particular –*dominium*–, sin convertirse por ello en una fuente de dominación y despotismo en el ámbito civil y político –*imperium*–.
- d) Al inicio de la investigación analizamos la idea de la libertad republicana así como algunas de sus diferencias respecto de la concepción liberal. Señalamos, primero, que la libertad republicana no se entiende como la mera ausencia de interferencias entre individuos o agentes sociales, sino como la ausencia de relaciones de dominación y dependencia entre ellos (esto es, de interferencias arbitrarias). En segundo lugar mostramos que esta libertad (entendida como independencia material) fue siempre el principio político-normativo central del republicanismo. Por ello dijimos en tercer lugar que la equitativa distribución del producto social –la justicia distributiva– no fue nunca el objetivo del programa republicano. Más bien describimos la distribución de la riqueza y los activos sociales como el efecto o el resultado político derivado de extender en mayor o menor grado el alcance de la libertad. Por eso apuntamos que la idea de la propiedad republicana tiene un carácter instrumental.
- e) También vimos que el objetivo de la libertad republicana es extender esta libertad a todos los individuos considerados miembros de la comunidad política. Otra cosa son las motivaciones ideológicas que pretendan hacer de esa libertad una condición universal o, por el contrario, restringirla a un o unos grupo sociales determinados. Es a raíz de esta motivación que pueden identificarse dos grandes corrientes dentro del republicanismo. El democrático que trató siempre de incluir a todos los individuos en la comunidad política de los libres e iguales, y el republicanismo oligárquico o antidemocrático que defendió un principio mucho más elitista y restringido a la esfera civil de los desposeídos o dependientes materialmente.
- f) Por todo ello, el horizonte normativo sobre el que descansa la ontología social del republicanismo, no se limita a describir esta vida social, sino que su voluntad fue siempre tratar de erigir una verdadera sociedad civil de individuos que pudieran gobernar y ser gobernados por igual. Esto es, la “civilización” o la “republicanización” de la vida social y

sus inherentes relaciones de dominación y dependencia. El objetivo es que los individuos constituyan un verdadero cuerpo político-civil que, al mismo tiempo que excluya cualquier forma de dominación entre ellos, los habilite también para que sean ellos quienes administren y gestionen sus propios asuntos. La sociedad civil es pues, un espacio de interacción social sin intereses de clase confrontados, libre de asimetrías de poder y dependencia y que debe incluir a todos los considerados ciudadanos libres –de acuerdo a la descripción del republicanismo democrático y oligárquico que acabamos de ver–.

- g) Esto nos llevó a identificar el último de los principios del pensamiento republicano, según el cual, si la desigual distribución del producto social –fuente de la asimétrica distribución del poder social– es fruto de una particular disposición de las instituciones políticas y económicas (la codificación jurídica de los derechos de propiedad, la política fiscal, el grado de inclusividad de las instituciones políticas, etc.), entonces es en la misma naturaleza y funcionamiento de estas instituciones que deben hallarse los mecanismos para “civilizar” la vida social. A su vez, señalamos que el horizonte normativo del republicanismo era el “autogobierno” de todos los miembros de la comunidad política –de la sociedad civil–, luego de ello se desprende que deben ser estos mismos ciudadanos los que tendrán que velar por el buen hacer de estas instituciones. Eso implica un férreo control del funcionamiento y la administración de estas instituciones por parte del cuerpo ciudadano a fin de que ningún agente particular puede adueñarse de ellas y sea así capaz de imponer sus intereses a otros o incluso al conjunto de la República.
- h) Finalmente señalamos que, de acuerdo a esta perspectiva, las instituciones republicanas no buscan actuar tanto sobre el espacio de la justicia distributiva en sí misma, sino que priorizan los esquemas políticos, económicos y jurídicos que eviten la necesidad de actuar en ese sentido. El objetivo de la justicia republicana –y por ello, la función de sus instituciones políticas–, no sería tanto el solucionar o reparar *ex-post* la injusta distribución del producto social (mediante mecanismos como los impuestos o políticas públicas en especies), sino más bien disponer de entrada *ex-ante* las bases socio-económicas necesarias para que ello no sea necesario. Es decir, el objetivo no es tanto solucionar una injusta distribución de la propiedad, sino habilitar a los ciudadanos para que, de entrada, dispongan del acceso a los recursos materiales necesarios que garanticen políticamente su independencia material y, por extensión, su libertad.

Estos fueron los principios básicos sobre los que pivotaba todo el republicanismo y que fuimos viendo en la primera parte de esta investigación. Comentamos allí que estas fueron las premisas compartidas por todas las experiencias republicanas a lo largo de la historia. Y comentamos allí también que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, esos principios normativos y positivos tuvieron que amoldarse a unas circunstancias muy particulares que desafiaban dichos postulados. Entre muchas otras, esas nuevas circunstancias venían precedidas por un factor determinante: la extensión y la consolidación de los nuevos mercados y la tendencia a la mercantilización de cada vez mayores espacios y recursos sociales. La esclavitud sería una de estas nuevas “mercancías”, como también lo sería el dinero (la emergencia de las finanzas, del crédito y de las instituciones bancarias) y el suelo y la naturaleza en general (los

Conclusiones

mercados de bienes inmuebles, la colonización y los derechos de apropiación, los derechos de acceso a la tierra, etc.). El segundo factor fue la emergencia de los grandes estados monárquicos y burocratizados en expansión desde mediados del siglo XVI. Recordemos ahora el impacto que ambos factores supusieron para el republicanismo.

En relación con el primer factor, la extensión y paulatina consolidación de los mercados modernos de tipo capitalista, cabe señalar que tanto Jefferson como Robespierre fueron espectadores muy parciales de ese acontecimiento. Aún así, a finales del siglo XVIII, ya se empezaban a experimentar distintas formas de mercados y políticas económicas de tipo proto-capitalistas. Durante el primer periodo feudal, el poder político se había fusionado con la estructura del señorío. Pero durante los dos siglos anteriores a 1776 y 1789, esa estructura de poder sufrió profundas transformaciones a través de las cuales, el señorío se veía paulatinamente desplazado como la forma dominante de dominación. El señorío, su soberanía política en su territorio y sus derechos de propiedad, fueron reemplazados no sólo por un nuevo Estado centralizado y con un poder absoluto, sino también por una nueva forma de propiedad privada en la cual el poder económico fue también separado de los privilegios de estatus jurídico, político y puramente nobiliario. De aquí que el señorío y los mecanismos extra-económicos de explotación y extracción de rentas se vieron gradualmente reemplazados por la propiedad de carácter tendencialmente capitalista.

Serán cuatro los factores o las dinámicas que funcionarán como resorte para el progresivo despliegue de esta nueva economía. Señalamos que Jefferson y Robespierre, por los años en que vivieron, fueron espectadores muy parciales de todo ello. Aún así, sí presenciaron su primerizo despliegue. El programa político y filosófico de ambos deberá leerse pues como un programa contrario a esas transformaciones proto-capitalistas y burguesas. El primer factor fue la cada vez más masiva emergencia del trabajo asalariado. El mercado de esclavos, así como el pequeño trabajador libre, irían en detrimento de una cada vez más importante “mercancía” trabajo y de la emergencia de un mercado muy peculiar hasta la fecha, el “mercado de trabajo”. El segundo factor fue la progresiva conversión de la tierra en una nueva mercancía fuente de rentas financieras y especulativas. Las tierras que habrían sido expropiadas de manos de los indios nativos en Norte América, o las tierras y bienes comunales expropiados y privatizados por parte de la Iglesia y los grandes señoríos de Francia antes de 1789, pasarían a formar parte de este nuevo mercado en 1795 con la reacción termidoriana.

Destaca un tercer factor que es el uso del dinero y del crédito como una nueva mercancía, básicamente especulativa, cada vez más desacoplada de los circuitos económicos productivos. A su vez, esto se acompañó de una fuerte centralización del sistema bancario y crediticio que reemplazaba las viejas prácticas crematísticas descentralizadas y difusas criticadas por Aristóteles, por sistemas más integrados e institucionalizados para “hacer dinero del dinero”. A eso se le debe sumar un cuarto factor de suma importancia, esto es, la dinámica imperialista, expansionista y colonialista en que se adentrarían la mayoría de países europeos.

Estos cuatro grandes factores no fueron producto exclusivo del capitalismo emergente a principios del siglo XIX, pues tanto la expropiación de tierras, el trabajo asalariado, el uso del crédito y la expansión imperial, eran instituciones sociales milenarias. Las características más

ilustrativas del nuevo sistema productivo capitalista fueron, sobre todo, el florecimiento del “libre” trabajador asalariado en palabras de Marx, la expansión de esta nueva categoría por todo el mundo, la conversión de las tierras y los campos expropiados y privatizados en una suerte de nueva mercancía especulativa, y una nueva función de la economía financiera y crediticia destinada a incrementar la producción y la extracción de rentas, así como consolidar las nuevas relaciones de dominación y subordinación mediante la consolidación de la deuda pública y privada. Como vimos, todas estas transformaciones tuvieron un impacto muy profundo, no sólo en la concepción filosófica o conceptual de la propiedad, sino también en su positivización jurídica y política.

En relación con el segundo factor que destacamos, la emergencia de los grandes estados monárquicos y burocratizados desde el siglo XVI, debe señalarse que su expansión y consolidación afectarían de lleno el desarrollo conceptual y positivo de la idea de la democracia. En los Estados Unidos de la década de 1770, el significado predominante de la democracia, en el vocabulario de sus defensores y sus detractores, fue esencialmente el significado que le habían otorgado los griegos, esto es, el gobierno del *démos* en su doble significado: como estatus cívico y como categoría socio-económico. La redefinición que de esta concepción clásica hicieron los *founders*, debe entenderse como un largo proceso iniciado en 1787 y finalizado más de un siglo después. A partir de entonces, la nueva democracia representativa se asociaría con la idea del gobierno del pueblo, aunque en la práctica, la mediación de un sinfín de filtros y de un complejo sistema institucional de frenos y contrapesos, harían de ella un régimen de gobierno y control básicamente aristocrático.

A finales del siglo XVIII estas transformaciones se hallaban suficientemente desarrolladas como para abrir el camino a la redefinición del concepto de la democracia, vaciándola de su carácter socio-económico o de clase que había sido fundamental durante la época clásica. Por primera vez, la idea de democracia se asociaría a un sistema absolutamente distinto de aquél. El debate constitucional de 1787 representaría un momento histórico único, un punto de inflexión, en esa redefinición conceptual y positiva de la democracia que operaría no sólo en el plano de la teoría o de la filosofía política, sino también en los símbolos usados por la nueva República. El empleo de la simbología romana, como los pseudónimos usados por los federalistas, el mismo nombre del Senado o el águila romana como emblema del país, darían cuenta de ello. Ni Atenas ni Pericles, sino Roma y Cicerón, serían los nuevos modelos. No el gobierno del *démos*, sino el SPQR (Senado y Pueblo de Roma). No la el gobierno de clase –monarquía, aristocracia y democracia–, sino la “constitución mixta” y la ciudadanía gobernadas, en la práctica, por una aristocracia más poderosa que la romana. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que en los Estados Unidos y en la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, la cuestión de la composición social y la inclusión del pueblo que debía elegir a sus representantes no estaba resuelta todavía y continuaría siendo un importante terreno de discusión política que se extendió hasta la segunda mitad del siglo XX.

