UNIVERSIDAD DE JAÉN

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE DERECHO PENAL, FILOSOFÍA DEL DERECHO, FILOSOFÍA MORAL Y FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

LA TRADICIÓN REPUBLICANA

PRESENTADA POR:
RAMÓN RUIZ RUIZ

DIRIGIDA POR:
DR. D. RAFAEL DE ASÍS ROIG

JAÉN, 5 DE OCTUBRE DE 2002

ISBN 978-84-8439-262-0

Nombre y apellidos del autor

Ramón Ruiz Ruiz

Título de la Tesis Doctoral

La Tradición Republicana

I.S.B.N.

978-84-8439-262-0

Fecha de Lectura

05 de Octubre de 2002

Centro y Departamento en que fue realizada la lectura

Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas

Departamento de Derecho Penal, Filosofia del Derecho, Filosofia Moral y Filosofia

Composición del Tribunal/Dirección de la Tesis

Dirección de la Tesis	Dr. D. Rafael de Asís Roig
Presidente/a del Tribunal	Dr. D. Gregorio Peces-Barba Martínez
Vocales	Dr. D. Javier de Lucas Martín
	Dr. D. Fco. Javier Ansuátegui Roig
	Dr. D. Ramón Herrera Bravo
Secretario/a	Dr. D. José Antonio López García

Calificación Obtenida

Sobresaliente Cum Laude por Unanimidad

Universidad de Jaén

tesis doctoral

Resumen

El republicanismo clásico constituye una tradición de pensamiento filosófico-político que no ha sido considerada como tal hasta hace relativamente poco tiempo, a pesar de que sus orígenes se remontan a la Antigüedad clásica y de que mantuvo su presencia, en mayor o menor medida, hasta finales del siglo XVIII, cuando se vio eclipsada por el moderno liberalismo. Además, en nuestros días, son muchos quienes opinan que merece la pena recurrir a ella, una vez renovada y adaptada a nuestras circunstancias, para dar respuesta a algunos de los principales problemas de las sociedades contemporáneas.

En este sentido, la presente tesis doctoral está dividida en tres partes. En la primera de ellas examinan los tiempos, lugares y circunstancias que vieron nacer la citada tradición, de la mano, principalmente, de Aristóteles y Cicerón. A continuación, en la segunda y la tercera partes, se lleva a cabo un estudio integral del Republicanismo clásico a partir de su recupeación en la Italia renacentista, desde donde pasaría a la Inglaterra de los Estuardo, así como el protagonismo que alcanzaría durante las Revoluciones americana y francesa. Para ello, se analizan en detalle los valores más característicos de esta tradición, tales como su concepción de la libertad, la participación política y la virtud cívica, a través de las obras de los autores más representativos de este periodo –Maquiavelo, Harrington, Adams, Montesquieu y Rousseau–.

UNIVERSIDAD DE JAÉN

LA TRADICIÓN REPUBLICANA

RAMÓN RUIZ RUIZ

tesis doctoral

Indice

INTRODUCCIÓN 4

CAPÍTULO I: LOS ORÍGENES DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA 42
I.1. La Democracia ateniense 43
I.1.1. El nacimiento de la democracia 44
I.1.2. Platón y los críticos de la democracia 70
I.1.3. Aristóteles y el fin de la democracia 90
I.2. La República romana 105
I.2.1. Polibio y la Constitución republicana 106
I.2.2. Cicerón y la crisis de la República 130
I.2.3. Los teóricos del Imperio 142

CAPÍTULO II: EL RENACIMIENTO DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA 152
II.1. Las repúblicas renacentistas italianas 153
II.1.1. La lucha por la libertad 154
II.1.2. Florencia y el humanismo cívico 172
II.1.3. El republicanismo de Maquiavelo 181
II.1.4. El mito de Venecia y los últimos republicanos: Guicciardini y Giannotti 195
II.2. El republicanismo inglés 210
II.2.1. La experiencia republicana en Inglaterra 211
II.2.2. Las raíces humanistas del republicanismo inglés 229
II.2.3. El republicanismo de Milton y Harrington 239
II.2.4. De la Restauración a la Gloriosa Revolución 266

CAPÍTULO III: EL DECLIVE DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA 279
III.1. La Revolución americana 280
III.1.1. La independencia de las trece colonias 281
III.1.2. John Adams y las constituciones republicanas 293
III.1.3. *El federalista* y el fin del republicanismo clásico en América 307

III.2. La Revolución francesa 348
III.2.1. Montesquieu y el nuevo republicanismo 349
III.2.2. Rousseau y el antiguo republicanismo 383
III.2.3. Constant y el fin del Republicanismo clásico en Francia 418

CONCLUSIONES 435

BIBLIOGRAFÍA 444

introducción

Escribe Gordon S. Wood en la introducción a la segunda edición de *The creation of the American Republic* que cuando publicó su libro en 1969 difícilmente podría haber previsto las consecuencias que éste iba a tener: «como cualquier joven historiador, esperaba que mi libro tuviera algún impacto en el mundo académico y en nuestra visión del proceso constituyente de la era revolucionaria, pero era poco consciente de que estaba participando en lo que Daniel Rodgers ha llamado una transformación conceptual en la historiografía americana»[1].

En efecto, la obra de Wood contribuyó de manera decisiva a una reinterpretación de la historia previa e inmediatamente posterior a la independencia de las colonias británicas en Norteamérica, en virtud de la cual se rechazaba la asunción generalizada hasta ese momento de que «Locke era el santo patrón de la ideología angloamericana en el siglo XVIII y que el liberalismo, con su acento en la individualidad y los derechos privados, era el ideal dominante»[2]. Los autores revisionistas, en cambio, señalaban que fue la tradición republicana la que en mayor medida estaba presente en las mentes de los revolucionarios y de la que éstos se sirvieron para legitimar ideológicamente sus pretensiones independentistas.

El primero en llamar la atención sobre esta circunstancia había sido Benard Bailyn[3], a quien la Universidad de Harvard le había encargado la edición de una obra sobre los panfletos publicados y distribuidos en el periodo revolucionario. Las investigaciones de Bailyn sobre estos documentos, así como sobre los discursos y arengas pronunciados en aquel periodo, le depararon la sorpresa de que, si bien las tesis de Locke estaban presentes en el vocabulario revolucionario, también lo estaban en igual o mayor medida otras fuentes a las que hasta entonces apenas se les había prestado atención, como las ideas puritanas, la tradición del *common law* y las obras de los autores más relevantes de la Antigüedad clásica. Ahora bien, la principal influencia que se podía encontrar era la de un grupo de escritores cuyas tesis coincidían en gran medida con las de los clásicos, unos autores radicales que escribieron durante la Guerra Civil inglesa como Milton, Harrington y Sidney, junto

---

1 Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, 1776-1787, The University of North Carolina Press, 1998, pág. V.

2 KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political ideology in late eighteen-century England and America*, Cornell University Press, 1990, pág. 6.

3 Concretamente en su obra *The ideological origins of the American Revolution*, publicada en 1967.

con otros que retomaron a finales del siglo XVII y principios del XVIII las ideas de éstos, entre los que destacaban Trenchard y Gordon.

Sin embargo, es Wood quien ha sido considerado unánimemente el iniciador de la revisión historiográfica. Éste, partiendo de los sorprendentes descubrimientos de Bailyn, llevó a cabo una relectura de los principales autores del periodo revolucionario y del posterior proceso constituyente, desde una nueva óptica, esto es, desde la perspectiva de que sus escritos no eran deudores tanto de Locke como de los autores clásicos y de los radicales ingleses. Su principal conclusión fue que, efectivamente, en el periodo colonial y revolucionario, las tesis republicanas estuvieron mucho más presentes y fueron mucho más influyentes que las lockeanas, si bien en el intervalo que media entre la Declaración de Independencia y la aprobación de la Constitución federal, las doctrinas políticas clásicas fueron sustituidas paulatinamente por las del moderno liberalismo. En efecto, los americanos se fueron dando cuenta progresivamente de que sus circunstancias no eran las de Aristóteles o Cicerón, por lo que las doctrinas de éstos no eran ya aprovechables, produciéndose así una transformación en el modo de entender la política, que en este periodo pasó del clásico a uno distintivamente moderno –un fiel reflejo de esta tensión fue la controversia entablada entre los «antifederalistas» y los «federalistas» en el marco de los debates previos a la adopción de la nueva Constitución–.

Y el tercer gran hito en la revisión historiográfica y en la reconstrucción de la tradición republicana lo supuso la aparición en 1975 del libro *The Machiavellian Moment*. En esta obra, J.G.A. Pocock ponía de manifiesto cómo las doctrinas que Maquiavelo y otros escritores de la Italia renacentista esgrimieron en su lucha contra la opresión de las ciudades-Estado constituían, en realidad, una reformulación y adaptación de las ideas políticas de Aristóteles. Ciertamente, la tesis de Pocock en realidad no era nueva sino que, al igual que Wood, aquél había tomado como punto de partida una obra previa. En efecto, en 1955, Hans Baron había publicado su *The Crisis of Early Italian Renaissance: Civic Humanism and the Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, donde se acuñaba por primera vez el término «humanismo cívico» para describir un movimiento de intelectuales que redescubrieron y popularizaron unos ideales de patriotismo, gobierno popular y servicio público heredados de la antigua Grecia y de la República romana. Ahora bien, lo que sí supuso una importantísima aportación de Pocock fue su demostración de que estas ideas habrían pasado de Italia a Inglaterra, con la recepción del humanismo, donde fueron acogidas especialmente por James Harrington y otros autores, quienes las adaptaron a sus circunstancias y las emplearon en su lucha contra las aspiraciones absolutistas de los Estuardo. Posteriormente, las tesis de éste y otros republicanos ingleses influyeron en la conciencia política de los colonos norteamericanos, ejerciendo, como hemos visto, un importante papel en la lucha por su independencia. Se terminaba así de invertir la lectura tradicional de la Revolución americana, que dejaba de ser considerada como el primer fruto del

pensamiento liberal apadrinado por Locke, para empezar a ser vista por muchos como el último gran acto del Renacimiento.

A partir de ahí fueron numerosos los historiadores –entre quienes quizás el más destacado sea Quentin Skinner– que se sumaron a la reconstrucción de una tradición filosófico-política que hasta entonces no había sido considerada como tal. Esta tradición se remontaría a la Antigüedad clásica, concretamente a Aristóteles (si bien podemos encontrar precedentes en autores como Isócrates, Tucídides y Platón), y fue retomada más tarde por Polibio y, sobre todo, por Cicerón. Sin embargo, tras el colapso de la República romana y el advenimiento del Principado, las tesis republicanas fueron desplazadas por otras que trataron de legitimar el poder de los sucesivos emperadores o, en el mejor de los casos, de encauzarlo y de lograr que fuera lo menos arbitrario posible. Esta situación se mantuvo durante buena parte de la Edad Media, hasta que el republicanismo resurgió en las ciudades septentrionales de la Italia renacentista para dar cobertura ideológica a las pretensiones de independencia y autogobierno de las que Pettit considera «las primeras comunidades políticas modernas»[4], de la mano de, entre otros, Marsilio de Padua, Guicciardini, Giannotti y, sobre todo, Maquiavelo. Éste último sería, a su vez, el gran inspirador de los republicanos ingleses como Harrington, Milton y Sidney, quienes adoptaron sus tesis para su lucha contra el absolutismo y contribuyeron en gran medida a su difusión los Estados Unidos y en Francia. En el Nuevo Mundo las doctrinas republicanas no sólo formaron parte esencial del vocabulario revolucionario, como ya hemos visto, sino que fueron fuente de inspiraron para la elaboración de las primeras constituciones estatales, fundamentalmente a través de la interpretación que de las mismas hiciera John Adams, y fueron asimismo esgrimidas con vigor en el debate en torno a la ratificación de la Constitución federal por parte de los llamados «antifederalistas». En Francia, el republicanismo fue retomado principalmente por Montesquieu y Rousseau, a través de cuyos escritos ejerció una influencia determinante, respectivamente, en los primeros años de la Revolución y en la Constitución de 1791, así como en el posterior periodo radical liderado por Robespierre y la consiguiente Constitución de 1793 –que nunca llegaría a entrar en vigor–.