El marco de análisis político-conceptual de los norteamericanos, como el de los franceses, procedía directamente de la tradición republicana clásica. Es por ello que, como los clásicos, ellos también identificaban los riesgos de una sociedad escindida en clases. Por ello, sus mayores

temores venían precedidos por la experiencia clásica de la democracia radical ateniense y por la oligarquización y plutocratización de Roma. Frente a estos temores, en el caso norteamericano, los federalistas y conservadores erigieron un diseño institucional y constitucional claramente elitista y contramayoritario (extensión de los mandatos, judicial vitalicio, veto presidencial, bicameralismo, sufragio censitario, elección indirecta del ejecutivo, etc.). A su vez, en el caso francés, los conventuales girondinos en el poder desde 1789 hasta 1793, se apresaron a redactar una constitución monárquica, censitaria y esclavista que frenara las aspiraciones democráticas del *démos*, que debería quedar escindido entre ciudadanos activos y pasivos.

Se matizó la naturaleza y el alcance de los derechos humanos impulsados en 1789, se eliminó el sufragio universal, se declaró la igualdad como un principio jurídico-formal desconectado de sus bases materiales-reales, y se supeditó el derecho a la existencia al derecho de la libertad de comercio. Esta propensión elitista reaparecería de nuevo tras la experiencia radical democrática de 1792 a 1794, mediante el golpe de termidor, la ratificación de una nueva constitución elitista y centralista en 1795 y la supresión de cualquier referencia a los derechos humanos en ella.

Como hemos visto a los largo de esta investigación, estos esquemas se encontraban muy alejados de los de Jefferson y de los de Robespierre. Para nuestros dos activistas, la idea de la propiedad y de la democracia estaban inextricablemente unidas y, como para los clásicos, no tenía sentido pensar en una por separado de la otra. La suya, dijimos, fue la idea de las estructuras, los pactos y los instrumentos institucionales de naturaleza fideicomisaria. También señalamos que esto, la idea de las estructuras y las instituciones de este tipo, no provenían tanto de la herencia de la antigüedad clásica presente en ambos activistas, sino que fue fruto más bien del pensamiento republicano moderno de mediados del siglo XVII.

Desde esta perspectiva, tanto Jefferson como Robespierre deben entenderse como dos de los máximos exponentes de la corriente del constitucionalismo democrático de finales del siglo XVIII, para quienes la estructura del poder político, la idea de la libertad y la de la propiedad respondían a una misma lógica fideicomisaria. Como vimos en el segundo capítulo de esta investigación, la propiedad es siempre, en última instancia, una institución pública. Lo que en la época se llamaban los derechos de propiedad privada era, en realidad, el derecho a la apropiación privada concedido por el principal o soberano (todo el pueblo) a sus agentes fideicomisarios, de acuerdo al criterio de la utilidad o la función pública de la misma propiedad, lo que llamamos la propiedad social republicana. Por eso alertamos que tanto en el caso norteamericano como en el francés, ponen en duda la ficción blackstoniana de la propiedad como un derecho ilimitado, exclusivo y excluyente como usualmente suele entenderse.

Del mismo modo, en ambos países, el propietario particular de un bien o un recurso, se entendía, no como un propietario absoluto, sino más bien como un agente particular dependiente del soberano, de su confianza y de sus regulaciones. En este sentido, tanto la idea de la democracia, como la de la libertad, como la de la propiedad, responden por igual a una estructura social establecida entre un principal y sus agentes. Veamos esta lógica fideicomisaria más de cerca.

Como señalamos, el sistema de organización y distribución del poder político en el mundo de finales del siglo XVIII debe entenderse como la respuesta del pensamiento republicano a la

aparición y la consolidación de los grandes estados modernos, como cuerpos políticos autónomos de la sociedad civil, e integrados por un masivo cuerpo funcional. Esta preocupación por la separación o autonomización del Estado nace de las circunstancias del siglo XVI. Para el pensamiento radical y republicano de mediados de ese siglo, ya no se trataba de fusionar o reintegrar ese cuerpo político dentro el funcionamiento de la sociedad civil como habrían pretendido la experiencia clásica ateniense y, en menor medida, la romana. De lo que se trataba entonces era más bien de “republicanizar” o “civilizar” un Estado y unos poderes papales que, por su extensión y alcance, se habían vuelto imposibles de reintegrar en el cuerpo civil. Este es el esquema compartido por el republicanismo norteamericano y francés que, a pesar de sus múltiples diferencias, puede sintetizarse tal como sigue.

En primer lugar, el pueblo, la sociedad civil republicana conformada por los ciudadanos libres e iguales, es el principal o fideicomitente. Por eso la autoridad pública no la conforman sus “representantes”, sino sus agentes o fideicomisarios. En segundo lugar, cabe señalar que la relación entre ambos va más allá de un simple acuerdo o contrato entre iguales o pares. Este tipo de acuerdos se reservaría para los particulares como, por ejemplo, en un contrato de obra (*locatio conductio opera*) que se entendía propio de ciudadanos libres e iguales. Por el contrario, el acuerdo o el pacto gubernamental se entiende como un contrato formado por agentes desiguales, pues en él, el principal o fideicomitente, tiene el derecho de rescindir unilateralmente el contrato por el simple hecho de perder la confianza en su agente.

En otras palabras, como de lo que se trata aquí es de la cesión parcial y voluntaria de la soberanía natural del pueblo a manos de sus agentes políticos, es lógico inducir que en el acuerdo fiduciario entre pueblo y agentes políticos, el primero disponga de la total potestad para extinguir dicho pacto en cuando le plazca, pues lo que se cede no es un derecho cualquiera, sino un derecho natural fundamental y constitutivo de la propia soberanía del pueblo. Este argumento, dijimos, fue transcendental en el pensamiento republicano de la época, pues fue el que podía justificar las revoluciones o las revueltas en contra de los gobiernos despóticos o “independizados” del cuerpo político.

Tal como vimos en esta investigación, a parte de la estructura de fideicomisarización que adoptaron tanto la idea de la propiedad como la de la democracia, el republicanismo moderno del siglo XVIII incorpora una importante innovación en su pensamiento político. Nos referimos aquí a la filosofía del derecho natural que, desde la época clásica hasta el siglo XVI salmantino, vendrá a discutir la naturaleza y el estatus del derecho y la ley. Las tesis defendidas por los iusnaturalistas humanistas y democráticos clásicos, discutirían la argumentación jurídica de las monarquías absolutas del mundo feudal, puesto que en ellas se contraponía la naturaleza del derecho a la forma de la ley. En el mundo feudal, la ley existía en cuanto prerrogativa del derecho del monarca. Por el contrario, para el pensamiento iusnaturalista y republicano clásico desde antes del siglo XVI, no podía existir contradicción alguna entre ambos elementos, pues derecho y ley son lo mismo y no pueden separarse el uno del otro. De este modo, el pensamiento iusnaturalista y republicano clásico pone las bases para la ulterior emergencia del pensamiento crítico respecto de los experimentos tardofeudales del siglo XVI y de los fisiócratas y proto-liberales desde principios del siglo XVIII.

Por eso señalamos que una de las mayores innovaciones del republicanismo moderno de mediados del siglo XVIII fue la incorporación en su cultura política y filosófica de los principios de este derecho natural clásico. Como mostramos en el tercer capítulo de esta investigación, el republicanismo renacentista no incorporaría esta filosofía, pues el derecho natural del siglo XV se hallaba desconectado de las preocupaciones políticas de los autores modernos renacentistas que, desde Pádua a Maquiavelo, se centraron en debates y preocupaciones propias de su tiempo, como el poder de los papados y las monarquías absolutas, así como por cuestiones provenientes de los principios republicanos clásicos y aristotélicos, como la constitucionalización y el equilibrio de poderes en las repúblicas o su distinción entre las formas mixtas (*politeias*), democráticas u oligárquicas.

Pero a partir de la conquista española de América, dijimos, la filosofía del derecho natural volverá a ocupar un espacio central en el debate político de la mano del republicanismo moderno enraizado en la obra de la Escuela de Salamanca de Vitoria y las Casas y que recuperan luego autores como Locke y los radicales ingleses y acaba desembocando en Jefferson y Robespierre a finales del siglo XVIII. Los nuevos mercados de esclavos y la colonización reabren las categorías clásicas como, por ejemplo, la de los sujetos de derecho propio (*sui iuris*) y los de derecho ajeno (*alieni iuris*), apartados de la sociedad civil, sometidos tanto al monarca español como a los propios sujetos de derecho. Los sujetos de derecho ajeno –mujeres, niños o esclavos– quedan así excluidos de la comunidad política-civil, y fuera de ese ámbito quedan a merced de la *loi de famille* que habría descrito Montesquieu. La Escuela de Salamanca también partirá de la doctrina romana clásica, para la cual la esclavitud no puede ser una institución del derecho natural. Por ello los autores salmantinos emplearán los principios básicos de la filosofía del derecho natural para exigir los derechos políticos para los sujetos y para los pueblos que estaban excluidos de orden político-civil.

Es en esta cuestión que señalamos una de las diferencias más destacadas entre el republicanismo jeffersoniano y el republicanismo jacobino de Robespierre. Mientras que para el primero el objetivo de la revolución habría sido que el nuevo cuerpo civil ciudadano integrara o absorbiera el orden político (defendiendo la no división entre la *loi politique* y la *loi civile*), para el francés la liberación que prometía la revolución debía ir más allá y civilizar (o “republicanizar”) también el orden privado-doméstico dominado por la *loi de famille* despótica que habría caracterizado la economía política monárquica. Por ello, lo más controvertido y contradictorio del republicanismo y la democracia jeffersoniana, fue su voluntad de exclusión de las clases subciviles y domésticas (de los esclavos, y también de las mujeres y los trabajadores asalariados), mientras que para los franceses, la democracia significaba la total liberación de todas ellas, esto es, la completa “civilización” de la vida social y también doméstico-privada. Por eso el programa de los jacobinos robespierristas incluiría a todo el *démos*, a todas las clases subciviles y dependientes, mientras que el programa democratizador del republicanismo jeffersoniano se agotaría en el espacio público y civil sin entrar a erradicar las relaciones de dependencia y dominación propias del ámbito privado-doméstico.

A pesar de esta crucial diferencia, la concepción fiduciaria de la propiedad y del gobierno o del régimen democrático, fue explícita en la obra escrita y política tanto de Jefferson como de

Robespierre. Veamos la posición de ambos con más detalle. Como indicamos hace apenas unas líneas respecto de la propiedad, cabe mencionar que la concepción de Jefferson y de Robespierre fue muy parecida por compartir ambos los principios básicos del pensamiento republicano y iusnaturalista. En primer lugar, para el de Virginia, la propiedad de la tierra pertenece, por derecho natural, a todo el pueblo que, mediante el pacto o cesión parcial de su soberanía, delega en sus agentes políticos las funciones de administrar y gestionar dicha propiedad. Jefferson llega a defender que esta administración puede realizarse de tres modos distintos: mediante asambleas públicas y abiertas a todo en cuerpo ciudadano, mediante mecanismos de representación política o, cuando ambas instituciones fallan o no existen, mediante la administración directa y no mediatizada de los mismos agentes particulares.

Sea cual sea la forma de administración, el objetivo es siempre el mismo, la gestión y organización de la propiedad pública o colectiva debe servir para asegurar los derechos naturales y “evidentes” básicos: la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad. Y sea cual sea el modo de administración de esta propiedad, la naturaleza del derecho de propiedad es siempre la misma: la propiedad de un país es siempre pública, pertenece al soberano, los agentes particulares del cual no hacen más que tomar en usufructo una pequeña parte de la misma que les sirva para asegurar su independencia material y, con ello, su libertad pública. Vimos en el segundo capítulo, que esta concepción de la propiedad entronca directamente con la teoría de la justicia (distributiva) intergeneracional de Jefferson, de acuerdo a la cual ni un individuo ni una generación pueden tomar como posesión aquella propiedad (tierra) que deberá servir al individuo o a la generación venidera. El derecho de propiedad privada es legítimo en la medida en que es una cesión en régimen de fideicomiso vigente sólo durante el ejercicio de su explotación. Por eso, una vez muere el propietario particular o la generación actual, el derecho de explotación de esa tierra regresa a su dueño legítimo, el soberano.

Robespierre, por su parte, defendía una muy parecida concepción de la propiedad —de los medios de existencia—. Todo lo que es necesario para asegurar el derecho de existencia, es una propiedad común de la sociedad y a ella le pertoca administrarla y gestionarla. En este sentido, la mayor diferencia entre Jefferson y Robespierre —motivada, claro está, por un contexto socio-económico muy distinto— es que para el primero la propiedad debía asegurar, sobre todo, los principios de la libertad y la independencia republicanas. Por el contrario, para el de Arras el objetivo primero de la propiedad era asegurar el derecho de existencia que se elevó, como hemos visto en el segundo capítulo, a lo más alto de la codificación jurídica y política jacobina a partir del año 1793. Así mismo, esta importante diferencia motivaría las preferencias del uno y del otro respecto de los regímenes de propiedad más adecuados para lograr sus fines.

Aunque los dos defendieran la teoría de la propiedad como un derecho sometido a una estructura fiduciaria, lo cierto es que Jefferson apostaría básicamente por la propiedad de tipo individual en régimen alodial. Por el contrario, las preferencias respecto el mejor régimen de propiedad de Robespierre, de los jacobinos y del movimiento popular encarnado en lo que llamamos la “economía política popular”, eran sensiblemente distinta. Los revolucionarios democráticos franceses, comprometidos como estaban con la liberación de todas las clases dependientes y subciviles y con la consecución del derecho de existencia, no vieron la

necesidad de priorizar exclusivamente la propiedad de tipo individual, y apostarían también y muy decididamente por los regímenes de propiedad común y pública, a parte de la pequeña propiedad privada fundada en el propio trabajo.

Respecto de la estructura del gobierno y del régimen democrático analizado en el tercer capítulo, cabe mencionar que Jefferson defendió un esquema de gobierno más elitista que el Robespierre, pues para él, estructuras como el Senado o las elecciones indirectas, tenían la función de “filtrar” y “mejorar” la voluntad popular. El modelo político-institucional defendido por el de Virginia, dijimos, combinó una base democrática con una estructura representativa. Eso lo alejaría de la herencia más típicamente inglesa de la teoría del gobierno mixto, pues el pensamiento republicano norteamericano, igual que el francés, acabaría asociando este régimen de gobierno con la alianza entre las clases propietarias y aristocráticas en detrimento de los intereses populares pro-democráticos representados por la Cámara baja.

Por todo ello, el modelo de la democracia jeffersoniana es difícilmente asimilable a un ideal de democracia radical, popular y universalista como la del caso francés. Sin embargo, su postura es todavía más difícil de catalogar como simplemente aristocrática, pues su modelo de aristocracia no se basaba tanto en el dinero *per se*, sino más bien en lo que llamó la “aristocracia natural” fundada en el talento y las virtudes. Objetamos la contradicción de dicha visión, pues el dinero suele ser un buen medio para conseguir el talento. Pero Jefferson fue consciente de ello y lo que anhelaba no era el imperio de esta aristocracia natural, sino un modelo de sociedad abierta en que, mediante el debate público, la prensa, la actividad de las Sociedades y, sobre todo la escolarización pública, todos los ciudadanos dispusieran (por lo menos potencialmente) de la posibilidad y la capacidad de lograr esos talentos y esas virtudes. Puede que la democracia jeffersoniana fuera elitista y de tintes aristocráticos, pero también que su fundamento principal descansaba en la voluntad popular y el control, por parte de esta, del ejercicio político mediante diferentes mecanismos de representación y de fiscalización de los cargos públicos.

Para Robespierre, sin embargo, la fiduciarización de la estructura gubernamental y del mismo poder político –siguiendo la diferenciación de Rousseau entre el “poder constituyente” y el “constituido”–, exigía que el poder constituyente –todo el pueblo– se implicara directamente en la gestión y el control del poder político. Señalamos en ese capítulo que ni el de Virginia ni el de Arras confiaron nunca en un gobierno absolutamente democrático –esto es, un sistema de participación directa sin mediación ni representación alguna–, pues ambos reconocían la imposibilidad técnica de ese tipo de gobierno. Aún así, ninguno de los dos renunció nunca a la participación popular en el gobierno, a la descentralización de la administración política (que no de la soberanía, pues esta era una e indivisible), como tampoco renunciaron a exigir todo tipo de mecanismos de control y fiscalización, por parte del soberano, de la actividad y la gestión de sus agentes políticos.

Vimos también en este tercer capítulo, que Robespierre tuvo que diferenciar entre un gobierno constitucional y un gobierno revolucionario, y mostramos las diferencias de estructura y de funcionamiento entre ambos. A pesar del contexto de guerra y de las diferencias entre ambos gobiernos, vimos que el gobierno revolucionario debía continuar respondiendo a los mismos principios fiduciarios que el gobierno constitucional: el legislativo como único poder rector, el judicial y el ejecutivo supeditados a él, la fiscalización, la rotación y control de los cargos

ejecutivos (incluidos, sobre todo, los del Comité de Salud Pública y del de Seguridad Nacional), el sufragio universal, la discusión y la aprobación de las leyes en las Asambleas primarias, etc. El mismo motivo (defender la estructura fiduciaria) fue lo que llevó al estallido de la “revolución dentro la revolución” del 30 de mayo al 2 de junio de 1793. Las comunas y el pueblo levantado en armas no querían tanto abolir la Convención como hacer renunciar a los diputados girondinos declarados infieles a los principios revolucionarios de 1789 y 1793 y, por ello, “rebeldes” al pacto fiduciario y a la soberanía popular.

De un modo muy resumido, el ideal democrático de Jefferson y de Robespierre coincidía totalmente en este sentido: la soberanía pertenece a todo el cuerpo civil, a todo el pueblo (tanto a las personas individualmente como a los pueblos en colectivo, pues ambos son soberanos por derecho natural); son los electores los que eligen a sus “representantes” bajo una relación de fideicomiso que compromete a estos últimos a no independizarse del cuerpo político; los Estados Generales o la Asamblea Nacional en Francia, o los miembros del Congreso y el Senado en Norte América, eran los agentes políticos fiduciarios del pueblo soberano y se debían a su confianza; la propiedad privada, pública y común, tiene la misma naturaleza que el gobierno político democrático, esto es, el titular de un recurso o un bien (sea el gobierno en forma de propiedad pública, o un particular en forma de propiedad privada) se debe al respeto de las normas sociales y de la propiedad natural (los medios de existencia) pertenecientes al pueblo soberano.

Para el republicanismo democrático de ambos territorios, la propiedad y el gobierno político se entendieron conceptualmente y se erigieron positivamente como la respuesta a las demandas normativas de esta tradición de pensamiento, donde la existencia, la libertad, la igualdad y la búsqueda de la felicidad, se erigían como los derechos naturales fundamentales. Hasta inicios del siglo XIX, el significado de la libertad seguiría siendo el ideal clásico: un individuo es libre sólo en la medida que dispone de un conjunto de recursos materiales que garanticen su existencia social. La garantía de estos recursos le posibilitaría vivir por él o ella misma, sin necesidad de pedir permiso a otro para vivir, como habría dejado dicho Marx. En otras palabras, la garantía de la existencia material blindaba al individuo de ser interferido arbitrariamente por parte de otro u otros. Por el contrario, la corriente de pensamiento liberal se basa, fundamentalmente, en una escisión entre estas bases –las condiciones materiales de la libertad– y el estatus jurídico de esta libertad. Es por eso que la idea de la libertad defendida por dicha tradición suele entenderla como la mera isonomía, esto es, como la mera igualdad formal ante la ley.

Por todo ello, el liberalismo doctrinario decimonónico terminaría desvinculando la idea de la ciudadanía de la condición de la independencia material. El pensamiento liberal acabaría universalizando los derechos civiles y políticos, pero lo haría mediante su desacoplamiento de sus bases económicas, al margen de la cuestión de la propiedad. A través de esta transformación, no sólo se crearía una ciudadanía dependiente desde el punto de vista económico y material, sino que también se institucionalizó jurídica y políticamente la desigualdad social entre ciudadanos que eran libres únicamente en el aspecto formal. Para el republicanismo histórico, para el del siglo XVIII y especialmente para Jefferson y Robespierre, sería un sinsentido considerar la condición de la ciudadanía sin atender a sus condiciones materiales, sin atender a las asimetrías de poder que inherentemente comporta la vida social.

El pensamiento republicano entiende la libertad como la ausencia de interferencias arbitrarias, como la ausencia de relaciones de dominación, tanto entre los individuos particulares, como entre estos y el poder político. Por ello este principio normativo requiere de estructuras y diseños institucionales (esto es, de la acción positiva del Estado o de la República) que erradiquen estas formas de dominación. Entre otras cosas, esto significa que el Estado comprometido con la libertad republicana debe actuar de modo que la asimétrica distribución de los recursos y de los activos sociales no pongan en peligro la misma condición de ciudadanía, pues ésta sólo florecerá, no en un espacio donde no sea interferida arbitrariamente, sino en un espacio donde los mecanismos institucionales político-económicos impidan la mera posibilidad de que puede ser interferido o dominado. La garantía de la existencia material blindará al individuo de ser interferido arbitrariamente por parte de otro u otros y es sólo mediante el gobierno democrático –el gobierno de los pobres libres– que esta libertad puede florecer.