A pesar de las lógicas diferencias existentes entre todos estos autores, motivadas por las muy distintas épocas, lugares y circunstancias en que escribieron, es posible encontrar en todos ellos un vocabulario, unos conceptos y unas propuestas sorprendentemente similares. Asimismo, señala Honohan[5] que de todos los teóricos políticos, los republicanos cívicos son quizás los más conscientes de sus raíces

---

[4] PETTIT, Philip: *Republicanismo: una teoría de la libertad y el gobierno,* trad. de A. Doménech, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 38.

[5] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, Routledge Nueva York, 2002, pág. 4.

históricas y clásicas, considerándose a sí mismos como herederos de los autores y de las prácticas políticas de Grecia y, sobre todo, de Roma: «todos expresaban su admiración por, recurrían a y modificaban las ideas de sus predecesores, tanto los más antiguos como los más recientes», al tiempo que su redefinición de los conceptos clave republicanos servía como patrón a seguir por sus sucesores.

Para determinar, por su parte, qué sea el republicanismo, podemos partir de la definición del concepto que le da nombre a la tradición, «República», que para Cicerón era «la cosa del pueblo, siendo el pueblo no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos agrupados en virtud de un Derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses»[6]. Es más, si no se dan estas condiciones, no es que haya «una República defectuosa sino que no existe República alguna», pues, ¿quién llamaría cosa del pueblo, esto es, República, a un Estado en que todos se vieran sometidos por la opresión cruel de uno solo, donde no existiera vínculo alguno de Derecho, ningún acuerdo, ninguna voluntad de vida común, nada de lo que constituye un pueblo?[7]. De estas palabras se puede deducir, con Dahl, que una República es un régimen político orientado hacia la promoción del bien común, regido por las leyes y no por la voluntad de los hombres, ante las cuales todos los ciudadanos han de ser iguales y en cuya elaboración todos deben intervenir, de una u otra forma, toda vez que «ningún sistema político podía ser legítimo, conveniente o bueno si excluía la participación del pueblo en su gobierno» [8].

Ahora bien, esta fe en la capacidad del pueblo, de todos los ciudadanos, para participar en la elaboración de las leyes y en la gestión de los asuntos públicos en general, no debe confundirse con la defensa de ningún tipo de asamblearismo del estilo de la Atenas de Pericles, sino que, muy al contrario, los autores republicanos rechazaban las ideas y prácticas democráticas radicales de la Grecia clásica, hasta el punto de que esta tradición tiene su origen «en el crítico más notable de la democracia griega: Aristóteles»[9].

Este rechazo a un sistema democrático «puro» se debe a que la sociedad no es concebida como «una totalidad perfectamente uniforme cuyos miembros tengan intereses idénticos»[10], sino como un conjunto heterogéneo de ciudadanos con intereses y objetivos bien distintos, quienes, sin embargo, podían agruparse en dos grandes bloques: la multitud y la nobleza. La principal preocupación de los teóricos

---

6 CICERÓN: "La República", en CICERÓN: *La República y Las leyes*, trad. de J.M. Núñez González, Akal, Madrid, 1989, pág. 62.

7 Vid. ibídem, pág. 142.

8 DAHL, Robert A.: *La democracia y sus críticos*, trad. de Leandro Wolfson, Paidós, 1992, pág. 36.

9 Ibidem.

10 Ibídem.

republicanos va a consistir, por tanto, en el diseño de un entramado institucional que refleje y, de algún modo, equilibre los intereses de unos y otros; y la solución a la que invariablemente llegaban era la necesidad de la instauración de una constitución mixta que integrara lo mejor de los gobiernos democrático y aristocrático, de tal modo combinados que finalmente los dos componentes concurrieran al bien de todos; junto con un elemento monárquico al que correspondería la tarea de ejecutar lo acordado por los muchos y los pocos, y de velar por el cumplimento de las leyes.

Asimismo, los autores integrados en esta tradición solían opinar que la gran masa del pueblo no está capacitada para elaborar las leyes ni para llevar a cabo la política del día a día, en definitiva, para ser «los pilotos de la nave del Estado»[11], función que debía corresponder a la aristocracia, esto es, a «los mejores». Ahora bien, esta aseveración no debe considerarse como una defensa de un gobierno plutocrático u oligárquico, en manos de los más ricos o los más nobles por nacimiento, sino que su concepción de «los mejores» estaba abierta a todos los ciudadanos sin distinción, puesto que con ese término solían hacer referencia a «todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados»[12], los que buscan «lo mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor»[13], o los que luchan por «proteger y acrecentar la libertad y los privilegios de la plebe»[14]; en definitiva, todos los que «en la medida de sus fuerzas, defienden estos principios, son *optimates* con independencia del estamento al que pertenezcan»[15].

Sin embargo, para lo que sí se consideraba unánimemente capacitado al conjunto de la ciudadanía era para distinguir lo bueno de lo malo: los buenos gobernantes de los malos gobernantes; las buenas leyes de las malas leyes. Es por ello por lo que debía corresponder al pueblo decidir quiénes eran «los mejores», aquéllos que ocuparían las principales magistraturas de la República, y también debía ser competencia suya tomar la decisión última sobre la aprobación o rechazo de los proyectos de ley elaborados por los magistrados o los senadores; sólo de este modo se conjuraría el peligro de que aquéllos gobernaran en provecho propio en lugar de favorecer el interés común, al tiempo que todos los ciudadanos podrían considerarse libres.

---

11 CICERÓN: *Discursos*, trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000, pág. 351.

12 Ibídem, pág. 350.

13 Ibídem, pág. 351.

14 Ibídem, pág. 381.

15 Ibidem.

En efecto, para los autores republicanos, la libertad consiste en «la independencia respecto a la voluntad de otro, en tanto que con el nombre de esclavo nos referimos a un hombre que no puede disponer ni de su persona ni de sus bienes, sino que lo disfruta todo a voluntad de su amo»[16]. La libertad, así concebida, tendría dos dimensiones, una privada o negativa y otra pública o positiva (según la terminología acuñada por Isaiah Berlin).

La dimensión privada estaría garantizada por el imperio de la ley; una ley que ha de ser igual para todos y a la que todos, incluidos los gobernantes, deberían someterse, lo cual no era visto como una restricción de la libertad, sino como un elemento esencial de la misma, pues opinaban que las restricciones impuestas por la ley a las acciones de los gobernantes, así como a las de los ciudadanos ordinarios, son el único escudo valido contra la coerción por parte de alguna o algunas personas.

Ahora bien, puntualiza Skinner[17] que esta concepción individual de la libertad difiere de la liberal. Así, para Hobbes o Locke, nuestra libertad es natural, es una propiedad nuestra, de modo que la limitación que la ley hace de su ejercicio sólo puede ser justificada si se demuestra que sin ella no habría mayor libertad, sino una disminución de la seguridad con la que la disfrutamos. Para ellos, la ley preserva nuestra libertad individual, esencialmente, por medio de la coacción de otros: evita la interferencia con mis derechos, me ayuda a trazar un círculo dentro del cual ellos no pueden entrar, y evita que yo mismo interfiera su libertad.

En cambio, para los republicanos, la ley preserva nuestra libertad no sólo coaccionando a otros, sino coaccionándonos también directamente a cada uno de nosotros para actuar de una manera determinada, de forma que dejemos de lado nuestro habitual comportamiento autointeresado y nos veamos forzados a cumplir nuestros deberes cívicos. En definitiva, el ciudadano puede –y debe– ser coaccionado para que se comprometa activamente en la protección de las instituciones de un Estado libre, pues sólo en éste el Derecho va a poder crear y preservar un grado de libertad individual que, en su ausencia, rápidamente desaparecería, transformándose en servidumbre. De modo que sólo podemos esperar disfrutar plenamente de nuestra libertad individual si no la colocamos por encima de la búsqueda del bien común: «la única vía para la libertad individual pasa por el servicio público».

Nos encontramos así ante lo que Skinner denomina una «aparente paradoja» que él mismo se ocupa de disipar. Según este autor, la tradición republicana considera la libertad individual indisolublemente vinculada con la libertad de la República; y un cuerpo político, lo mismo que uno natural, se dice que es libre si, y sólo si, no está constreñido o coaccionado, de forma que pueda comportarse de acuerdo con

---

16 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, Liberty Funds, Indianapolis, 1996, pág. 17.

17 Vid. SKINNER, Quentin: "On justice, the common good and the priority of liberty", en MOUFFE, Chantal (ed.): *Dimensions of radical democracy*, Verso, Londres, 1992.

su propia voluntad en la persecución de unos fines elegidos libremente. Por tanto, podemos afirmar que una comunidad posee una constitución libre y que, por ello, es capaz de seguir su propia forma de vida, cuando esta constitución hace posible que la voluntad de los ciudadanos –la voluntad general del conjunto de todo el cuerpo político– sea capaz de elegir y determinar los fines que la comunidad ha de perseguir.

Pero esta libertad de la República, que constituye la dimensión pública o positiva de la libertad republicana y garantiza la individual, se ve amenazada constantemente por la ambición personal de algunos de sus ciudadanos, pues, si bien es cierto que la mayoría de los hombres se conforman con no ser dominados, también lo es que unos cuantos muestran una insaciable sed de poder, un deseo irrefrenable de gobernar y dominar a los demás. Y es esta ambición de parte de los poderosos, dirigida directamente contra el pueblo, la que constituye la más grave, y menos fácilmente neutralizable, amenaza contra los gobiernos libres.

La avidez de los poderosos, por su parte, puede minar la libertad de las comunidades de dos formas distintas. Por un lado, si un Estado tiene líderes ambiciosos, es seguro que éstos querrán dominar a sus vecinos, de suerte que si no estamos preparados para atacar y conquistar, es casi seguro que seremos atacados y conquistados; y ser conquistado significa ser sometido a la voluntad del conquistador, lo que equivale a ser reducidos a la condición de esclavitud, con la consiguiente destrucción del gobierno libre (y, en consecuencia, de la libertad de los gobernados).

La otra amenaza para la libertad de los Estados libres que suponen las ambiciones de los poderosos podemos calificarla como interna. El peligro se manifiesta de dos formas; por una parte, éstos pueden arreglárselas para obtener un poder aplastante dentro de la comunidad, sobre todo si se las ingenian para ser elegidos para cargos militares importantes; o bien, pueden intentar usar su riqueza para sobornar y corromper a sus conciudadanos, de suerte que éstos les obedezcan, incluso si lo que les piden es contrario a la ley. El resultado en ambos casos es que la voluntad de tales líderes poderosos y sin escrúpulos influirá en el comportamiento de la comunidad más que la voluntad del conjunto de sus miembros; por lo que podemos afirmar que dicha comunidad habrá sido esclavizada, pues cualquier cuerpo, humano o político, que se comporte conforme a una voluntad diferente a la propia es obvio que está haciéndolo coaccionadamente. En resumen, siempre que los poderosos logren gobernar de acuerdo con su propia voluntad, podemos decir que habrán conseguido eliminar la libertad de la ciudadanía –incluso si su gobierno es ecuánime y orientado hacia el bien común, pues, como sentenciaba Cicerón, «la libertad no consiste en tener un amo justo, sino en no tener ninguno»[18]–.

[18] CICERÓN: "Octava filípica", en CICERÓN: *Filípicas*, trad. de J. Bautista Calvo, Planeta, Madrid, 1994, pág. 223

Por tanto, la principal preocupación de los teóricos republicanos ha sido siempre buscar la forma de hacer frente a estos peligros. Y la solución recurrente ha consistido en subrayar la idea de que para el mantenimiento de la libertad es indispensable que el conjunto de los ciudadanos posea un fuerte sentido de virtud cívica que impida las amenazas tanto externas como internas, lo que se traduce en que los ciudadanos han de servir a su República de dos formas distintas.

Ante todo, deben estar dispuestos a defenderla ellos mismos frente a las amenazas externas, pues un cuerpo político –lo mismo que uno natural– que confía su defensa a otros se expone a la pérdida de su libertad, e incluso de su vida, porque no puede esperarse que nadie cuide de nuestras libertades como lo hacemos nosotros mismos. Así, todos los republicanos insisten en la necesidad de la instauración de milicias ciudadanas, en tanto que el uso de ejércitos profesionales o mercenarios es invariablemente considerado por esta tradición de pensamiento como una de las más graves amenazas para el gobierno libre.

El otro aspecto del deber cívico que reiteradamente se enfatiza es la necesidad de evitar que el gobierno de la comunidad caiga en manos de individuos ambiciosos o de grupos que buscan su propio interés, por lo que el mantenimiento de una forma de vida libre exige la continua supervisión y participación del conjunto de la ciudadanía en los asuntos públicos; como escribiera John Curran en su famoso epigrama de 1790, «la condición bajo la cual Dios ha dado la libertad al hombre es la vigilancia eterna».