Como habría dejado dicho Aristóteles, el principio de la democracia es la igualdad, mientras que el de la aristocracia, cuando degenera en oligarquía, es la riqueza. Según el estagirita, “el que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía”. Por eso mismo, un programa republicano democrático verdaderamente universalista que tenga en cuenta las relaciones de poder y dominación de la vida social y que no caiga en la ficción jurídica de la libertad como la mera isonomía, debe potenciar las distintas formas de propiedad social republicana que garanticen el disfrute de la libertad a sus ciudadanos (entendida como su independencia material o su no dependencia de otros para vivir).

Ya sea como Jefferson mediante la garantía y la extensión de la pequeña propiedad agraria alodial, o como Robespierre mediante la promoción de distintas formas de propiedad pública, común o particular que aseguraran el derecho a la existencia, lo cierto es que el programa de ambos activistas estaba igualmente dirigido a garantizar la seguridad material y económica a todos los ciudadanos de su comunidad política. Más allá de ser una mera categoría jurídico-formal, la libertad se convertiría así en algo real y sustantivo, mediante la cual los ciudadanos dispondrían de la capacidad real para enfrentarse a los desafíos que a su libertad imponen tanto las relaciones de dependencia y dominación propias del ámbito privado (*dominium*), como del público (*imperium*).

En la actualidad, existe un sistema de apropiación que, en principio, no depende de desigualdades legales o políticas. En el actual sistema de producción capitalista, las clases explotadoras y trabajadoras son libres e iguales bajo la ley. Tanto la clase trabajadora asalariada como la capitalista, disponen de derechos políticos democráticos sin que ello transforme sustancialmente las relaciones económicas y de explotación entre ellas. En Atenas, como habría sentenciado Pericles según Tucídides, las desigualdades económicas entre los ricos y los pobres se encontraban mediadas por la ley y la condición de la ciudadanía democrática.

En las democracias capitalistas actuales, por el contrario, la división entre el estatus cívico-político y la posición económica objetiva de clase actúa en ambas direcciones, esto es: la posición económica está desvinculada del derecho de ciudadanía, mientras que simultáneamente la capacidad de los propietarios capitalistas de apropiarse de las rentas y plusvalías generadas por su mano de obra no tiene porqué vincularse con un estatus jurídico o cívico de privilegio. Dicho

de otro modo, en la actualidad, la igualdad en la esfera cívico-política no tiene un efecto directo sobre las desigualdades de clase.

En la época clásica, igual que en los Estados Unidos y en la Francia posrevolucionario, eso no fue así. Lo que hemos tratado de mostrar en esta investigación es que, en ese periodo, la lucha por los derechos –formales– políticos y cívicos se hallaba estrechamente vinculada con la lucha de clase entre ricos y pobres, entre terratenientes y trabajadores agrarios, entre los pocos y los muchos.

La noción de la propiedad y la de la universalidad (directamente vinculada con el ideal democrático clásico) son fundamentales a lo largo de la historia, y particularmente, el pensamiento radical y republicano tienen una gran responsabilidad histórica en ello. Desde el siglo XII, con juristas como Hugo Grotio, hasta el siglo XVI con los filósofos y juristas de la Escuela de Salamanca, se habrían dispuesto las bases filosóficas e intelectuales del programa republicano democrático moderno. Cuando llega el siglo XVIII, los derechos naturales han vuelto a ocupar un espacio central y determinante en el debate y la contienda política. Se disponen así las condiciones para el estallido revolucionario de finales de siglo y sus principios rectores: la libertad, la igualdad y la búsqueda de la felicidad. El individuo, el sirviente o el asalariado, deviene ciudadano y los derechos naturales e inalienables empiezan a proliferar en los códigos jurídicos y los textos constitucionales por primera vez en la historia. Después del ocaso del feudalismo, la preocupación por las cuestiones sociales y económicas irrumpen de nuevo en el pensamiento político del siglo XVII.

La filosofía y la acción política de los radicales ingleses del siglo XVII retomarán esos principios clásicos que comparten con los nuevos movimientos campesinos y populares que, desde mucho antes, ya habrían ido fraguando una cultura popular alrededor de lo que llamamos la economía política popular o la economía moral de la multitud. Ya entrados en el siglo XVIII, la resolución de esos debates y esos movimientos contribuirá a conformar un programa político e ideológico coherente y bien asentado –el republicanismo democrático y revolucionario– que en el siglo XIX enlazará directamente con los primeros socialismos y movimientos radicales.

Tanto entonces como ahora, tratar de erigir la libertad republicana (esto es, la independencia material de todas y todos), requiere forzosamente no sólo tratar de aliviar las situaciones de pobreza y desposesión de un modo paliativo, sino de hacer frente a las causas de esa misma pobreza y de esa misma desigualdad. Tratar de afianzar los derechos constitutivos de la ciudadanía, y por extensión, de la misma sociedad civil, implica forzosamente erradicar toda forma de dominación y dependencia mediante la acción pública concertada democráticamente por todos y todas aquellas que deberán someterse a la misma. Y tratar de defender hoy en día este ideal de la libertad republicana y los derechos naturales básicos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, implica que ningún agente particular, ni público ni privado, cuente con la mera posibilidad de imponer arbitrariamente sus intereses o sus preferencias privadas sobre el conjunto de la *res publica*. Una vez más pues, “debemos hacer nuestra elección”, sostenía el Juez Brandeis en 1941, “podemos tener democracia o podemos tener riqueza concentrada en pocas manos, pero no podemos tener ambas cosas”.

Referencias bibliográficas

- Ackerman, B. (1993): *We, the People, Vol. I, Foundations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Adair, D. G. (2000[1943]): *Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy. Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*, M. E. Yellin (ed.), New York & London: Lexington Books.
- Adams, H. (1889-1891): *History of the United States during the Administration of Jefferson and Madison*, VIII Vols., New York: Charles Scribner's Sons.
- Adams, J. (1851): *The Works of John Adams*, XII Vols., C. F. Adams (ed.), Boston: C. C. Little & James Brown.
- (1787-8): *Defence of the Constitutions of the Government of the United States of America*, III. Vols., London: C. Dilly & John Stockdale.
- Anderson, P. (1974): *Passages from Antiquity to Feudalism*, London & New York: Verso Books.
- Anglès, B. (1795): *Projet de Constitution pour la République Française et Discours Préliminaire*, Paris: L'Imprimerie de la République.
- Appleby, J. (2001): *Inheriting the Revolution. The First Generation of Americans*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Referencias

- (1992): *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1984): *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s*, New York: New York University Press.
- (1982): “Commercial Farming and the ‘Agrarian Myth’ in the Early Republic”, *The Journal of American History*, Vol. 68 (4), pp: 833–849.
- Aristóteles. (2014): *Ética a Nicómaco*, (trad. de J. Marías y M. Araújo), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1999): *La Retórica*, (trad. de Q. Racionero), Madrid: Editorial Gredos.
- (1997): *Política*, (trad. de J. Marías y M. Araújo), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1891): *Constitution of Athens*, (trad. de T. J. Dymes): London: Seeley and Co.
- Arneson, R. J. (1985): “Freedom and Desire”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 15 (3), pp: 425–448.
- Arendt, H. (1998[1958]): *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1988[1963]): *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1998[1951]): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.
- (1958): *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Atack, J. y Neal, L. (eds.) (2009): *The Origins and Development of Financial Markets and Institutions, From the Seventeenth Century to the Present*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aylmer, G. E. (1980): “The Meaning and Definition of ‘Property’ in Seventeenth-Century England”, *Past & Present*, Vol. 86, pp: 87–97.
- Babuef, G. (2014): *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*, Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Badian, E. (1968): *Roman Imperialism in the Late Republic*, Oxford: Blackwell.
- (1958): *Foreign Clientelae*, Oxford: Oxford University Press & The Clarendon Press.
- Baier, A. (1986): “Trust and Antitrust”, *Ethics*, Vol. 96 (2), pp: 231–260.
- Bailyn, B. (1967): *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Baker, K. M. (2001): “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth Century France”, *The Journal of Modern History*, Vol. 73 (1), pp: 32–53.
- Banning, L. (1978): *The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology*, Ithaca: Cornell University Press.
- Beard, Ch. (1944): *The Republic. Conversations on Fundamentals*. New York: The Viking Papers.

- (1947[1922]): *Fundamentos económicos de la política*, (trad. de M. Garza), México: Fondo de Cultura Económica.
- (1921): *Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York: The MacMillan Company.
- (1915): *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, New York: The MacMillan Company.
- (1914): *Contemporary American History. 1877-1913*, New York: The MacMillan Company.
- Beard, Ch. y Beard, M. (1939): *American in Midpassage*. II Vols., New York: The Macmillan Company.
- (1927): *The Rise of American Civilization*, II Vols., New York: The Macmillan Company.
- (1921): *History of the United States*, New York: The Macmillan Company.
- Belissa, M. (2011): “Les leçons de républicanisme de Thomas Paine (1802-1807)”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, Vol. 363, pp: 59–84.
- (2010): “La légende grise des dernières années de Thomas Paine en Amérique, 1802-1809”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, Vol. 360, pp: 133–172.
- (2009): “Construire, reconstruire la république polonaise: Mably et Rousseau”, en: M. Belissa, Y. Bosc y F. Gauthier (eds.), *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris: Éditions Kimé.
- Belissa, M. y Bosc, Y. (2013): *Robespierre. La fabrication d'un mythe*, Paris: Ellipses.
- Belissa, M., Bosc, Y., y Gauthier, F. (eds.) (2009): *Républicanismes et droits naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris: Éditions Kimé.
- Belloc, H. (1902): *Robespierre. A Study*, New York: The Caxton Press.
- Berlin, I. (2009[1958]): *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bertomeu, M. J. (2010): “Contra la teoría (de la Revolución Francesa)”, *Res Publica*, Vol. 23, pp: 57–79.
- (2005): “Republicanism and property”, *El Viejo Topo*, Vol. 205–206, pp: 85–89.
- (2004): “De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico ‘menor’ con consecuencias políticas revolucionarias”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 30, pp: 141–147.
- Bertomeu, M. J. y Domènech, A. (2005): “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 51-75.
- Blackstone, W. (1897[1765]): *Commentaries on the Laws of England*, Philadelphia: St. Paul, West Publishing Co.