Y una última exigencia imprescindible para la preservación de la libertad sería el escrupuloso respeto que todos los ciudadanos han de tener por la ley. En este sentido, Cicerón denuncia que es indignante que en una ciudad que está regida por leyes alguien se aparte de ellas, puesto que «son el vínculo de esta dignidad que gozamos en la República, el fundamento de la libertad, la fuente de la justicia; el alma, el espíritu, la sabiduría y el pensamiento de la ciudad radican en las leyes. Lo mismo que nuestros cuerpos sin la inteligencia, así la ciudad sin la ley no puede servirse de sus elementos, que son como sus nervios, su sangre y sus miembros [...]; todos, en fin, somos siervos de las leyes para poder ser libres»[19].

Mucho es, como vemos, lo que la República exige a sus ciudadanos, muchos esfuerzos y sacrificios que los hombres del siglo XVIII no estaban ya dispuestos a hacer. Ciertamente, mientras las repúblicas se habían ceñido a reducidos territorios donde los ciudadanos podían participar de forma directa y activa en la gestión de la cosa pública, donde éstos se dedicaban, además, a la agricultura, el pequeño comercio o la artesanía, actividades que, no sólo les dejaba tiempo libre para sus ocupaciones políticas, sino que también les mantenía en una situación de gran igualdad que les

[19] CICERÓN: "Discurso en defensa de Aulo Cluencio", en CICERÓN: *Discursos*, vol. III, trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000, pág. 246.

hacía copartícipes de los mismos intereses y aspiraciones que el resto de sus vecinos, a los cuales además conocían personalmente, aún existía alguna esperanza de que las tesis republicanas prosperaran.

Pero cuando surgieron los grandes Estados modernos, tan extensos y poblados, los lazos entre los ciudadanos se volvieron más tenues, debilitándose así el compromiso por el bien común. Además, no sólo se imposibilitaba el ideal republicano de participación directa en los asuntos públicos, sino que incluso se hacía difícil un seguimiento medianamente riguroso de la labor de los dirigentes políticos (dado lo deficiente de los medios de comunicación de la época), por lo que los ciudadanos empezaron cada vez más a centrarse en su vida privada y a dejar la política en manos de los profesionales. Circunstancia que, además, se veía alentada por el auge del comercio y de la industria: los modernos ya no sólo no pueden, sino que tampoco quieren prestar atención a la política, no quieren que se les robe tiempo para cultivar su personalidad y sus actividades sociales y para enriquecerse con su actividad profesional.

El resultado de esta nueva forma de vida fue «una cultura política liberal centrada en los derechos individuales, el interés privado, la justicia procedimental y la privacidad»[20] y en la que el gobierno representativo y los equilibrios y controles institucionales liberales triunfaron sobre los ideales de virtud cívica, de dedicación al bien común y de participación política intensa como la fórmula más prometedora para asegurar una libertad que ahora se va a empezar a entender, simplemente, como la seguridad para perseguir los placeres privados.

El liberalismo desbancaría, así, al republicanismo a finales del siglo XVIII de su lugar de preeminencia en la lucha contra el despotismo, convirtiéndose en la ideología hegemónica hasta la aparición del marxismo. Sin embargo, tras el declive de éste, cuando parecía que el liberalismo iba a alcanzar de nuevo una posición de indiscutible dominio, tuvo lugar la recuperación de la tradición republicana, una recuperación que no se ha quedado en una mera labor de arqueología sino que desde los más diversos ámbitos académicos y políticos se ha tratado de revivir y adaptar a los nuevos tiempos, hasta el punto de que, para muchos, hoy puede considerarse como una alternativa válida y realista al liberalismo.

Este interés por la revitalización del republicanismo y sus valores de participación política, virtud cívica y compromiso con los demás se ha afianzado principalmente entre aquellos que se mostraban insatisfechos con una sociedad como la actual, cada vez más individualista y movida casi exclusivamente por el interés particular, en perjuicio del bien común y del sentimiento de comunidad y, consecuentemente, de la solidaridad.

---

[20] HULLIUNG, Mark: *Citizens and citoyans: republicans and liberals in America and France*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pág. 10.

Otro motivo de preocupación por parte de los «neorrepublicanos» que les ha llevado a dar nueva vida a esta antigua tradición ha sido el menguado papel que los sistemas liberales occidentales conceden al ejercicio de la ciudadanía. Así, en opinión de Viroli[21] o de Flores D´Arcais[22], el ciudadano moderno se va dando cuenta de que cada vez cuenta menos, de que la política se ha transformado en «cosa de ellos», en el monopolio de una clase política atrincherada e incapaz de representar ni defender la voluntad de los ciudadanos, además de que, como consecuencia de los procesos de internacionalización y del creciente poder de las grandes compañías multinacionacionales, cada vez gobierno y oposición se parecen más, con lo que se va reduciendo drásticamente, ya no sólo la posibilidad de control sobre las instituciones de gobierno, sino incluso de verdadera elección entre alternativas diferenciadas. Todo esto, además del perjuicio que representa en sí mismo, lleva a los ciudadanos a una situación de apatía, de descreimiento e incluso de rabia (¡todos los políticos son iguales!) que les convierte en fácil presa de ideologías totalitarias y de integrismos nacionalistas y religiosos.

Aunque la preocupación por la recuperación de los valores republicanos ha llegado también a Europa (y el citado Maurizio Viroli es buena muestra de ello), ha sido en los Estados Unidos donde mejor acogida ha tenido desde hace ya algunas décadas, entre otros motivos porque los norteamericanos veían en el republicanismo una alternativa al liberalismo que, a diferencia del marxismo, podían considerar como propia, como parte de su herencia cultural y política, que jugó un importantísimo papel en los primeros años de vida de su nación. De hecho, a pesar de perder gran parte de su influencia a partir del periodo constituyente, se conservaron algunos vestigios de los antiguos ideales republicanos en América, reflejados en su tradicional asociacionismo, en la participación directa de los vecinos de las pequeñas poblaciones en los asuntos colectivos o en su sentimiento de comunidad y patriotismo, que, sin embargo, también se han ido perdiendo en estos últimos años a favor de un cada vez mayor individualismo.

Pero no sólo los historiadores norteamericanos se han ocupado de la reconstrucción de la tradición republicana, sino que ha arraigado también con fuerza en otros ámbitos académicos entre los que sobresalen, a juicio de Geuna[23] y de Honohan[24], no sólo la filosofía política, como parecería obvio, sino también en los estudios de Derecho Constitucional.

En este segundo ámbito, el republicanismo ha servido para abrir un debate en torno a la correcta interpretación de la Constitución de los Estados Unidos. Así,

---

[21] Vid. VIROLI, MAURIZIO: *Republicanism*, Hill and Wang, Nueva York, 2002.

[22] Vid. FLORES D´ARCAIS: *El individuo libertario*, trad. de J. Jordá, Seix Barral, Barcelona, 2001.

[23] Vid. GEUNA, Marco: "La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concetuali", en *Filosofia Política*, año XII, num. 1, abril de 1998.

[24] Vid. HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 7.

quienes se consideran herederos de esta tradición estiman que es preciso superar la acostumbrada y común asunción de que aquélla fue forjada, esencialmente, como un conjunto de reglas para limitar el poder, para regular los distintos intereses de los grupos de presión enfrentados y para proteger los derechos individuales. En su lugar, proponen que hay que reinterpretar la norma fundamental americana en los términos en que fue concebida originalmente, esto es, conforme a la ideología republicana dominante en el proceso constituyente, lo que nos llevaría a considerarla como un marco para el autogobierno colectivo basado menos en los intereses privados que en la deliberación sobre el bien común.

Entre los proponentes de esta nueva forma de entender la Constitución federal destacan Frank Michelman y, sobre todo, Cass Sunstein, que ha sido quien en mayor medida ha desarrollado esta perspectiva[25]. El profesor de la Universidad de Chicago es consciente de que las circunstancias de los Estados Unidos de nuestro tiempo son muy distintas a las del siglo XVIII, por lo que, lógicamente, los problemas jurídicos, sociales y políticos de la actualidad no pueden ser resueltos aplicando directamente las recetas tradicionales; es más, esto no sólo no sería posible, sino que ni tan siquiera es deseable, toda vez que si bien es cierto que el republicanismo de los Padres Fundadores gozaba de muchos atractivos, también lo es que éstos aparecían confundidos con otros elementos no tan aceptables para la mentalidad de nuestra época como su elitismo, su sexismo, su racismo o su militarismo. Por ello es preciso adoptar y adaptar únicamente aquellos valores del pasado que nos parezcan útiles y convenientes en la actualidad y enterrar definitivamente los que no lo sean.

Dos son los retos que se le presentan a quien quiera hacer frente a esta tarea: primero, identificar estos elementos y, en segundo lugar, describir aquellas modificaciones institucionales que sean precisas para llevar a la práctica las características más atractivas de la tradición republicana.

Respecto a la primera misión, el republicanismo, tal y como lo entiende Sunstein, se caracterizaría por cuatro principios fundamentales relacionados unos con otros. El primero de ellos sería su apuesta por la deliberación política. Así, desde este punto de vista, la función de la política no consistiría simplemente en un mercadeo y transacción de preferencias privadas preexistentes, sino que los actores políticos deberían estar dispuestos a valorar y revisar sus preferencias, intereses u opiniones a la luz del debate público, conforme vayan obteniendo, gracias al mismo, nuevas informaciones o perspectivas alternativas, teniendo en mente no sólo qué es lo mejor para su interés particular, sino qué es lo más adecuado para el conjunto de la comunidad.

[25] Vid. SUNSTEIN, Cass: "Beyond the republican revival", en *The Yale Law Journal*, vol. 97, 1988.

Por ello es preciso diseñar instituciones políticas que promuevan la discusión y el debate entre la ciudadanía en todos los órdenes, incluido el legislativo, hasta el punto de que Sunstein llega a proponer que una de las funciones de la revisión judicial de la constitucionalidad sea, precisamente, la de invalidar aquellas leyes que hayan sido aprobadas sin un adecuado proceso previo de deliberación.

Por otra parte, la deliberación no debe ser entendida, a su juicio, desde un punto de vista meramente formal, sino que hay que hacer todo lo posible para que ésta sea lo más abierta, participativa e igualitaria posible. Y, en este sentido, estima Sunstein que no es exacto que el republicanismo esté enfrentado a los derechos individuales, sino que, sencillamente, los concibe como las precondiciones para un proceso de discusión limpio y equitativo. Así, por ejemplo, el principio de la deliberación justificaría el reconocimiento y garantía de la protección de la libertad de expresión o los derechos de participación política, pues éstos son los requisitos básicos del mismo, pero no porque se consideren derechos naturales o prepolíticos.

El segundo principio que convendría revitalizar, muy relacionado con el anterior, es el de la igualdad política, la cual es entendida por los republicanos como el derecho de todos los individuos y grupos a acceder al proceso político en condiciones de paridad, razón por la cual Sunstein es partidario de adoptar medidas que reduzcan los efectos de la riqueza en el proceso político –tales como las relaciones de dependencia o las disparidades de influencia–; esto no quiere decir que sea imprescindible que el sistema trate de lograr una igualdad material entre los individuos, sino que las diferencias extremas de riqueza y poder son consideradas incompatibles con las premisas esenciales de una política republicana.

El tercer principio que Sunstein trata de recuperar es el universalismo, término que él mismo reconoce que utiliza en un sentido un tanto idiosincrático. En efecto, por universalismo podemos entender la creencia republicana en la posibilidad de llegar, por medio de un proceso de deliberación entre iguales, a acuerdos sustantivos y ampliamente compartidos sobre el bien común. Es decir, a diferencia del relativismo y del escepticismo, los republicanos opinarían que es posible encontrar una respuesta correcta, si no en todos, sí en muchos casos. Sin embargo, Sunstein es consciente de que existen determinados supuestos en los que no será posible llegar a un acuerdo común por medio de la conversación, por lo que en estos casos será preciso llegar a compromisos que inevitablemente darán lugar a «perdedores políticos». Existen, además, determinadas cuestiones que deberían quedar en todo caso fuera de la discusión pública como, por ejemplo, la religión.

Por último, el cuarto gran principio republicano que debe ser tenido en cuenta es el gran valor que los integrantes de esta tradición concedían a la ciudadanía activa y la participación política. Para Sunstein, la finalidad de la participación no debe quedarse en la supervisión y el control de la labor de los representantes para limitar los riesgos de faccionalismo y de que se centren en sus propios intereses,

sino que ésta debe ser considerada también como el medio más idóneo para inculcar en los ciudadanos valores como la empatía, la virtud o el sentimiento de comunidad.

Respecto al segundo gran reto al que han de hacer frente los teóricos «neorrepublicanos», Sunstein propone la adopción de una serie de medidas y modificaciones institucionales encaminadas a la puesta en práctica de los principios antes señalados. Una de estas medidas estaría relacionada con las campañas electorales y la interpretación predominante en la actualidad de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, que garantiza, entre otras, las libertades de expresión y de prensa. No comparte nuestro autor, en este sentido, la opinión de aquéllos que sostienen que cualquier tipo de regulación de la campaña electoral es contraria a estas libertades, dado que impide el libre mercado de ideas; a su juicio, en cambio, una regulación que limite los gastos y ayude económicamente a las opciones que cuenten con menos medios, propiciaría un proceso de deliberación más igualitario y equitativo, por lo que promovería, más que limitaría, la finalidad de la Primera Enmienda, que no es otra que la de permitir que los ciudadanos ejerzan sus derechos políticos plenamente informados, pues se contrarrestarían así los inconvenientes derivados de los diferentes presupuestos de las opciones ofertadas. También sería conveniente para tal fin promover y favorecer el acceso a los medios de comunicación a todas las fuerzas políticas y sociales que, en la actualidad, no pueden hacerlo por no contar con los recursos necesarios para ello.

Si queremos recuperar los valores que dieron lugar a la Constitución deberíamos también, por otra parte, multiplicar los ámbitos de discusión ciudadana, por medio de una mayor descentralización y un aumento de la autodeterminación local. Es más, la deliberación no debería reducirse, a juicio de Sunstein, al terreno público, sino que habría de extenderse a la esfera privada promoviendo, por ejemplo, la democratización del funcionamiento de las empresas.

Asimismo, en orden a lograr que en el proceso de deliberación estuvieran presentes todas las sensibilidades, perspectivas, intereses y opiniones, sería conveniente asegurar la representación en los distintos ámbitos de discusión de las minorías que generalmente están infrarrepresentadas o, sencillamente, ausentes, tales como las mujeres, las minorías étnicas, los discapacitados o los homosexuales. De hecho, la adecuada representación de los distintos colectivos fue una preocupación esencial de los constituyentes, pues no era otra la finalidad, en opinión de Sunstein, que perseguían al asegurar la representación en el Congreso de diputados procedentes de todos los distintos Estados de la Unión, toda vez que cada uno tenía sus propias características, problemas e intereses. No es, por tanto, descabellado afirmar que los grupos raciales o étnicos (entre otros) son los equivalentes contemporáneos de los grupos que eran definidos en términos geográficos durante el periodo constituyente.

En definitiva, son éstas y otras medidas similares las que a juicio de Sunstein es preciso proponer y promover si nos queremos tomar el republicanismo en serio.

En el terreno de la filosofía política, por su parte, no hay unanimidad sobre lo que el republicanismo significa ni sobre lo que tiene que ofrecer hoy, sino que –asegura Honohan[26]– diferentes pensadores evalúan y priorizan de modo distinto las dimensiones de esta tradición. Así hay quienes enfatizan la virtud y los valores compartidos de comunidad política (Sandel, Oldfield), quienes ven la clave del republicanismo en la participación (Barber, Pitkin) o quienes, en fin, centran la atención en una concepción distinta y peculiar de la libertad. Este es el caso de Philip Pettit[27], sobre cuya interpretación y propuesta de revitalización de la tradición republicana creo oportuno decir algunas palabras toda vez que, además de ser uno de los académicos que en mayor medida han desarrollado y avanzado en esta cuestión, ha sido, seguramente, el que más influencia ha ejercido en España y quien en mayor medida ha contribuido a popularizar el republicanismo en nuestro país.

La espina dorsal de la teoría republicana de Pettit es el concepto de «libertad como no dominación», un concepto, a su juicio, propio de esta tradición y distinto al de las clásicas dicotomías de Constant y Berlin, cuyo fin consistiría en garantizar a todos los ciudadanos un estatus social que les permitiera estar a salvo de la interferencia arbitraria de los demás y que les garantizara el disfrute de una situación de seguridad y de paridad respecto a ellos.

En opinión del profesor de Princeton, la distinción, que hiciera célebre Isaiah Berlin, entre libertad negativa y positiva ha hecho un mal servicio al pensamiento político, pues se ha alimentado la ilusión filosófica de que sólo hay dos modos de entenderla, obviándose la validez teórica y la realidad histórica de una tercera perspectiva (la republicana) diferente a ambas. Por lo que respecta a las diferencias entre libertad negativa y libertad republicana, éstas habría que buscarlas en los distintos males que cada una quiere evitar: la *interferencia* en el primer caso; la *dominación* en el segundo. Podemos describir esta última como aquella situación en la que la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada, a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada, sin tener por qué buscar la venia de nadie, y sin temer ningún tipo de oposición o de represalia.

En este sentido, es posible sufrir dominación sin interferencia y, al contrario, interferencia sin dominación. Así, yo puedo estar dominado por otro sin que éste interfiera efectivamente en ninguna de mis elecciones: podría ocurrir que mi amo tuviera una disposición afable y no interfiriente, o podría suceder, simplemente, que yo fuera lo bastante hábil –o servil– para salirme siempre con la mía y acabar haciendo lo que quiero; en tal caso, sufriría dominación en la medida en que tengo

[26] Vid. HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 8.

[27] Vid. PETTIT, Philip: *Republicanismo: una teoría de la libertad y el gobierno,* cit., 1999.

un amo, pero disfruto de no-interferencia en tanto que éste no interfiere. Y también se puede sufrir interferencia sin ser dominado, esto es, sin relacionarse con nadie como esclavo o sometido, lo cual sucedería si se permite a otra persona o a una institución interferir en mi actividad sólo a condición de que la interferencia tenga como finalidad la promoción de mis intereses y se haga de acuerdo con opiniones que yo comparta, de forma que, en caso contrario, su intrusión quede bloqueada o esté sujeta a un castigo disuasorio. En este caso, la persona en cuestión se relaciona conmigo en calidad, no de amo, sino más bien al modo de un agente que disfruta del poder de gestionar mis asuntos; se trataría, por tanto, de una interferencia no arbitraria y, por ello, no dominante.

Pues bien, este tipo de interferencia sería completamente conforme al concepto republicano de libertad, no suponiendo ningún menoscabo de la misma. En definitiva, hay interferencia sin pérdida alguna de libertad cuando no es arbitraria y no representa una forma de dominación, es decir, cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados, y sirve a los primeros de acuerdo con las segundas.

Muchos son los beneficios de la no-dominación frente a la no-interferencia, para Pettit. En efecto, a su juicio, padecer la realidad o la expectativa de la interferencia arbitraria es padecer un mal que rebasa con mucho el de ver estorbadas intencionalmente nuestras elecciones; supone tener que soportar un alto nivel de incertidumbre, pues el fundamento arbitrario en que descansa esa interferencia significa que no puede predecirse cuándo nos va a acometer; esta incertidumbre hace mucho más difícil la planificación que en el caso de la interferencia no arbitraria y tiende a generar altos niveles de ansiedad e inseguridad.

Otra de las ventajas que Pettit encuentra en el Republicanismo se refiere al hecho de que se trata de un ideal intrínsecamente igualitario. Así, quienes se declaran partidarios de la libertad como no-interferencia, pero no quedan normativamente satisfechos con el *Estado mínimo*, apelan generalmente a otros valores que funcionan como criterios independientes de evaluación política: valores como la igualdad, el bienestar o cualquier otro. En cambio, la libertad como no-dominación no necesita este tipo de suplementos, pues para su consecución exige, ya de entrada, a las instituciones que los garanticen.

En este sentido, el presupuesto de que todos los individuos tienen que contar por uno, y ninguno por más de uno –que distingue al *neorrepublicanismo* de sus variantes premodernas– incorpora ya un compromiso igualitario, pues implica que la comunidad política ha de tratar a los individuos como iguales. Igualdad que, si bien no tendría por qué llegar a ser material (pues de lo que se trata es de lograr una igual intensificación de la no-dominación, pero no necesariamente una igual extensión del alcance de las opciones no-dominadas), sí que debería configurarse, al menos, como lo que Pettit denomina *igualitarismo estructural*. Esto significa que la no-dominación debe distribuirse igualitariamente, pues la intensidad de este tipo de

libertad de que disfruta una persona –es decir, el nivel de su protección– no está sólo en función de los poderes que le capacitan para rechazar o disuadir la interferencia arbitraria de otros, sino también de aquéllos de los que esos otros disponen –está, por tanto, en función de su tasa de poder en el conjunto de la sociedad–, por lo que para lograr la igualdad habrá que disminuir los poderes de los poderosos o incrementar los de la otra parte (o bien, ambas cosas a la vez)[28].

Pero Pettit no se limita a reformular los ideales republicanos desde una perspectiva moderna, sino que también pretende dar cuenta de sus posibles proyecciones políticas, encaminadas a la configuración de un Estado republicano. Como hemos visto, los republicanos son menos escépticos ante el intervencionismo estatal que quienes defienden la libertad como no-interferencia y son más ambiciosos en cuanto a los males sociales que el Estado está obligado a erradicar para evitar, en la medida de lo posible, las situaciones de dominación de unos ciudadanos sobre otros; por ello serían partidarios de un sistema que confiriera al Derecho y al Estado un amplio número de responsabilidades, pero radicalmente contrarios a dotar, en cambio, a las autoridades, o incluso a las mayorías, de un elevado grado de poder y discreción: de lo que se trata, en definitiva, es de capacitar a los poderes públicos para reducir los efectos dominadores del *dominium* privado, pero teniendo cuidado de no conferirle la posibilidad de un *imperium* público.

La intervención del Estado debería, por su parte, involucrarse en cinco grandes áreas políticas, a saber, la defensa exterior, la protección interior, la prosperidad económica, la vida pública y la independencia personal. Esta última faceta, que se ha convertido en una de las señas de identidad del Republicanismo actual, implica que el Estado debería garantizar a los ciudadanos su independencia socioeconómica, lo que en una sociedad contemporánea supondría, al menos, la garantía del acceso a bienes tales como la educación, la sanidad, la información o la formación profesional, entre otros.

Respecto a la organización institucional del Estado, un primer requisito sería dejar el menor margen posible al ejercicio del poder arbitrario, de manera que no se permitiera a nadie la manipulación a su capricho personal de las instituciones y las iniciativas a que tenga acceso. Para ello, habría que satisfacer tres condiciones genéricas: la primera es que el sistema constituya un «imperio de la ley y no de los hombres»; la segunda, que se produzca una auténtica *dispersión de poderes*, que vaya más allá de la mera separación de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, con medidas como el bicameralismo, la federalización del territorio o la transferencia

[28] Podemos ejemplificar lo que decimos si consideramos que el poder del marido sobre su mujer, su dominación sobre ella, se verá drásticamente reducida conforme el poder de ésta se incrementa, a medida que ambos son más iguales, tanto legal como materialmente (en aspectos tales como la educación, expectativas de empleo, etc.).

de poder a organismos internacionales; y la tercera, que las leyes se hagan relativamente resistentes a la voluntad de la mayoría.

Ahora bien, las instituciones propuestas son indispensables para promover la concepción republicana de la libertad, pero no son suficientes, pues «sólo ganarán vida y cobrarán impulso si se hacen sitio en los corazones de las gentes». Esto es, si la sociedad no se identificara generalmente con esas instituciones, si las contemplara como imposiciones externas, por ejemplo, entonces no tendrían posibilidad de sobrevivir, pues no puede esperarse eficacia de un sistema jurídico en el que las leyes no conciten una medida considerable de adhesión y respeto; por lo que éstas han de estar encauzadas en una red de normas sociales que funcionen, con independencia de la coacción estatal, en el seno de la sociedad civil. En este sentido, sería fundamental asegurar que las leyes se consideren como intervenciones legítimas en la vida civil destinadas a dar respuesta a las preocupaciones de los ciudadanos, y la mejor manera que tiene la República de hacer esto es convirtiéndose en una *democracia disputatoria* efectiva. Entramos, así, de lleno, en otra de las ideas básicas de Pettit, que, de paso, nos sirve para ahondar en la diferenciación del concepto de libertad republicana frente a aquélla que Berlin denominara como positiva. En ocasiones se señala a este tipo de libertad como uno de los rasgos de identidad del Republicanismo, sin embargo, aun cuando esta tradición halla importante la participación democrática, no la considera un valor básico inconmovible; se estima que puede ser esencial para la República, pero sólo porque resulta necesaria para promover el disfrute de la libertad como no-dominación, no por sus atractivos intrínsecos, no porque la libertad, según sugeriría una concepción positiva, no sea ni más ni menos que el derecho a la participación democrática.