Referencias

- Blackwell, C. W. (2003): “Ephialtes”, en: C. W. Blackwell, (ed.), *Démos: Classical Athenian Democracy*, The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities (disponible online: <http://www.stoa.org/projects/demos/home>).
- Bloch, E. (1968[1921]): *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid: Editorial Ciencia Nueva.
- Bloch, M. (2004[1961]): *The Feudal Society*, II Vols., London & New York: Routledge.
- (1968[1952]): *Les caractères originaux de l'Histoire rurale française*, II Vols, Paris: Librairie Armand Colin.
- (1966): *French Rural History. An Essay on its Basic Characteristics*, (trad. de J. Sondheimer), Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- (1964[1931]): *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, II Vols., Paris-Oslo: Colin.
- Bolles, A. S. (1969): *The Financial History of the United States from 1774 to 1789*, New York: D. Appleton.
- Bosc, Y. (2016): *La Terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*, París: Éditions Kimé.
- (2013a): “Robespierre Libéral”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, Vol. 371 (1), pp: 95–114.
- (2013b): “De Thermidor à Brumaire : la disparition du droit naturel”, *Corpus. Revue de philosophie*, Vol. 64, pp: 149–175.
- (2013c): “Robespierre et l'amour des lois”, *Jus Politicum*, Vol. 10, pp: 1–19.
- (2011): “Liberté et propriété. Sur l'économie politique et le républicanisme de Condorcet”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 4, pp: 53–82.
- (2008): “Le conflit des conceptions de la République et de la liberté: Thomas Paine contre Bossy d'Anglas”, en: M. Belissa, Y. Bosc y F. Gauthier (eds.), *Republicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris: Kimé, pp: 101–118.
- (2002): “Le conflit des libertés Thomas Paine et le débat sur la Déclaration et la Constitution de l'an III”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 327, pp: 99–105.
- Boulton, J. T. (1963): *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Buonarroti, P. (1828): *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Bruselas: Libraire Romantique.
- Burk, E. (1951): *Reflections on the French Revolution*, London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Butterfield, K. (2010): “Unbound by Law: Association and Autonomy in the Early American Republic”, *Electronic Theses and Dissertations*, Washington University in St. Louis.
- (2009): “A Common Law of Membership: Expulsion, Regulation, and Civil Society in the Early Republic”, *The Pennsylvania Magazines of History and Biography*, Vol. 133 (3), pp: 254–275.

- Casassas, D. (2013): “Adam Smith’s Republican Moment: Lessons for Today’s Emancipatory Thought”, *Economic Thought*, Vol. 2 (2), pp: 1–19.
- (2010): *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial en Adam Smith*, Barcelona: Montesinos.
- (2008): “En torno a las condiciones materiales de la libertad: la Renta Básica como fundamento de la sociedad civil”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 34 (1), pp: 137–154.
- (2007): “Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies”, *Basic Income Studies*, Vol. 2 (2), pp: 1–7.
- (2005): “Sociologías de la elección y nociones de libertad: la Renta Básica como proyecto republicano para sociedades de mercado”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 235–248.
- Casassas, D. y Raventós, D. (2007): “Propiedad y libertad republicana. La Renta Básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo”, *Sin Permiso*, Vol. 2, pp: 35–69.
- Casassas, D. y De Wispelaere, J. (2016): “Republicanism and the political economy of democracy”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 19 (2), pp: 283–300.
- Castells, I. y Tafalla, J. (2011): *Atlas histórico de la revolución francesa (1789-1799)*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Chaudhuri, J. (1973): “Possession, Ownership and Access. A Jefferson View of Property”, *Political Inquiry*, Vol. 1 (1), pp: 78–95.
- (1971): “Toward a Democratic Theory of Property and the Modern Corporation”, *Ethics*, Vol. 81 (4), pp: 271–286.
- Christman, J. (2005): “Saving Positive Freedom”, *Political Theory*, Vol. 33 (1), pp: 79–88.
- Cicerón, M. T. (2008): *Las Leyes*, (trad. de C. T. P. de Acuña), Madrid: Editorial Gredos.
- (1991): “En defensa de Flaco”, en: *Discursos III*, (trad. de J. A. Cereza), Madrid: Editorial Gredos, pp: 275–357.
- (1989): *Sobre los Deberes*, (trad. de J. G. Cabañero), Madrid: Alianza Editorial.
- (1987): *Del supremo bien y del supremo mal*, (trad. de V. J. H. Llorente), Madrid: Editorial Gredos.
- (1986): *Sobre la República*, (trad. de J. Guillén), Madrid: Tecnos.
- Cobban, A. (1950): *The Debate on the French Revolution 1789-1800*, London: Nicholas Kaye.
- (1948): “The Fundamental Ideas of Robespierre”, *The English Historical Review*, Vol. 63 (246), pp: 29–51.
- (1946): “The Political Ideas of Maximilien Robespierre during the Period of the Convention”, *The English Historical Review*, Vol. 61 (239), pp: 45–80.

Referencias

- Cohen, G. (1995): *Self-ownership, freedom and equality*, New York: Cambridge University Press.
- Coleman, P. J. (1974): *Debtors and Creditors in America: Insolvency, Imprisonment for Debt, and Bankruptcy, 1607-1900*, Wisconsin: State Historical Society of Wisconsin.
- Congress of the United States (1834): *Debates and Proceedings of the Congress of the United States*, Joseph Gales (comp.), Washington: Gales & Seaton.
- Constant, B. (1988): *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Madrid: Tecnos.
- Copeland, T. (1949): *Our Eminent Friend Edmund Burke*, New Haven: Yale University Press.
- Courtois. (1828): *Papiers inédits trouvés chez Robespierre, Saint-Just, etc.*, Paris: Baudouin, Frères Éditeurs.
- Cunningham, N. E. (1968): *The Early Republic. 1789-1828*, New York & Evanston: Harper Torchbooks.
- Dagger, R. (2006): “Neo-republicanism and the civic economy”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 5 (2), pp: 151–173.
- Dahl, R. A. (2001): *How Democratic Is the American Constitution?*, New Haven & London: Yale University Press.
- (1963[1956]): *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Daniels, N. (1979): “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, *Journal of Philosophy*, Vol. 76, pp: 256–282.
- de Aquino, T., (1999[1250?]): *Summa Theologiae*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Francisco, A. (2006): “A Republican Interpretation of the Late Rawls”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14 (3), pp: 270–288.
- (2003a): “La república contra el ‘demos’. Razones de un desencuentro histórico”, *Claves de Razón Práctica*, Vol. 135, pp: 31–37.
- (2003b): “Teorías y modelos de democracia”, en: A. Arteta, E. G. Guitián, y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid: Alianza Editorial, pp: 246–269.
- (2002): “Democracia, ley y virtud”, *Claves de Razón Práctica*, Vol. 124, pp: 40–46.
- (2000): “El ‘mundo feliz’ del liberalismo”, *Cuaderno de Relaciones Laborales*, Vol. 16, pp: 77–97.
- Demals, T. (2013): “Revolutionary Commerce. Globalization and the French Monarchy”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 20 (3), pp: 522–532.
- Demóstenes. (1983): *Discursos Privados*, Vol. II, (trad. J. M. C. Falcó), Madrid: Editorial Gredos.
- Dewey, D. R. (1903): *Financial History of The United States*, London: Longmans Green & Co.

- Diggins, J. P. (1985): “Republicanism and Progressivism”, *American Quarterly*, Vol. 37 (4), pp: 572–598.
- Domènech, A. (2013): “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 46, pp: 14–23.
- (2010): “Prólogo”, en: D. Casassas, *La ciudadana en llamas. La vigencia del republicanismo comercial en Adam Smith*, Barcelona: Montesinos, pp: 13–47.
- (2009): “Dominación, derecho y economía política popular. (Un ejercicio de historia de los conceptos)”, intervención en el *Coloquio Miradas sobre la Historia*. UNAM y Colegio de México, 17/11/2009, (disponible online: www.sinpermiso.info).
- (2008): “Droit, naturel et tradition républicaine modern”, en: M. Belissa, Y. Bosc y F. Gauthier, (eds.), *Republicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l’homme et du citoyen*, Paris: Kimé, pp: 17–30.
- (2005): “El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal”, *El Vejo Topo*, Vol. 205-6 pp: 91–96.
- (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- (2003): “Democracia, virtud y propiedad. (Anteayer, ayer y hoy)”, en: A. Arteta, E. G. Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid: Alianza Editorial, pp: 270–315.
- (2002): “Algunos enigmas de la racionalidad económica”; en: García-Albea, J., Catalá, N. y Díez Calzada, J. A. (coords.), *Los límites de la globalización*, Barcelona: Ariel, pp: 70–92.
- (2000): “Individuo, comunidad, ciudadanía”, *Contrastes. Revista de Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. 5, pp: 27–42.
- (1993): “...y fraternidad”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 7, pp: 49–78.
- (1989): *De la ética a la política. (De la razón erótica a la razón inerte)*, Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. y Bertomeu, M. J. (2016): “Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 19 (2), pp: 245–263.
- (2005): “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 51–75.
- Domènech, A. y Raventós, D. (2007): “Property and Republican Freedom; An Institutional Approach to Basic Income”, *Basic Income Studies*, Vol. 2 (2), pp: 1–8.
- Douglass, E. P. (1965): *Rebels and Democrats. The Struggle for Equal Political Rights and Majority Rule During the American Revolution*, Chicago: Quadrangle Paperbacks.
- Dworkin, R. (1988): *El imperio de la justicia*, Barcelona: Gedisa.

Referencias

- Elster, J. (1993): “Majority Rule and the Individual Rights”, en: S. Shute y S. Hurley (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books.
- Epstein, R. A. (1988): “Modern Republicanism - Or The Flight From Substance”, *The Yale Law Journal*, Vol. 97, pp: 1633–1650.
- (1985): *Takings. Private Property and Power of Eminent Domain*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Erkkila, B. (2007): “Radical Jefferson”, *American Quarterly*, Vol. 59 (2), pp: 277–289.
- Fennessy, R. R. (1963): *Burke, Paine and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ferrand, J. (2013): “Mably and the liberalisation of the grain trade: An economically and socially inefficient policy”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 20 (6), pp: 882–905.
- Fiske, A. P. (1992): “The Four Elementary Forms of Sociality: Framework for a Unified Theory of Social Relations”, *Psychological Review*, Vol. 9 (4), pp: 689–723.
- Fiske, J. (1916): *The Critical Period of American History*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Fox, G. (2012): “The Origins, Nature, and Content of the Right to Property: Five Economic Solitudes”, *Canadian Journal of Agricultural Economics*, Vol. 6, pp: 11–32.
- Fox-Decent, E. (2011): *Sovereignty’s Promise. The State as Fiduciary*, Oxford: Oxford University Press.
- Fox-Decent, E. y Criddle, E. J. (2009): “The Fiduciary Constitution of Human Rights”, *Legal Theory*, Vol. 15, pp: 301–336.
- Fox-Genovese, E. y Genovese, E. D. (2005): *The Mind of the Master Class: History and Faith in the Southern Slaveholders’ Worldview*, New York: Cambridge University Press.
- Franklin, B. (1904): *The Works of Benjamin Franklin*, XII Vols., J. Bigelow (ed.), New York: G. P. Putnam’s Sons & The Knickerbocker Press.
- Furet, F. (1978): *Penser la Révolution française*, Paris: Gallimard.
- Ganyard, R. L. (1967): “Radicals and Conservatives in Revolutionary North Carolina: A Point at Issue, The October Election, 1776”, *The William and Mary Quarterly*, Vol. 24 (4), pp: 568–587.
- Gargarella, R. (2010): *Nos los representantes*. Buenos Aires: CIEPP y Miño y Dávila.
- Gaus, G. F. (2003): “Backwards into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society”, en: *After Socialism*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, pp: 59–91.
- Gauthier, F. (2015): “Political Economy in the Eighteenth Century: Popular or Despotic? The Physiocrats Against the Right to Existence”, *Economic Thought*, Vol. 4, pp: 47–66.

- (2014): *Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen. 1789, 1795, 1802*, Paris: Éditions Syllepse.
- (2013a): “De ‘la economía moral’ a ‘la economía política popular’: la fructífera intuición de Edward P. Thompson”, *Sociología Histórica*, Vol. 3 (1), pp: 397–426.
- (2013b): “Le débat Le Mercier de la Rivière/Mably, ou l'économie politique tyrannique contre les Lumières”, *Corpus. Revue de philosophie*, Monográfico *Le Droit Naturel*, Vol. 64, pp: 75–110.
- (2008): “Albert Mathiez, historien de la Révolution française : le métier d'historien face aux manipulations de l'histoire”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 353, pp: 95–112.
- (2003): “Contribution à l'histoire du droit naturel moderne au XVIII^e siècle. Esclavage ou liberté ?”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 334, pp: 157–64.
- (1997): “Critique du concept de ‘révolution bourgeoise’ appliqué aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen du XVIII^e siècle”, *Raison Présente*, Vol. 123, pp: 59–72.
- (1992): *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution (1789, 1795, 1802)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (1990): “Revolución francesa: movimiento popular y derechos populares”, *Boletín de Historia Social Europea*, Vol. 2, pp: 105–110.
- (1985): “De Mably à Robespierre, un programme économique égalitaire”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 261, pp: 265–289.
- (1980a): “Teoría de la vía única de la Revolución burguesa o negación de la Revolución Francesa”, en: J. Calatrava (ed.), *Estudios sobre la Revolución Francesa y el final del Antiguo Régimen*, Madrid: Akal, pp: 55–68.
- (1980b): “Formes d'évolution du système agraire communautaire en picardie (fin XVIII^e - début XIX^e siècle)”, *Annales historiques de la Révolution française*, Vol. 240, pp: 181–204.
- Gauthier, F. y Ikni, G. R. (comps.) (1988): *La Guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII^e siècle*, Paris: La Passion.
- Gayo (1905): *Institutes of Roman Law by Gaius*, (trad. de E. Poste), Oxford: Clarendon Press.
- Genovese, M. A. (ed.). (2009): *The Federalist Papers*, New York: Palgrave Macmillan.
- Genovese, G. (1971): *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona: Ariel.
- Goodin, R. E. (2003): “Folie Républicaine”, *Annual Review of Political Science*, Vol. 6, pp: 55–76.
- Gourevitch, A. (2013): “Labor Republicanism and the Transformation of Work”, *Political Theory*, Vol. 41 (4), pp: 591–617.
- Grotio, H. (2005[1625]): *The Rights of War and Peace*, III Vols., R. Tuck (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

Referencias

- Gummere, R. (1963): *The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hamilton, A., Madison, J., y Jay, J. (2009[1787-1788]): *The Federalist Papers*, M. A. Genoveses (ed.), New York: Palgrave Macmillan.
- Hansen, M. H. (2006): *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford: Oxford University Press.
- Harrington, J. (1992[1656]): *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, J. G. A. Pocock (ed.), New York: Cambridge University Press.
- Harris, D. (1966): *Socialist Origins in the United States: American Forerunners of Marx, 1817-1832*, Assen, Netherlands: Van Gorcum & Comp.
- Hardt, M. (2007): “Jefferson and Democracy”, *American Quarterly*, Vol. 59 (1); pp: 41–78.
- Hart, D. M. y Kenyon, R. (eds.) (2014): *Tracts on Liberty by the Levellers and their Critics. (1638-1660)*, VII Vols., Indianapolis: Liberty Fund.
- Hartz, L. (1955): *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York: Harcourt Brace & Co.
- Helo, A. y Onuf, P. (2003): “Jefferson, Morality, and the Problem of Slavery”, *The William and Mary Quarterly*, Vol. 60 (3), pp: 583–614.
- Heródoto (1947): *The Persian Wars*, (trad. de G. Rawlinson), New York: Modern Library & Random House.
- Higonnet, P. (2002): *Paris. Capital of the World*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hobbes, T. (1998[1642]): *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (2011[1997]): *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona: Crítica.
- _____ (2002[1982]): “La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914”, en: E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, pp: 273–318.
- Hofstadter, R. (1989[1948]): *The American Political Tradition and the Men who Made it*, London & New York: Vintage Books.
- ___ (1955): *The Age of Reform*, London & New York: Vintage Books.
- Holmes, S. y Sunstein, C. R. (1999): *The Cost of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, New York: W. W. Norton & Co.
- Hoskins, G. L. (1942): “The Beginning of Partible Inheritance in America”, *Yale Law Journal*, Vol. 51, (8), pp: 1280–1315.

- Hullung, M. (2002): *Citiżens & Citoyens. Republicans and Liberals in America and France*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Humphrey, T. J. (2008): “Conflicting Independence: Land Tenancy and the American Revolution”, *Journal of the Early Republic*, Vol. 28 (2), pp: 159–182.
- Jaurès, J. (1968 [1901-4]): *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, IV Vols., Paris: Éditions Sociales.
- Jefferson, T. (2011[1856]): *The Writings of Thomas Jefferson*, Vol. II, H. A. Washington (ed.), New York: Cambridge University Press.
- (2006): *The Essential Jefferson*, J. M. Yarbrough (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- (1999): *Jefferson: Political Writings*, J. Appleby y T. Ball (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989): “Jefferson’s Literary Commonplace Book of 1776”, en: D. L. Wilson (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton: Princeton University Press.
- (1984): *Writings of Thomas Jefferson*, M. Peterson (ed.), Washington: Library of America.
- (1964[1781-7]): *Notes on the State of Virginia*, New York: Harper & Row Publishers.
- (1914): *Autobiography of Thomas Jefferson, 1743-1790*, New York & London: Knickerbocker Press & G. P. Putnam’s Sons.
- (1904-5): *The Works of Thomas Jefferson*, XII Vols., P. L. Ford (ed.), New York & London: The Knickerbocker Press.
- (1903-7): *The Writings of Thomas Jefferson*, XV Vols., A. Lipscomb y A. E. Bergh (eds.), Washington: Thomas Jefferson Memorial Association.
- (1814[1812]): “The Proceedings of the Government of the United States in Maintaining the Public Right to the Beach of the Missisipi, Adjacent to New Orleans Against the Intrusion of Edward Livingston”, *The American Law Journal*, Vol. V, Baltimore, New York.
- Justiniano. (1889): *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Instituta-Digesto*, I. L. García del Corral (ed.), Barcelona: Jaime Molinas Editor.
- Kaplan, L. S. (1967): *Jefferson and France. An Essay on Politics and Political Ideas*, New Haven & London: Yale University Press.
- Kautsky, K. (1916[1902]): *The Social Revolution*, (trad. de A. M. y M. Wood Simons), Chicago: Charles H. Kerr & Co.
- Kerber, L. K. (1985): “The Republican Ideology of the Revolutionary Generation”, *American Quarterly*, Vol. 37 (4), pp: 474–495.

Referencias

- King, C. R. (1895): *Life and Correspondence of Rufus King*, VI Vols., New York: The Knickerbocker Press & G. P. Putnam's Sons.
- Klaitz, J. y Haltzel, M. H. (eds.) 1994. *The Global Ramifications of the French Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, A. (1950): *Jefferson and Madison: The Great Collaboration*, New York: Alfred A. Knopf.
- Koschnik, A. (2001): "The Democratic Societies of Philadelphia and the Limits of the American Public Sphere, 1793-1795", *The William and Mary Quarterly*, Vol. 58 (3), pp: 615–636.
- Kymlicka, W. (2000): "Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies", *Politics in the Vernacular*, Oxford: Oxford University Press.
- (1998): "An Emerging Consensus?", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, pp: 143–157.
- Labica, G. (2005): *Robespierre. Una política de la filosofía*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Láin, B. (2015a): "Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular", *Política & Sociedad*, Vol. 52 (1), pp: 99–124.
- Láin, B. (2015b): "Republican Freedom and Basic Income. A Contemporary Interpretation of Jefferson and Robespierre", *Révolution Française*, 10 Noviembre 2015, (Disponible online: <http://revolution-francaise.net/2015/11/10/632-republican-freedom-and-basic-income-a-contemporary-interpretation-of-jefferson-and-robespierre>).
- Larkin, P. (1969): *Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke*, New York: Howard Fertig.
- Lefebvre, G. (2005[1930]): *The French Revolution. From its Origins to 1793*, Londres: Routledge Classics.
- Lenin, V. I. (1975[1918]): *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, Pekin: Foreign Language Press.
- Libby, O. G. (1894): *Geographical Distribution of the Vote on the Constitution in the Thirteen States*, Madison, Wis.: University of Wisconsin-Madison.
- Liburne, J. (2004[1649]): "An agreement of the free people of England", en: A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge: Cambridge University Press, pp: 169–179.
- Lichtenberger, A. (1898): *Le Socialisme utopique, études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris: F. Alcan.
- Linebaugh, P. (2008): *The Carta Magna Manifesto. Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.
- List, Ch. (2006): "Republican freedom and the rule of law", *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 5 (2), pp: 201–220.

- Livio, T. (1993): *La historia de Roma desde su fundación*, (trad. de J. A. Villar Vidal), Madrid: Editorial Gredos.
- Locke, J. (2003[1689]): *Two Treatise on Government and a Letter Concerning Toleration*, I. Shapiro (ed.), New Haven & London: Yale University Press.
- Louvet, J. B. (1792): *Accusation contre Maximilien Robespierre*, Paris: Impreso por la Convention Nationale (29 de octubre de 1792).
- Lynd, S. (1968): *Intellectual Origins of American Radicalism*, London: Faber & Faber.
- Mably, G. de. (1794-5[1775]): *Collection complète des Oeuvres de l'Abbé de Mably*, XV Vols., Paris: C. Desbrière.
- MacCallum, Jr. G. C. (1967): "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, Vol. 76 (3), pp: 312–334.
- MacGilvray, E. (2011): *The Invention of Market Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B. (2012[1973]): *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford: Oxford University Press.
- (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- MacWilliams, W. C. (1974): *The Idea of Fraternity in America*, Los Angeles: University of California Press.
- Madison, J. (2006): *Selected Writings of James Madison*, R. Ketcham (ed.), Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- (1867): *Letters and Other Writings of James Madison*, Vol. I., Congress (ed.), Philadelphia: J. B. Lippincott & Co.
- Máiz, R. (2013): "Naturaleza, nación y República federal: el excepcionalismo norteamericano de Thomas Jefferson", *Revista de Estudios Políticos*, Vol. 162, pp: 13–38.
- (1990): "Las teorías de la democracia en la Revolución francesa", *Política y Sociedad*, Vol. 6/7, pp: 65–84.
- Malone, D. (1948): *Jefferson and His Time*, Vol. I, Boston: Little, Brown & Co.
- Mann, B. H. (2002): *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Maquiavelo. (2011): *Maquiavelo*, (trad. de M. M. Saralegui Benito), Madrid: Editorial Gredos.
- Martín, J. C. (2011): *Lecciones de derecho privado romano*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Martínez, J. M. (2005): "Jeffersonian and Hamiltonian Views of Nature in the Early American Republic", *Politics & Policy*, Vol. 33 (3), pp: 522–552.