Por el contrario, el concepto de democracia que defiende la tradición republicana, siempre según el parecer de Pettit, es aquél de acuerdo con el cual la *disputabilidad* ocuparía el lugar usualmente reservado al consentimiento: lo que realmente importa no es que el gobierno haga lo que diga el pueblo, sino que, so pena de arbitrariedad, el pueblo pueda siempre controvertir y oponerse a lo que haga el gobierno. Por tanto, lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino que el Estado se guíe por ciertos intereses e interpretaciones relevantes y compartidas por los afectados y que éstos tengan la posibilidad permanente de disputarlo, esto es, que exista la posibilidad de que absolutamente todos los miembros de la sociedad tengan la capacidad de contradecir el supuesto de que los intereses y las interpretaciones que guían la acción del Estado son realmente compartidos, alterando, en su caso, sus decisiones. A menos que esa posibilidad de disputa esté garantizada, el Estado puede fácilmente llegar a tener una presencia dominante con respecto a los miembros de una etnia, una cultura o un género marginados. Por tanto, no se comparte el concepto populista de democracia, de acuerdo con el cual todo va bien con tal de que mande la mayoría, pues el poder de ésta puede entrañar la dominación ejercida

sobre grupos minoritarios, de modo que nadie que rechace la dominación puede aceptar un mayoritarismo sin restricciones.

Nos encontramos, en definitiva, ante una tradición filosófico-política importantísima, no sólo porque han formado parte de ella muchos de los autores más relevantes de la historia del pensamiento, sino porque, además, las tesis de éstos influyeron en muchos casos en algunos de los sucesos históricos más trascendentales de su tiempo, así como en la configuración política, ideológica y moral de sus sociedades. Además, se trata de una doctrina que muchos pensadores de la actualidad no consideran acabada sino que opinan que merece la pena recuperar y aplicar para la transformación de algunos de los aspectos de las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, debido en parte al hecho de que hasta fechas relativamente recientes esta tradición de pensamiento no ha sido considerada como tal, en la actualidad, no existe aún ningún estudio de conjunto de la misma, sino tan sólo algunos análisis parciales de determinados autores, momentos históricos o elementos esenciales, como la concepción de la libertad o de la participación política, o su énfasis en la necesidad del fomento del patriotismo cívico.

Por ello creo de gran interés llevar a cabo un estudio integral de la tradición republicana, que incluya a todos los autores –o al menos, a los más importantes– que pueden ser considerados como pertenecientes a la misma, y que recoja de modo exhaustivo todos sus postulados. Ésta es la finalidad de la presente tesis doctoral, en la que me propongo demostrar que, efectivamente, puede afirmarse que ha existido la tradición de pensamiento referida, integrada por unos autores que, como ya he indicado más arriba, compartían una común admiración por las repúblicas de la Antigüedad y, muy especialmente, por la República romana; que se consideraban herederos de las doctrinas políticas de los pensadores clásicos, fundamentalmente de Aristóteles y Cicerón, al tiempo que retomaban las tesis de sus predecesores reformulándolas y sirviendo, a su vez, de ejemplo a sus sucesores; y que, en fin, compartían unos valores, concepciones, ideas y propuestas muy similares, a pesar de los tiempos y circunstancias tan diferentes en las que les tocó vivir. Circunstancias y momentos históricos que, precisamente, creo conveniente analizar y reflejar también en el presente trabajo de investigación, con la intención de tratar de dar cuenta de las causas que les llevaron a escribir, de los problemas concretos a los que trataban de dar respuesta, así como del éxito que, en cada caso, tuvieron sus propuestas.

Los tiempos, lugares y autores estudiados son aquellos que unánimemente son considerados como los más trascendentales en la evolución de la tradición republicana por todos los autores contemporáneos que se han ocupado del estudio y la recuperación de la misma. Es cierto que han existido otras experiencias republicanas, entre las que es común citar a las Provincias Unidas recién independizadas de la Corona española o, precisamente, las comunidades castellanas enfrentadas al Emperador Carlos V, pero ni en éstos ni en otros casos similares surgieron autores

que elaboraran una teoría republicana integral y sistemática ni que ejercieran influencia alguna en los teóricos republicanos contemporáneos o posteriores[29].

Por lo que respecta a la estructura de la presente tesis doctoral, ésta se encuentra dividida en tres capítulos, dedicados, sucesivamente, al análisis de las causas que motivaron el nacimiento de la tradición republicana, su recuperación tras la Edad Media y su declive y progresiva pérdida de influencia a favor de las nacientes teorías liberales durante el siglo XVIII.

El primer capítulo está dividido en dos grandes secciones –como sucede, por otra parte, con los demás– y en él trataré de dar cuenta de las causas y circunstancias que originaron el nacimiento de la tradición republicana, de las tesis defendidas por sus principales exponentes durante la Antigüedad, así como de las razones que condujeron a la desaparición de esta tradición, primero en Grecia y más tarde en Roma.

Veremos, así, en el primer apartado, dedicado a *La democracia ateniense*, como los primeros autores que podemos considerar republicanos escribieron sus obras con la intención de dar respuesta a los excesos de la democracia ateniense. Ciertamente, la organización política de la polis de Atenas va a experimentar una evolución similar a la del resto de las ciudades-Estado griegas, encontrándose, en un principio, al frente de la misma un rey con poderes absolutos que abarcaban todos los aspectos internos de la ciudad, las relaciones exteriores, el mando supremo del ejército, así como los asuntos religiosos. Pero, poco a poco, se fue incrementando el poder económico de algunas familias nobles, como consecuencia, fundamentalmente, de la acumulación de tierras de cultivo, lo que les llevó a exigir y, finalmente, a lograr hacerse cargo del poder político efectivo de la ciudad, sustituyéndose, de este modo, la antigua monarquía por un régimen aristocrático. Sin embargo, poco después también iba a demandar su cuota de poder una nueva clase social, una burguesía integrada por un sector de la ciudadanía que se había enriquecido como consecuencia del gran desarrollo que el comercio y la pequeña industria experimentaron gracias a la introducción de la moneda y de la implantación de las primeras colonias helenas. La lucha por el poder que se entabló entre ambos grupos dio lugar a la usurpación del mismo por parte de tiranos en casi todas las polis griegas con la única excepción de Esparta y Atenas, donde se consiguió llegar a una situación de compromiso entre unos y otros.

[29] Efectivamente, además de los pensadores aquí analizados, existieron otros en épocas y lugares distintos de los estudiados que esbozaron algunos de los elementos esenciales de la tradición republicana, pero lo hicieron de forma aislada y generalmente sin conexión con el resto de las tesis de los teóricos integrantes de la misma. Un ejemplo de ello es la preocupación mostrada por el español Benito Jerónimo Feijoo por uno de los mas apreciados valores republicanos, el patriotismo cívico, en su discurso "Amor a la patria y pasión nacional", incluido en la obra *Teatro crítico universal.*

El artífice de este consenso en la polis ática fue Solón, quien transformó la aristocracia en una timocracia, de modo que, a partir de entonces, la distribución de las obligaciones y los derechos políticos de los ciudadanos ya no se haría en función de su linaje sino de sus ingresos. Para ello dividió la población en cuatro clases censitarias y distribuyó las cargas y los privilegios entre ellas. Así, por ejemplo, sólo los ciudadanos pertenecientes a la primera clase podían aspirar a las máximas magistraturas (el arcontado), en tanto que debían contribuir en mayor medida al mantenimiento del ejército y de los gastos de la ciudad. Los ciudadanos de la última clase (*thetes*), por su parte, estaban exentos de obligaciones fiscales o militares, pero, a cambio, les estaban vedados todos los cargos públicos, pudiendo, eso sí, formar parte de los tribunales populares (*Heliaia*) y de la Asamblea (*Ekklesia*), lo cual no era poco, toda vez que a ésta correspondía la elección de los arcontes y la aprobación de las leyes.

Sin embargo, para que la dirección política ateniense no cayera en manos de la plebe inexperta, así como para superar la posible inestabilidad motivada por el carácter anual de los altos cargos públicos, Solón instauró el Areópago, órgano integrado por los antiguos magistrados que, gracias a su autoridad moral, sería la verdadera encargada de la dirección política de la ciudad, además de disponer de la facultad de vetar todas aquellas disposiciones de la asamblea que a su juicio fueran contrarias a la constitución o a las leyes, o fueran perjudiciales para la polis. La intención de Solón fue, por tanto, buscar un equilibrio de poder en el que si bien todos los ciudadanos, independientemente de su linaje o su situación económica, tuvieran una voz en los asuntos públicos, al mismo tiempo se evitara la inexperiencia, la volubilidad o los posibles excesos de la multitud. Más tarde, Clístenes perfeccionaría la Constitución soloniana gracias a una reorganización de los «distritos electorales» atenienses, cuya finalidad fue la de hacer realidad los derechos del *demos* quebrantando la preponderancia que, en la práctica, tenían todavía las familias nobles gracias a su influencia y al clientelismo.

El rasgo más característico de esta organización política y social era la concordia entre las clases sociales, lograda gracias a la conciliación entre libertad y autoridad libremente aceptada. Éste se convirtió en el paradigma del buen régimen político, una «democracia templada» añorada por los pensadores griegos posteriores y que se reproduciría de forma casi idéntica en la República romana.

Sin embargo, casi un siglo más tarde algunos líderes atenienses creyeron necesario dar un golpe decisivo contra los elementos aristocrático-conservadores de la polis ática y promovieron una serie de cambios constitucionales que dieron paso al régimen que se suele conocer como «democracia radical». Las reformas, iniciadas por Efialtés y culminadas por Pericles, estaban destinadas a dar más poder al pueblo llano, y con tal fin se instituyó el sorteo como forma de designación de la mayoría de las magistraturas, abriéndose además el acceso a las mismas a todos los atenienses, excepto los *thetes*. La asamblea se convirtió, por su parte, en el verdadero poder

supremo ateniense, pues a ella competía el debate y la decisión sobre todos los aspectos importantes de la ciudad, tales como las finanzas, las relaciones internacionales y la guerra o la paz, así como la aprobación y enmienda –e incluso propuesta– de las leyes. Su poder era, además, casi ilimitado al no existir verdaderos contrapesos, toda vez que el Areópago fue despojado de prácticamente todas sus prerrogativas y se limitaron drásticamente las potestades discrecionales de los arcontes, que se convirtieron en meros mandatarios de la voluntad del pueblo, ante quien, además, debían rendir cuentas al final de su mandato.

Pero la Guerra del Peloponeso supuso un duro golpe para la democracia radical, pues provocó un rápido empobrecimiento de las clases medias, de los comerciantes y artesanos a causa de la grave crisis del comercio exterior y, consecuentemente, de la industria. Además, debido a las incursiones espartanas en el territorio ático y la devastación de los campos de labranza, los campesinos buscaron refugio en la capital ática, donde pasaron a engrosar el número de la multitud urbana empobrecida. Se produjo, así, una radicalización de las clases populares que empezaron a ejercer sus derechos políticos como arma en provecho de sus propios intereses, tanto los legítimos como los opuestos a los del resto de la población (decretando, por ejemplo, la confiscación de los bienes de los ciudadanos más afortunados), llegándose de este modo a una situación que sería considerada como de tiranía de la mayoría. Y, en efecto, es en esta época, precisamente, cuando la palabra «democracia» perdió su acepción positiva tradicional para empezar a significar poder absoluto e incontrolable del pueblo, entendido éste como clase, en oposición a la «oligarquía», poder clasista de los pocos o, mejor, de los ricos.

Se suceden, a partir de entonces, las luchas fratricidas entre facciones –que en muchos casos se reducían a dos grandes bloques, los ricos y los pobres– y se produce una desintegración de los valores tradicionales y de las antiguas normas de comportamiento; el espíritu cívico y la sumisión de los ciudadanos a los intereses comunes de la ciudad se sustituyen por el individualismo y la búsqueda de la salvación personal.