Referencias

- Marx, K. (2007[1867]): *El Capital*, III Vols., Madrid: Akal.
- (2005): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI.
- (1971[1875]): *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid: Ricardo Aguilera.
- (1968): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, (trad. de A. P. Encinares), México: Editorial Grijalbo.
- Marx, K. y Engels, F. (1971[1845]): *La sagrada familia. O crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Mathiez, A. (1958): *Etudes sur Robespierre*, Paris: Société des Études Robespierriennes, Editions Sociales.
- (1927): *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris: Payot.
- (1922): *La révolution française*, III Vols., Paris: Armand Colin.
- (1920): *Le Bolebévisme et le Jacobinisme*. Paris: Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité.
- Matthews, R. K. (1984): *The Radical Politics of Thomas Jefferson*, Kansas: University Press of Kansas.
- Massachusetts Historical Society (1917): *Warren-Adams letters, being chiefly a correspondence among John Adams, Samuel Adams, and James Warren, 1743-1814*, Boston: The Massachusetts Historical Society.
- Mayer, D. (1994): *The Constitutional Thought of Thomas Jefferson*, Charlottesville: Virginia University Press.
- McCoy, D. R. (1980): *The Elusive Republic: Political Economy in Jeffersonian America*, Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Meade, J. (1964): *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Michelet, J. (1966): *Historire de France*, III Vols., Lausanne: Éditions Rencontre.
- (1847-1853): *Histoire de la révolution française*, VII Vols., Paris: Chamerot.
- Minot, G. R. (1971[1788]): *History of the Insurrections in Massachusetts in 1786 and of the Rebellion Consequent Thereon*, New York: Da Capo Press.
- Miras, J. (2016): *Praxis política y estado republicano*, Barcelona: El Viejo Topo.
- (2005): “La democracia jacobina”, *El Viejo Topo*, Vol. 205–206, pp: 63–71.
- Miquel, J. (1992): *Derecho privado romano*, Madrid: Marcial Pons.
- Montesquieu, (2002): *Del espíritu de las leyes*, (trad. de M. Blázquez y P. de Vega), Madrid: Tecnos.
- Morgan, E. S. (1967): *The Challenge of the American Revolution*, New York: W. W. Norton.
- Morris, R. B. (1927): “Primogeniture and Entailed Estates in America”, *Columbia Law Review*, Vol. 27 (1), pp: 24–51.

- Mundó, J. (2015): “Political Freedom in Locke’s Republicanism”, en: Y. Bosc, R. Dalisson; J. Y. Frétiigné, C. Hamel y C. Lounissi (dirs.), *Cultures des républicanismes*, París: Éditions Kimé, pp: 103–116.
- (2006a): “Filosofía, ciencia social y cognición humana: de la *folk psychology* a la psicología evolucionaria”, *Papers*, Vol. 80, pp: 257–281.
- (2006b): “Locke y Aristóteles. Isomorfismos en la tradición filosófica-política republicana”, en: M. J. Bertomeu, E. Di Castro y A. Velasco (eds.), *La vigencia del republicanismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2005): “Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?)”, en: M. J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pp: 187–208.
- Montesquieu, C. L. S. (2002[1735]): *El Espíritu de las Leyes* (trad. de M. Blázquez y P. de Vega), Madrid: Tecnos.
- Neem, J. N. (2003): “Freedom of Association in the Early Republic: The Republican Party, the Whiskey Rebellion, and the Philadelphia and New York Cordwainers’ Cases”, *The Pennsylvania Magazines of History and Biography*, Vol. 133 (3), pp: 259–290.
- Nelson, E. (2005): “Liberty: One Concept Too Many?”, *Political Theory*, Vol. 33 (1), pp: 58–78.
- Nowak, J. E., Rotunda, R. D. y Young, J. N. (1978): *Constitutional Law*, St. Paul, Minnesota: West Publishing Co.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- O’Neill, M. y Williamson, T. (eds.) (2012): *Property-Owning-Democracy: Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Onuf, P. S (2000): *Jefferson’s Empire. The Language of American Nationhood*, Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- Onuf, P. S. y Cole, N. P. (2011): *Thomas Jefferson, the Classical World, and Early America*, Charlottesville: University of Virginia Press.
- Orsi, F. (2015): “Pour une pensée alternative de la propriété. Un éclairage par les faisceaux de droits”, en: Y. Bosc, R. Dalisson, J.Y. Frétiigné, C. Hamel y C. Lounissi (eds.), *Cultures des républicanismes*, París: Éditions Kimé, pp: 157–170.
- Ovejero, F. (2005): “Republicanism: el lugar de la virtud”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 99–125.
- Overton, R. (2004[1646]): “An Arrow Against all Tyrants”, en: A. Sharp (ed.), *The English Levellers*, Cambridge: Cambridge University Press, pp: 54–72.
- Paine, Th. (1945[1776-1809]): *The Complete Writings of Thomas Paine*, II Vols., P. S. Foner (ed.). New York: Citadel Press.

Referencias

- Pateman, C. (2007): “Why Republicanism?”, *Basic Income Studies*, Vol. 2 (2): Article 12.
- (2006): “Democratizing citizenship: Some advantages of a Basic Income”, en: B. Ackerman, A. Alstott y P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution*, London & New York: Verso Books.
- (1992): *El contrato sexual*, México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- (1978): *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Parsons, T. (1859): *Memoir of Thomas Parsons*, Massachusetts: Applewood Books.
- Pennington, K. (1993): *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley: University of California Press.
- Peterson, M. D. (1978): *Adams and Jefferson: a Revolutionary Dialogue*, New York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2014): *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*, New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- (2006): “Freedom in the market”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 5 (2), pp: 131–149.
- (2003): “Agency-Freedom and Option-Freedom”, *Journal of Theoretical Politics*, Vol. 15 (4), pp: 387–403.
- (2002): “Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, Vol. 30 (3), pp: 339–356.
- (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996): “Freedom as Antipower”, *Ethics*, Vol. 106 (3), pp: 576–604.
- Pinheiro, W, A. (2016): “Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right”, *Kant-Studien*, Vol. 107 (1), pp: 160–178.
- Pisarello, G. (2011): *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Madrid: Trota.
- Platón (1999): “Las Leyes”, en: *Diálogos*, Vol. IX, (trad. de F. Lisi), Madrid: Editorial Gredos.
- (1988): *La República*, (trad. de C. E. Lan), Madrid: Editorial Gredos.
- (1987): “Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo”, en: *Diálogos*, Vol. II, (trad. de J. C. Ruiz, E. A. Méndez, F. J. Olivieri, y J. L. Calvo), Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2008): “Pericles”, en: *Vidas Paralelas*, Vol. II, (trad. de A. P. Jiménez), Madrid: Editorial Gredos.
- (2007): “Cimón”, en: *Vidas Paralelas*, Vol. V, (trad. de J. C. Cuenca y D. H. de la Fuente), Madrid: Editorial Gredos.
- Pocock, J. G. A. (2006): “Foundations and Moments” en: A. Brett y J. Tully (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, New York: Cambridge University Press, pp: 37–49.

- (1981): “Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, *Political Theory*, Vol. 9 (3), pp: 353–368.
- (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- (1972): “Virtue and Commerce in the Eighteenth Century”, *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 3, pp: 119–134.
- Polanyi, K. (2001[1944]): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Mass.: Beacon Press.
- Polanyi, K; Arensberg, C. M. y Pearson, H. W. (eds). (1957): *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Illinois: Free Press & Falcon’s Wing Press.
- Pravilova, E. (2012): *A Public Empire: Property and the Quest for the Common Good in Imperial Russia*, Princeton: Princeton University Press.
- Protágoras. (1998): “Sofistas. Testamentos y fragmentos”, *Biblioteca Clásica*, Vol. 221, Madrid: Editorial Gredos, pp: 77–129.
- Purdy, J. y Fielding, K. (2007): “Sovereigns, Trustees, Guardians: Private-Law Concepts and the Limits of Legitimate State Power”, *Law and Contemporary Problems*, Vol. 70, pp: 165–211.
- Quesnay, F. (2005[1766]): “Réponse au mémoire de M.H. sur les avantages de l’industrie et du commerce”, en: C. Théré, L. Charles y J. C. Perrot (eds.), *Oeuvres économiques complètes et autres textes*, Vol. II., Paris: INED, pp: 833–42.
- (1888): *Oeuvres économiques et philosophiques*, A. Ancken (ed.), Paris: Jules Peelman & Co.
- Raventós, D. (2011): “De qué hablamos cuando decimos que la renta básica es (o no) justa. Sobre liberalismos y republicanismos”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 6, pp: 223–240.
- (2007): *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Rawls, J. (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*. E. Kelly, (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rayner, B. L. (1834): *Life of Thomas Jefferson*, Boston: Lilly, Wait, Colman & Holden.
- Rediker, M. (2007): *The Slave Ship: A Human History. The missing link in the chain of American slavery*, New York: Viking Press.
- Reeve, A. (1980): “The Meaning and Definition of ‘Property’ in Seventeenth-Century England”, *Past & Present*, Vol. 89, pp: 139–142.
- Reinhold, M. (2002): *Studies in Classical History and Society*, Oxford: Oxford University Press.

Referencias

- (1984): *Classica Americana. The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit: Wayne State University Press.
- Richard, C. J. (2009): *The Golden Age of the Classics in America. Greece, Rome, and the Antebellum United States*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1994): *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rivero, Á. (2005): “Republicanism y neo-republicanismo”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 5–17.
- Robespierre, M. (2005): *Por la felicidad y la libertad. Discursos*, (trad. de J. Tafalla), Y. Bosch, F. Gauthier y S. Wahnich (eds.), Barcelona: El Viejo Topo.
- (1910-1967): *Oeuvres complètes de Robespierre*, XI Vols., Paris: Presses Universitaires de France.
- (1866): *Oeuvres de Robespierre*, A. Velmorel (ed.), X Vols., Paris: F. Cournol, Libraire-Éditeur.
- Robeyns, I. (2008): “Ideal Theory in Theory and Practice”, *Social Theory and Practice*, Vol. 34 (3), pp: 341–362.
- Rodgers, D. T. (1992): “Republicanism: the Career of a Concept”, *The Journal of American History*, Vol. 79 (1), pp: 11–38.
- Rose, C. M. (2003): “Romans, Roads, and Romantic Creators: Traditions of Public Property in The Information Age”, *Law and Contemporary Problems*, Vol. 66, pp: 89–110.
- (1985): “Possession as the Origin of Property”, *University of Chicago Law Review*, Vol. 52, pp: 73–88.
- Rosenberg, A. (2006[1921]): *Democracia y lucha de clases en la antigüedad*, Barcelona: El Viejo Topo.
- (1966[1937]): *Democracia y socialismo. Aporte a la historia política de los últimos 150 años*, Buenos Aires: Editorial Claridad.
- (1926[1921]): *Historia breve de la República romana*, (trad. de M. Nelken), Madrid: Revista de Occidente.
- Rosenfeld, S (2004): *Encyclopedia of American Historical Documents*, New York: Facts On File.
- Rostow, W. (1960): *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (2007): *El contrato social*, (trad. F. de los Ríos), Madrid: Espasa Calpe.
- (1923): *Discursos sobre la desigualdad entre los hombres*, (trad. de Á. Puroraga), Madrid: Calpe.
- Rudé, G. (1995[1980]): *Ideology and Popular Protest*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- (1978): *Protesta popular y revolución en el siglo XVIII*, Barcelona: Ariel.

- (1975): *Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat*, London: Collins.
- (1967[1959]): *The Crowd in the French Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- (1964): *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, New York: Wiley & Sons.
- (1961): “La taxation populaire de mai 1775 en Picardie, Normandie et Beauvaisis”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, Vol. 165, pp: 305–326.
- (1956): “La taxation populaire de mai 1775 à Paris et dans la région parisienne”, *Annales Historiques de la Révolution Française*, Vol. 143, pp: 139–179.
- Rutland, R. A. (1983): *The Birth of the Bill of Rights. 1776-1791*, Boston: Northeastern University Press.
- Saint Just, L. A. (2006): *Luis Antoine de Saint-Just. La Libertad pasó como una tormenta. Textos del período de la Revolución democrática popular*, C. Valmaseda (ed.), Barcelona: El Viejo Topo.
- Salmerón, M. L. P. y Melero, M. C. (2009): “Los inicios del Catastro en Estados Unidos”, *Revista CT-Catastro*, Vol. 66, pp: 65–78.
- Salustio, (1997): *La conjuración de Catilina*, (trad. de B. S. Ramos), Madrid: Editorial Gredos.
- Sandel, M. (1998): *Democracy's Discontent*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Samuelson, P. A. y Nordhaus, W. D. (2010): *Economics*, XIX ed., New York: McGraw-Hill, Irwin.
- Sarson, S. (2009): “Yeoman Farmers in a Planters' Republic Socioeconomic Conditions and Relations in Early National Prince George's County, Maryland”, *Journal of the Early Republic*, Vol. 29, pp: 63–99.
- Schocket, A. M. (2005): “Thinking about Elites in the Early Republic”, *Journal of the Early Republic*, Vol. 25 (4), pp: 547–555.
- Schoenbachler, M. (1998): “Republicanism in the Age of Democratic Revolution: The Democratic-Republican Societies of the 1790s”, *Journal of the Early Republic*, Vol. 18 (2), pp: 237–261.
- Sen, A. (2009): *El valor de la democracia*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Seth, R. (2005): “Class and the History of Working People in the Early Republic”, *Journal of the Early Republic*, Vol. 25 (4), pp: 527–535.
- Shalhope, R. E. (1982): “Republicanism and Early American Historiography”, *The William and Mary Quarterly*, Vol. 39 (2), pp: 334–356.
- Sheridan, E. R. (1992): “Thomas Jefferson and the Giles Resolutions”, *The William and Mary Quarterly*, Vol. 49 (4), pp: 589–608.
- Shulim, J. I. (1972): “The Youthful Robespierre and His Ambivalence Toward the Ancien Regime”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 5 (3), pp: 398–420.

Referencias

- Sieyès, E. J. (2002[1789]): *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris: Éditions du Boucher.
- Simon, W. H. (1991): "Social-Republican Property", *University of California Law Review*, Vol. 38, pp: 1335–1415.
- Skidmore, T. (1829): *The Rights of Man to Property! Being a Proposition to Make It Equal Among the Adults of the Present Generation: and to Provide for Its Equal Transmission to Every Individual of Each Succeeding Generation, on Arriving at the Age of Maturity*, New York: Alexander Ming, Jr.
- Skinner, Q. (2008): *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2002): "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, Vol. 117, pp: 237–68.
- (1998): *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981): *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
- (1978): *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. I-II, Cambridge: Cambridge University.
- Sledziewski E. G. (1989): "La estrategia-Furet", *Raison Présente*, Vol. 91, pp: 17–22.
- Soboul, A. (1981[1968]): *The Sans-Culottes. The Popular Movement and Revolutionary Government, 1793-1794*, (trad. de R. I. Hall), Princeton: Princeton University Press.
- (1988): *Understanding the French Revolution*, New York: International Publishers.
- (1975[1962]): *The French Revolution, 1787-1799. From the Storming of the Bastille to Napoleon*, (trad. de A. Forrest y C. Jones), New York: Vintage Books-Random House.
- (1958): *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris: Éditions Librairie Clavreuil.
- Starr, Ch. (1982): *The Roman Empire, 27 B.C to A.D 476: A Study in Survival*, New York: Oxford University Press.
- De Ste. Croix, G. E. M. (1981): *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Stormer, J. A (1964): *None Dare Call It Treason*, Florissant, Mo.: Liberty Bell Press.
- Sundberg, S. B. (2012): "Women and Property in Early Louisiana", *Journal of the Early Republic*, Vol. 32, pp: 633–665.
- Sunstein, C. R. (2007): *Republic.com. 2.0*, Princeton: Princeton University Press.
- (2004): *The Second Bill of Rights: FDR's Unfinished Revolution, and Why We Need It More than Ever*, New York: Basic Books.
- (2001): *Designing Democracy. What Constitutions Do*, Oxford: Oxford University Press.
- (1997): *Free Markets and Social Justice*, New York: Oxford University Press.
- (1988): "Beyond the Republican Revival", *The Yale Law Journal*, Vol. 97, pp: 1539–1590.

- Swift, A. (2008): “The Value of Philosophy in Nonideal Circumstances”, *Social Theory and Practice*, Vol. 34 (3), pp: 363–87.
- Tafalla, J. (2012): *Un cura jacobino: Jacques-Michel Coupé (1737–1809). Derecho natural, sentido común, ética y política en revolución*, Universitat Autònoma de Barcelona y Université de Paris 7-Denis Diderot.
- Tamara, K. (1989): *Bolcheviks et jacobins*, Paris: Payot.
- Taylor, J. (1950): *An Inquiry into the Principles and Tendencies of Certain Public Measures*, Frederickburg: Green & Cady.
- Thomas, A. (2016): *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, E. P. (1995[1971]): *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica.
- (1979): *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Escritos sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona: Crítica.
- Thompson, J. M. (1951): *The French Revolution*, Oxford: Basil Blackwell.
- Tierney, B. (2004): “The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, Vol. 2 (1), Artículo 2.
- (2001): “Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62 (3), pp: 381–399.
- (1997): *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans.
- Tilly, Ch. (1991[1971]): *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid: Alianza Editorial.
- Tocqueville de, A. (2000[1835-1840]): *Democracy in America*, (trad. de H. C. Mansfield y D. Winthrop), Chicago: University of Chicago Press.
- Tonnesson, K. (1959): *La défaite des Sans-culottes*, Oslo: Presses Universitaires.
- Tucídides. (1990): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, (trad. de J. J. Torres Esbarranch), Madrid: Editorial Gredos.
- Tuck, R. (1979): *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (1980): *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Twomey, R. J. (1898): *Jacobins and Jeffersonians: Anglo-American Radicalism in the United States, 1790–1820*, New York: Garland Publishing.

Referencias

- Van Parijs, P. (1995): *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford: Oxford University Press.
- Velasco, J. C. (2006): “La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 33, pp: 191–206.
- Villegardelle, F. (1846): *Histoire des doctrines sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes, devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes, avec textes à l'appui*, Paris: Guarin.
- Vivier, N. (1998): *Propriété collective et identité communale, les biens communaux en France 1750-1914*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Vovelle, M. (1980): *Ville et campagne au XVII siècle*, Paris: Chartres et la Bauce.
- Wagner, P. (2012): *Modernity. Understanding the Present*, Cambridge: Polity Press.
- (2011): “From interpretation to civilization - and back: Analyzing the trajectories of non-European modernities”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 14 (1), pp: 89–106.
- (2008): *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Waldron, J. (1988): *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, M. (1990): “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 18 (1), pp: 6–23.
- Washington, G. (1834): *The Writings of George Washington*, J. Sparks (ed.), Vol. X, Boston: American Stationers’ Co., and Russell, Shattuck & Williams.
- Watson, A. (2001): *The Evolution of Western Private Law*, Baltimore & Jondon: The Johns Hopkins University Press.
- Washington, G. (1941): *General Washington’s Correspondence concerning the Society of the Cincinnati*, E. E. Hume (ed.), Baltimore & London: The Johns Hopkins Press.
- Westphal, K. (1997): “Do Kant’s Principles Justify Property or Usufruct?”, *Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 5, pp: 141–194.
- White, S. (2011): “The Republican Critic of Liberalism”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 14 (5), pp: 561–579.
- (2005): “The Citizen’s Stake and Paternalism”, en: B. Ackerman, A. Alstott y P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution: basic income and stakeholder grants as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism*, London & New York: Verso Books, pp: 69–90.
- (2003): *The Civic Minimum. On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilentz, S. (2005): *The Rise of American Democracy. Jefferson to Lincoln*, New York: W. W. Norton & Company.

- Wills, G. (1978): *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, New York: Doubleday & Co.
- Wiltse, C. M. (1960): *The Jeffersonian Tradition in American Democracy*, New York: Hill & Wang, Inc.
- Winters, J. A. y Page, B. I. (2009): "Oligarchy in the United States?", *Perspectives in Politics*, Vol. 7 (4), pp: 731–51.
- Wood, E. M. (2012): *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, London & New York: Verso Books.
- (2008a): *Citizens and Lords. A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*, London & New York: Verso Books.
- (2008b): "Why it Matters", *London Review of Books*, Vol. 30 (18), pp: 3–6.
- (2005): *Empire of Capital*, London & New York: Verso Books.
- (2002): *The Origin of Capitalism. A Longer View*, London & New York: Verso Books.
- (1995): *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, E. M. y Wood, N. (1997): *A Trumpet of Sedition. Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*, Washington, New York: New York University Press.
- Wood, G. S. (2009): *Empire of Liberty. A History of the Early Republic 1789-1815*, Oxford: Oxford University Press.
- (2005): *The American Revolution. A History*, New York: The Modern Library.
- (1990): "Classical Republicanism and the American Revolution", *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 66 (1), pp: 13–38.
- (1969): *The Creation of the American Republic. 1776-1787*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- (1966): "A Note on Mobs in the American Revolution", *William and Mary Quarterly*, Vol. 23 (4), pp: 635–642.
- Wood, N. (2002): *Reflections on Political Theory. A Voice of Reason from the Past*, New York: Palgrave.
- (1988): *Cicero's Social and Political Thought*, Oxford: University of California Press.
- (1983): *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Xifaras, M. (2004): *La propriété. Étude de philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Young, A. F. (1967): *The Democratic Republicans of New York. The Origins, 1763-1797*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Zinn, H. (2005): *La otra historia de los Estados Unidos. Desde 1492 hasta hoy*, (trad. de T. Struble), Hondarribia: Hirdu Editorial.