Todo esto dio lugar a la aparición de numerosos pensadores que muestran su desencanto con el sistema político que había desembocado en este estado de permanente conflicto social, al tiempo que denuncian que la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso había demostrado que no se podía dejar en manos de una multitud apasionada y poco cualificada decisiones importantes para las que se requería un cierto saber técnico y una capacidad de juicio que no estaban al alcance de la mayoría. La reflexión de estos intelectuales se dirigió, por tanto, a la búsqueda de un sistema de gobierno que fuera capaz de corregir las deficiencias de la democracia radical. Entre estos autores, los más destacados y en los que centraré mi análisis serán Isócrates, Tucídides y, sobre todo, Platón y Aristóteles.

Los dos primeros pueden ser vistos como los precedentes inmediatos de algunas de las ideas de los segundos y de una de las tesis más recurrentes e importantes de

toda la tradición republicana, la necesidad de instaurar un régimen equilibrado en el que, a imagen de la *patrios politeia* (la admirada Constitución de Solón y Clístenes), se instituyera una mezcla de democracia y aristocracia, en virtud de la cual el poder del pueblo llano (cuya participación en la política nunca se niega) sea equilibrado por un órgano que, a semejanza del antiguo Areópago, integre a los mejores, más sabios y más virtuosos ciudadanos y se convierta en el verdadero rector de la ciudad.

Junto a estas propuestas de reforma moderada, de vuelta atrás, veremos como Platón, en un primer momento, planteó en su *República* la necesidad de una reforma radical. En esta obra denunciaba que todos los sistemas políticos conocidos son malos y, en especial, la democracia, un sistema inviable porque permite el acceso al poder a personas que no están preparadas para ello, toda vez que, en su opinión, no todos los ciudadanos tienen las mismas dotes naturales, sino que por naturaleza unos son más aptos para una cosa y otros, para otra. Propone, en consecuencia, dividir la población en tres grandes clases estancas: los trabajadores, los guerreros y los gobernantes. Los primeros se ocuparán de satisfacer las necesidades materiales de la ciudad; los segundos se harán cargo de la defensa exterior y del mantenimiento del orden interno; en tanto que la dirección de la comunidad deberá corresponder en exclusiva a los más sabios y virtuosos de la población, esto es, a los verdaderos filósofos, pues sólo así podrá el Estado cumplir su verdadera misión, que no es otra que hacer feliz al hombre para que pueda desenvolverse rectamente conforme a los principios de la justicia.

Sin embargo, el mismo Platón es consciente de que se trata de una propuesta utópica, muy distante de la realidad, por lo que en *Las leyes* propone un nuevo régimen en el que se considere a los hombres tal y como son realmente y no como deberían ser. Renuncia entonces a su ideal de gobernantes-filósofos con poderes absolutos para plasmar la idea de Bien en el mundo, pues se ha dado cuenta de que no hay ser humano al que no corrompa el poder absoluto. Sustituye ahora, por tanto, la dictadura de los filósofos por la dictadura de la ley, a la que considera la imitación de la verdad, si es convenientemente instituida, esto es, si está dirigida al bien de toda la comunidad y hecha por los más sabios.

Recoge también Platón en esta obra la clasificación de las formas de gobierno que ya propusiera Heródoto en sus *Historias*: monarquía, cuando el poder esta en manos de una única persona; aristocracia, si lo está en las de unos pocos; y democracia cuando en la de todos. Pero incorpora una novedad que sería seguida, con algunas variaciones, por todos los teóricos republicanos: la tendencia de todas ellas a degenerar en sus correspondientes viciadas. Así, la monarquía degeneraría en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en un sistema perverso al cual llama también democracia, lo cual sucede cuando los gobernantes, sean uno, unos pocos o todos, dejan de regir a la comunidad de acuerdo con la ley.

En su opinión, ninguno de estos regímenes puros es satisfactorio por lo que opta por una combinación de los tres: en su República ideal habrá una asamblea que

elegirá a un cuerpo de legisladores, integrado por los mejores ciudadanos, pero no tendrá capacidad para aprobar o rechazar las leyes que éstos elaboren. Los legisladores, por su parte, seleccionarán a los más sabios y de más edad de entre ellos para integrar un Consejo Nocturno que se ocupará de la dirección política de la ciudad y del control de una estricta educación de los niños, quienes deberán ser acostumbrados desde pequeños a respetar escrupulosamente la ley.

La última parte de esta sección la dedicaré al análisis de la obra de Aristóteles, sobre todo de su *Política*, quien es considerado habitualmente como el iniciador de la tradición republicana si bien, como veremos, muchas de sus tesis no son originales sino que habían sido formuladas ya por algunos autores previos, como la clasificación de las formas de gobierno, la tendencia de todas ellas a degenerar, la necesidad de optar por un gobierno mixto, es decir, por una combinación de todas ellas, o el énfasis que pone en la necesidad de que una esmerada educación acompañe a un adecuado diseño institucional.

Aristóteles, tratando de buscar una solución a los graves problemas que afligen a la Atenas de su tiempo, lleva a cabo un exhaustivo estudio de todas las formas de gobierno que le sirva para determinar cuál sea la más adecuada, pero no sólo indagará en las existentes o las pasadas, sino también las que puedan existir en teoría y que hayan sido propuestas por otros filósofos, incluidas la de la *República* de Platón, la cual critica severamente. Para él la mejor será aquella que sea capaz de realizar el fin para el que los hombres fundan las ciudades, que no es otro que vivir bien, es decir, vivir felices; pero como sólo puede ser feliz quien sea capaz de perfeccionar sus propias capacidades y de realizar buenas acciones conforme a la razón y la virtud, el mejor régimen será aquel que mejor pueda cultivar y fomentar la virtud de los ciudadanos.

Este régimen ideal es la República (*politeia*), que consiste en una mezcla de oligarquía y democracia tan bien mezcladas que parezca ser a la vez ambos regímenes y ninguno, y en el que gracias a la participación de todas las clases de la ciudad, se logra un equilibrio armonioso que posibilita la promoción del interés de todo el conjunto, al tiempo que es más estable y seguro. En esta ciudad deberá predominar la clase media, la cual no tiende a los excesos de los más ricos ni de los más pobres y cuyo auge es síntoma de que la polis ha alcanzado una gran igualdad, que es lo que propicia la estabilidad y la tranquilidad.

Aristóteles es, por otra parte, el primero de los autores republicanos en identificar claramente las tres funciones principales de toda República, como son la judicial, la legislativa y la ejecutiva. En su opinión, las dos primeras, puesto que son de carácter deliberativo, habrán de corresponder al conjunto de la población pues, como más tarde repetirán un buen número de los autores republicanos, muchos deliberan mejor que pocos, aunque estos últimos sean los más sabios. Sin embargo, la función ejecutiva, al requerir conocimientos específicos y competencias técnicas, deberá

estar reservada a los ciudadanos más destacados e incorruptibles, para que no se vuelvan a repetir los errores de la Atenas de Pericles; pero deja bien claro que estos ciudadanos no son necesariamente los más ricos, sino los que en más alto grado poseen la virtud pública, la cual es definida por Aristóteles en unos términos que serán también repetidos por todos sus sucesores: la capacidad tanto para obedecer la ley como para mandar en interés de todos.

Sin embargo, las ideas y propuestas de Aristóteles no tienen oportunidad de ser llevadas a la práctica, pues su muerte coincide con la desaparición de la polis, tras la conquista de toda la Hélade por las tropas de Filipo II de Macedonia. A partir de ahí las ciudades griegas se van a integrar en las grandes monarquías absolutas helénicas y sus habitantes dejarán de ser ciudadanos para convertirse en súbditos, con lo que el pensamiento republicano deja de tener sentido. Surgen así las nuevas corrientes filosóficas de carácter más moral que político, pues van dirigidas al individuo en lugar de al ciudadano, teniendo que esperar hasta la segunda mitad del siglo II para asistir, con Polibio, al renacimiento de la discusión sobre las formas de gobierno, la ciudadanía o la participación política.

En efecto, en la segunda gran sección del primer capítulo, dedicada a *La República romana,* veremos como la reflexión política en Roma fue bastante tardía. La causa de este retraso fue el espíritu característicamente práctico del pueblo romano, poco inclinado a la meditación y la especulación; para ellos no había tiempo para filosofar, había que hacer la guerra, administrar los territorios conquistados y ganar dinero, su actitud podía resumirse con la máxima *primum vivere deinde philosophare*. Por ello no fue hasta avanzada la República cuando, como consecuencia de la conquista de Grecia, las doctrinas filosóficas helenas fueron introduciéndose paulatinamente en Roma, donde empezaron a surgir seguidores y continuadores de las mismas y se empezó a reflexionar sobre el Derecho, la justicia, la sociedad o el Estado.

La primitiva aldea del Lacio, por su parte, había seguido una evolución política similar a la de Atenas, naciendo como una monarquía que duró varios siglos hasta que, debido a sus excesos, fue expulsado el último rey romano, Tarquino el soberbio, en el año 599 a.C. Se instauró entonces un régimen republicano cuya organización institucional originaria iría evolucionando lentamente, en un proceso de democratización, hasta que a finales del siglo III se configuró el sistema institucional que suele considerarse característico de todo el periodo republicano y que se convertiría, como hemos visto, en el paradigma, en el modelo a imitar por todos los autores republicanos, pues consideraban que fue, precisamente, su organización institucional, junto a sus costumbres tradicionales, el artífice de la grandeza y las hazañas de Roma, así como el garante de la libertad de sus ciudadanos.

Polibio, a cuyas reflexiones dedico la primera parte de la sección, fue el primero que vinculó los éxitos de Roma a su constitución, la cual caracterizaba como un régimen mixto en el que las tres formas de gobierno tradicionales –monarquía, aristocracia

y democracia, representadas, respectivamente, por los cónsules, el senado y las asambleas populares– estaban ordenadas tan equitativamente y con tanto acierto que nadie, ni siquiera los nativos, podía afirmar con total seguridad de qué tipo de régimen se trataba, pues estimaba que si nos fijábamos en el poder de los magistrados, nos parecería una constitución perfectamente monárquica, si atendíamos al del senado, aristocrática y si considerábamos las prerrogativas del pueblo, nos daría la impresión de estar ante un democracia. La influencia de esta interpretación fue enorme en toda la tradición posterior, pues vieron en la República romana la encarnación de los postulados del gobierno mixto prescrito en la *Política* de Aristóteles; teoría y realidad se unían así en Roma y se demostraba, gracias a la grandeza y la libertad de ésta, que las tesis del estagirita eran acertadas.

Otra aportación esencial de Polibio, y que tendría un gran éxito posterior, si bien ya había sido avanzada por Platón, fue la del concepto de *anacyclosis*, en virtud del cual todas las formas de gobierno degeneraban inevitablemente en su correspondiente mala y, de ahí, se pasaba a la siguiente buena conforme un ciclo fijo e inmutable del que era imposible escapar. El único remedio para ralentizar, que no para evitar, esta degeneración lo constituía la Constitución mixta, que se resistiría algo más a la degeneración, pero que también acabaría perdiéndose.

Y, en efecto, veremos en la segunda parte de esta sección, tras un examen más pormenorizado de la realidad de las instituciones republicanas romanas, cómo, por diversos motivos, éstas se fueron deteriorando progresivamente hasta la instauración del *Principado,* iniciado por Julio César y consolidado por su hijo adoptivo Octavio. Ante el estado crítico en que se encontraba la República y las asechanzas totalitarias que la amenazaban surgieron todo tipo de propuestas para salir de la crisis, entre quienes destacaban algunos, como Cicerón, que pensaban que la única solución posible era la vuelta atrás y la recuperación de aquellas instituciones tradicionales que le habían dado toda su grandeza a Roma, así como la recuperación del *mos maiorum*, esto es, de aquellos hábitos de vida rectos y virtuosos que habían caracterizado a los antiguos romanos.

Si bien Cicerón no es un filósofo muy original, sino más bien un adaptador del pensamiento griego a su mentalidad, su nación y sus circunstancias, sí tuvo gran importancia, pues fue a través de él como estas ideas republicanas se revitalizaron e influyeron en otros autores posteriores, convirtiéndose en el gran ejemplo a seguir hasta la recuperación de la *Política* de Aristóteles en el Renacimiento. Además, fue Marco Tulio quien popularizó el termino «República» y quien le dio la definición que sería repetida por toda la tradición: aquella forma de gobierno orientada a la promoción del bien común de toda la sociedad y regida por la ley, que ha de ser igual para todos y consentida por todos. Se trata de unas ideas que ya habían sido formuladas por autores anteriores, como hemos visto, pero que Cicerón sistematizó y vinculó definitivamente con el concepto mismo de República.

Es, asimismo, el político y filósofo romano quien define por primera vez la libertad como la no dependencia de la voluntad de nadie, sino sólo de la ley, cuya existencia es, precisamente, la que nos permite ser libres, de modo que su escrupuloso acatamiento es esencial en una República. Ahora bien, insistía también Cicerón en que para la conservación de ésta no basta con que haya unas instituciones determinadas, sino que es preciso que los ciudadanos sean virtuosos, es decir, se dediquen al servicio público y antepongan el bien común al suyo propio, algo que está muy lejos de ser una realidad en la Roma de su tiempo, por lo que afirma que, si bien en teoría se conserva la República, en la realidad, ésta ya se ha perdido.

En la última parte de este primer capítulo veremos como, junto a Cicerón existían otros autores que añoraban los buenos viejos tiempos de la República romana y que deseaban volver a ella regenerando la sociedad, como Salustio y Tito Livio, quienes para tal fin proponían, principalmente, la superación de las inmensas desigualdades económicas y sociales de su tiempo, reconstruyendo el pequeño campesinado tradicional, gracias a lo cual se recuperaría el antiguo ideal de ciudadano, aquél que trabajaba sus propias tierras, que acudía solidariamente a luchar por su patria y que obedecía a los magistrados y al Senado y respetaba escrupulosamente las leyes y las costumbres de sus antepasados.

Pero todos estos intentos regeneracionistas fracasan y con la llegada al poder de Octavio Augusto se consolida el régimen del Principado y la *libera res publica* deja de existir. A partir de este momento, como ya sucediera en Grecia y como sucedería unos siglos más tarde en la Italia renacentista, la filosofía política va a tener por objeto la legitimación y, es verdad, la moderación y limitación del poder monárquico de los sucesivos emperadores. Expondré sucintamente algunos ejemplos de esta nueva mentalidad, como Dión Casio, Tácito, Dión Crisótomo o, sobre todo, Séneca, quien tras los excesos de Calígula, recomienda a su pupilo Nerón que no siga los pasos de aquél sino que se convierta en un verdadero buen gobernante, que es aquel bajo cuyo mandato reina la justicia, la paz, el pudor, el orden y la dignidad, aquel, en definitiva que no considera que la República es suya sino que él es de la República. Veremos, en fin, cómo durante los últimos años del Imperio y los primeros de la Edad Media se va a ir extendiendo una teoría teocéntrica del poder político, iniciada por Eusebio y continuada por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, en virtud de la cual éste pertenece exclusivamente a Dios quien los ejerce en la tierra por medio de sus representantes, los reyes; por tanto, el pueblo no tenía ya ninguna capacidad ni para elegir a sus gobernantes ni para participar en la legislación, sino que debía limitarse a obedecer ciegamente las leyes y ordenes del rey que no eran, al fin y al cabo, sino las de Dios. Y como consecuencia de la todopoderosa influencia del Cristianismo, ésta fue la concepción política dominante en Europa hasta que se la retara en la Italia del siglo XIII.

En el segundo capítulo de la tesis trataré de dar cuenta, precisamente, de las causas de la recuperación de la tradición republicana en las ciudades norditalianas

en lucha por su independencia contra las potencias extranjeras y por su libertad frente a los intentos de usurpación del poder por parte de las familias más poderosas de cada una de ellas –si bien veremos como finalmente todas, con la única excepción de Venecia, acabaron sucumbiendo a una u otra amenaza–. Veremos también como las tesis republicanas pasarían a Inglaterra de la mano principalmente del más importante de sus representantes italianos, Maquiavelo, donde fueron acogidas por un grupo de políticos e intelectuales que las reformularon y adaptaron para usarlas en su lucha contra el absolutismo de los distintos monarcas de la familia Estuardo.

Así, en la primera parte de este capítulo, consagrada a *Las Repúblicas renacentistas italianas*, describo la especial situación geopolítica de las regiones de Toscana y Lombardía durante el tardío medioevo que, a diferencia de lo que sucedía en la mayor parte de Europa, estaban integradas por múltiples comunidades políticas –conocidas como «comunas»– que gozaban de una situación de independencia *de facto* respecto del Sacro Imperio Romano Germánico, así como de un sistema de gobierno que podría considerarse democrático en la mayor parte de los casos. Analizo, asimismo, en este capítulo la lucha tanto militar, como política e ideológica que hubieron de sostener estas repúblicas para conservar ambas características y su caída, a pesar de todo, en manos de gobiernos despóticos.

Muestro también que frente a lo que opinan una parte de los autores actuales, el resurgimiento de las tesis republicanas en Italia no fue una consecuencia de la propagación del humanismo, sino que antes de la recuperación de las obras de Aristóteles ya habían surgido algunos pensadores que podían recurrir a una serie de autores romanos que también habían escrito sobre las ideas de libertad y ciudadanía, de forma que apoyándose en ellos, y especialmente en Cicerón y Salustio, elaboraron una defensa integral de las virtudes del gobierno republicano. Ahora bien, a finales del siglo XIII se produce el descubrimiento de la *Política* de Aristóteles, lo que dio lugar a un gran impulso de la discusión teórica sobre las ciudades-Estado y al surgimiento de un importante número de autores que ahora se van a apoyar en el estagirita para la elaboración de sus teorías políticas. Entre éstos destacan Bartolomé de Sassoferrato y, sobre todo, Marsilio de Padua, quien, valiéndose de unas tesis que podrían calificarse como característicamente republicanas, fundamentó la independencia de las comunas frente a los deseos temporales de la Iglesia y defendió y justificó el autogobierno de las mismas y la participación política del conjunto de la ciudadanía.

Tras analizar con algún detalle el resurgimiento del humanismo, me centraré especialmente en la ciudad de Florencia, por ser ésta, junto con Venecia, la única que logró sobrevivir con su forma de gobierno republicana y por ser aquí donde surgieron los principales exponentes del humanismo cívico, como Salutati, Bruni o el amplio grupo de escritores que frecuentaban las tertulias de los jardines Oricellari, entre los que destacaban Giannotti, Guicciardini y, sobre todo, Maquiavelo.

Es a este último a quien dedico la principal atención, por ser, con diferencia, el más relevante de todos los humanistas cívicos, a quien todos hacían referencia, bien para elogiarlo y seguirlo, como Giannotti, bien para denostarlo y atacarlo, como Guicciardini. Además, los escritos de Maquiavelo supusieron una revitalización de la tradición republicana y sirvieron de ejemplo y fuente de inspiración para un gran número de teóricos republicanos posteriores, ejerciendo una especial influencia en Inglaterra. Me centraré en especial en el análisis de sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (y en su relación con la más popular de sus obras, *El príncipe*) así como en su *Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia*, donde ratifica y propone para la vida real los principios teóricos expuestos en aquéllos. Veremos, asimismo, como Maquiavelo es uno de los exponentes del republicanismo más democrático –hasta el punto que llega a afirmar que la voz del pueblo es la voz de Dios– así como el principal difusor de la idea, expuesta ya por Isócrates, de que dado que los hombres son iguales y tienen las mismas pasiones en todos los tiempos, es preciso buscar en la historia aquellos momentos en los que la humanidad alcanzó su mayor esplendor para estudiar sus causas y repetirlas, lo que devolvería ese esplendor. Por ello es por lo que el florentino muestra un gran interés en la investigación de las causas de la grandeza de Roma, pues opina que si repetimos sus instituciones y valores, se podrá repetir su éxito. Se trata de una concepción de la historia que sería reiterada por los posteriores teóricos republicanos, quienes propusieron el establecimiento de instituciones similares en sus respectivas naciones con la esperanza de que éstas llegaran a igualar la grandeza y la libertad de Roma.

Dedicaré, en fin, la última parte de esta sección a describir la privilegiada situación de paz y estabilidad de que gozó durante muchos siglos la Serenísima República de Venecia, circunstancia que le hizo convertirse en un auténtico mito y ejemplo para las demás repúblicas italianas, así como en recurrente objeto de debate y especulación para la inmensa mayoría de los teóricos políticos del momento, y aun posteriores. En el resto de Italia, sin embargo, para comienzos del siglo XVI la forma republicana de gobierno se había extinguido por doquier, lo que provocó una transformación del pensamiento de los autores humanistas, quienes, con la excepción de los dos últimos autores republicanos, Guicciardini y Giannotti≤ –a quienes también reservaré unas páginas– a partir de entonces van a abandonar la defensa de la necesidad de la participación política del pueblo en las labores de gobierno y la consiguiente apuesta por un régimen republicano, para una vez más, como ya sucediera durante la Grecia helenística y en el Principado romano, pasar a dirigir sus escritos al príncipe, a quien dan consejos para llevar a cabo una labor de gobierno lo más justa y beneficiosa posible para la comunidad, llegando a su auge la tradición de los llamados «espejos para príncipes».

Veremos a continuación, en la segunda parte de este capítulo, como el humanismo cívico llegó a principios del siglo XVI a Inglaterra, donde fue acogido por un número inicialmente reducido de escritores políticos, quienes, influidos sobre todo por

Maquiavelo, si bien no llegaron a desarrollar ninguna teoría integral del gobierno republicano, sí que trataron de dar respuesta a problemas concretos de su país y su tiempo recurriendo a unos conceptos, valores y vocabularios típicamente republicanos y acudiendo a las mismas fuentes renacentistas y clásicas –entre éstos, el más destacado y a quien dedicaré algunas páginas es Richard Beacon–. Sin embargo, esta doctrina va a alcanzar una mayor popularidad y adhesión cuando los primeros monarcas Estuardo intentan imponer un régimen absoluto similar al que impera en el resto de las grandes potencias europeas, iniciándose así un conflicto entre monarquía y parlamento que acabaría desembocando en la Guerra Civil inglesa, al término de la cual la monarquía es sustituida por un régimen de tipo republicano (*Commonwealth*) liderado por Cromwell. Muchos republicanos consideraron ésta una oportunidad única para poner en práctica las antiguas teorías de Aristóteles, Cicerón y Maquiavelo y para convertir a Inglaterra en una nueva Roma en Occidente. Esta es la esperanza, por ejemplo, de Milton (quien llegó a proponer *Senatus Populusque Anglicanus* como la denominación oficial de Gran Bretaña), quien, con tal fin, se implicaría a fondo en el gobierno republicano. Sin embargo, pronto el nuevo régimen va a suponer una decepción para todos ellos, puesto que instaura un sistema casi tan absoluto como el de los monarcas, si bien ahora todo el poder correspondería, en un primer momento, al Parlamento unicameral y, más tarde, al propio Cromwell, proclamado *Lord Protector*. Es en este periodo cuando cobra más auge la tradición republicana, que sirvió para ayudar a buscar una alternativa tanto a la monarquía absoluta como a los distintos regímenes improvisados y fracasados que se sucedieron tras la ejecución de Carlos I.

El republicanismo inglés, por otra parte, presenta unos rasgos muy similares a los de sus antecesores salvo en tres aspectos de los que trataré de dar cuenta. Por un lado pierde, al menos para algunos de sus representantes, su tradicional carácter antimonárquico, pues si bien consideraban que, por supuesto una monarquía absoluta es incompatible con sus ideales, no era éste el caso de una monarquía constitucional en la que los poderes del rey se reduzcan a los meramente ejecutivos de una ley elaborada con el concurso de los ciudadanos o de sus representantes. Y, precisamente, ésta es su segunda innovación: dado que en Inglaterra, por su gran extensión y población, ya no era posible la democracia directa, se hizo preciso buscar sustitutivos que garantizaran la mayor participación ciudadana posible. Surgieron así los consejos de distritos, propuestos por Harrington, las «repúblicas locales» que prescribió Milton, o los gobernadores provinciales que Beacon consideraba imprescindibles para lograr el cumplimiento de la ley; pero, sobre todo, a los republicanos ingleses no les quedó más remedio que aceptar el sistema representativo, si bien con unas ciertas condiciones que veremos más adelante.

La tercera gran diferencia, en fin, que presentaban generalmente estos republicanos ingleses respecto a sus precedentes clásicos y renacentistas era su religiosidad sincera, que a veces roza el fanatismo, y su obsesión por la promoción de la misma

entre sus compatriotas, pues sin ella estimaban imposible que éstos pudieran llegar a ser buenos y virtuosos ciudadanos. De hecho, sus escritos suelen estar plagados, además de con ejemplos y citas clásicas y renacentistas, de referencias bíblicas, en las que se apoyan para defender sus ideas. Es cierto que la tradición republicana había acentuado siempre la necesidad de fomentar el espíritu religioso entre la población, pero sus teóricos no estaban interesados en la verdadera fe o en la pureza de las creencias, sino que para ellos la religión era un instrumento más, como las leyes o las buenas costumbres, al servicio de los gobernantes y de la comunidad en su conjunto para lograr una sociedad justa, sana y comprometida con el bien de los demás.

Dos son los representantes republicanos más importantes de este periodo, y cuya obra abordaré: Milton, al que ya he aludido y, principalmente, Harrington, quien es considerado unánimemente como el mas genuino representante del republicanismo clásico en Inglaterra. Entre sus aportaciones creo conveniente destacar especialmente dos. En primer lugar, la relación que estableció entre las formas de gobierno y el reparto de la propiedad, según la cual la segunda va a condicionar a la primera. Así, en opinión del autor de *La República de Océana*, en circunstancias normales, según esté repartida la tierra, así será el gobierno; de modo que si un solo hombre es propietario de toda la tierra de un país o de la mayor parte de ella, el gobierno resultante ha de ser una monarquía absoluta, como en el caso de Turquía; en cambio, si es la nobleza, o la nobleza junto con el clero, quienes son los mayores terratenientes, ellos tienen el poder de hacer rey a quien les plazca y, si no están a gusto con él, deponerlo, dando así lugar a lo que él llama el «equilibrio gótico», cuya forma de gobierno es la monarquía mixta, donde el poder es compartido por el rey y los nobles, como sucede en España, Polonia «y últimamente Océana»; por fin, si todo el pueblo es terrateniente, o las tierras están divididas entre éste de tal modo que ni un hombre ni unos pocos pueden apoderarse de la mayor parte de ellas, la forma de gobierno más natural para tal situación es la República. La principal consecuencia que Harrington extrae de este axioma, por tanto, es que si se quiere instaurar una República lo primero que hay que hacer es llevar a cabo un reparto equitativo (si bien no necesariamente igualitario) de la tierra.

En segundo lugar, es Harrington el teórico inglés que en mayor medida se ocupa de la cuestión de la representación, la que prescribe en unos términos muy similares a los que retomarían los «antifederalistas» y Rousseau. En su opinión, cuando la República se constituya en un cuerpo demasiado complejo para reunirse y tenga que recurrir a una asamblea representativa, habrá que procurar que en ésta se sienten tantos representantes como pueda ser equitativo y que esté constituida de tal modo que jamás pueda contratar interés alguno que no sea el del pueblo entero. Pero, como el número de representantes ha de ser necesariamente reducido, es preciso establecer mandatos cortos y rotatorios, de modo que se permita acceder al Parlamento al mayor número posible de ciudadanos.

La última parte de esta sección la dedico al análisis del periodo que media entre la restauración de la monarquía y la Revolución Gloriosa, en el que destaca la obra de Algernon Sidney, considerado el último republicano clásico inglés. Se trata de un autor no muy innovador y cuya principal aportación fue la popularización de la identificación del gobierno mixto con el sistema británico, que se igualaría así al romano: el rey sería el elemento monárquico, análogo a los magistrados romanos, la Cámara de los Lores, sería el moderno sustituto del Senado, aportando el elemento aristocrático y la Cámara de los Comunes, al igual que los antiguos Comicios, conformaría el elemento democrático. Esta identificación idealizada contribuiría en gran medida a la futura admiración y prestigio de que gozaría el régimen inglés entre los revolucionarios norteamericanos. Ciertamente, en las colonias inglesas de Norteamérica fue donde más profundamente arraigaron las tesis de la tradición republicana y, especialmente, las de Sydney, cuyos escritos ocuparon un lugar preeminente en la consideración de los líderes revolucionarios, hasta el punto que sus *Discourses concerning Government* –obra que no era muy original, sino más bien un compendio de las ideas de escritores anteriores– llegaron a ser considerados como el sustituto de la perdida *República* de Cicerón, debiendo, precisamente, a esta falta de originalidad en gran medida, su éxito, pues al recopilar con minuciosidad la ideología de una época, suministró la materia prima para una nueva era.

Es, en efecto, a la recepción que tuvieron las tesis republicanas tanto en las colonias británicas en América como en Francia a lo que consagro el tercer y último capítulo de la tesis, en el que trataré de dar cuenta de los principales autores que las desarrollaron, de la influencia que ejercieron y de las causas por las que, en ambos lugares, acabaron perdiéndose a favor de una nueva forma de entender la política mucho más acorde a los nuevos tiempos.

En la primera sección, dedicada a la *Revolución americana*, después de pasar revista a las causas que motivaron la independencia de las colonias inglesas, mostraré cómo las principales doctrinas que dominaban el pensamiento de los líderes revolucionarios constituían un abigarrado compendio de las ideas de Locke, el puritanismo, y la tradición del *common law*, todo ello salpicado con constantes referencias a los ejemplos de la Antigüedad y citas de los autores clásicos; pero, sobre todo, la mayor influencia fue la ejercida por las obras de los republicanos ingleses y, en especial, de Harrington y Sidney. Veremos también cómo las tesis republicanas no sólo se utilizaron para justificar y legitimar la independencia frente a la Corona británica, sino que también sirvieron como guía para la elaboración de las primeras constituciones de los recién independizados Estados, a través, sobre todo, de la interpretación, absolutamente ortodoxa, que de las mismas hiciera John Adams, el más importante e influyente de los republicanos clásicos de Norteamérica.

En prácticamente todos ellos se quiso instaurar un gobierno mixto similar al de la antigua metrópoli, al que consideraban el régimen más perfecto que jamás hubiera existido. El problema era que en Gran Bretaña, tanto los gobernantes como la

población en general habían alcanzado tal grado de corrupción que, como ya señalaran todos los republicanos desde Platón, las instituciones, por excelentes que fueran, no bastaban para garantizar la libertad y el bien común. Sin embargo, la situación era bien distinta en el Nuevo Mundo, pues los americanos se consideraban un pueblo especialmente virtuoso y honesto, tanto que creyeron superfluo dotar de amplios poderes a los elementos aristocrático (senados) y monárquico (gobernadores) de sus nuevas constituciones para que limitaran unos posibles excesos de las cámaras de representación popular que no se iban a producir. Sin embargo, los acontecimientos demostraron que estaban equivocados, que América no era el nuevo pueblo elegido de Dios y que los americanos tenían los mismos defectos, las mismas pasiones y la misma tendencia a la corrupción que cualesquiera otros individuos sobre la Tierra; de modo que el poder casi ilimitado que se concedió a los representantes del pueblo se tornó rápidamente en despótico, repitiéndose de nuevo, más de dos mil años mas tarde, una situación similar a la que propició en Atenas la aparición de los primeros teóricos republicanos. Sin embargo, veremos como las soluciones triunfantes en este caso serían diferentes a las propuestas por Platón o Aristóteles.

En efecto, ante esta situación de inestabilidad y de abuso del poder, así como ante la debilidad comercial y militar que presentaba la Unión surgieron muchas voces que demandaban el fortalecimiento de las instituciones federales para posibilitar la lucha contra las amenazas a la libertad procedentes tanto desde el interior como desde el exterior. Se entabló así un debate en torno a la necesidad de la promulgación de una Constitución federal y, en su caso, sobre los términos en que ésta habría de ser redactada, que, a la postre, supondría una transformación de la forma de entender la política por parte de los americanos, y una derrota de las teorías republicanas clásicas que empezaron a verse como anacrónicas.

El debate entre partidarios y detractores de la nueva Constitución –que abordaré en las últimas páginas de esta sección– estuvo protagonizado por los llamados «federalistas» y John Adams, por un lado, y los «antifederalistas», por el otro. Estos últimos pueden considerarse como herederos de la tradición republicana y criticaban el proyecto de Constitución, fundamentalmente, por los siguientes motivos: los Estados Unidos constituirían una nación demasiado extensa como para poder conservar los valores republicanos de participación activa, control del gobierno y búsqueda del bien común; la representación que se aseguraba en la Cámara de Representantes era deficiente, puesto que, dado el reducido número de diputados que se preveían, así como el gran tamaño de las circunscripciones electorales, devendría imposible que estuvieran presentes en las instituciones federales todas las distintas sensibilidades, opiniones e intereses de la nación, de modo que los escaños serían ocupados por los más ricos e influyentes ciudadanos de cada territorio; como consecuencia de esta deficiente representación, así como de los importantes poderes que se concedían tanto al Senado federal como al Presidente de los Estados

Unidos, el régimen que instauraría la nueva Constitución no sería en realidad un gobierno mixto, sino más bien una genuina aristocracia.

Una novedad que presentaban las tesis antifederalistas en relación con sus precedentes republicanos era que éstos propusieron la inclusión en el nuevo texto constitucional de una declaración de derechos, algo totalmente ajeno a esta tradición. La causa de tal pretensión no era otra, sin embargo, que si después de todo, el gobierno iba a ser dirigido desde una ciudad a cientos de millas, por unos individuos superiores, muy distintos a los hombres de a pie, y con quienes nada tenían en común, entonces la libertad individual necesitaba una protección específica, pues el fundamento de la confianza mutua que suponían las pequeñas comunidades, donde los ciudadanos compartían las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses, había desaparecido.

En el bando contrario se encontraba, entre otros, John Adams, quien utilizaba las mismas tesis –esto es, las republicanas– que los anteriores pero, en este caso, para apoyar la nueva Constitución federal. Adams, en su *Defence of the Constitutions of the United States,* considerada por Gordon S. Wood como la última obra mayor de la teoría política escrita dentro del marco de la tradición del republicanismo clásico, recuperaba de un modo absolutamente ortodoxo todas las teorías tradicionales de esta tradición y en virtud de ellas defendía la nueva Constitución básicamente porque él entendía que ésta sí que instauraba un verdadero régimen mixto.

Sin embargo, no fue éste el argumento que prevalecía entre los principales federalistas, como Madison, Hamilton y Jay quienes, muy al contrario defendían unas tesis que se apartaban considerablemente de las de aquél y que eran mucho más cercanas a las del liberalismo incipiente. Éstos repudiaban los ejemplos de las pequeñas repúblicas de la Antigüedad, y estimaban preciso acudir a nuevos principios políticos como la representación, la división de poderes ya expuesta por Montesquieu y la consolidación de las pequeñas repúblicas en grandes naciones. La principal finalidad de esta medida era que, si bien se había demostrado que era imposible acabar con los intereses partidistas y faccionales, al menos habría que intentar minimizar sus efectos e impedir que se impusieran sobre el interés común, lo que se lograría con mayor facilidad en una República extensa, toda vez que en ella son tan numerosos los intereses particulares, que cada uno será relativamente insignificante y tenderán a anularse unos a otros. Será también más probable que lleguen al poder los mejores y más preparados de los ciudadanos, toda vez que, por un lado habrá más donde escoger y, por otro, dado el gran tamaño de las circunscripciones y el gran número de electores, será mas difícil a los malos candidatos y a los demagogos alcanzar un escaño en el Congreso.

Otra innovación de los llamados «federalistas» fue desarrollar una imagen completamente nueva de las funciones de los distintos órganos de poder y,

especialmente, de la Cámara de Representantes y Senado. Éstos ya no serían concebidos como la encarnación de los muchos y los pocos, puesto que los Estados Unidos era un país igualitario, sin nobleza, al tiempo que todos los intentos de encontrar y seleccionar una «aristocracia natural» habían fracasado. Por tanto, la función del bicameralismo no sería ya la de equilibrar los intereses de dos partes enfrentadas de la población, sino la de servirse de mutuo mecanismo de control para evitar los excesos de poder y la volubilidad.

En definitiva, se puede afirmar que tras los debates y descubrimientos de 1787 y 1788, la mayoría de los americanos (John Adams fue una notable excepción) dejaron de hablar sobre política de la forma que los teóricos, desde Aristóteles, lo habían hecho y empezaron a hacerlo de un modo reconociblemente moderno.

En la segunda parte de este último capítulo veremos cómo la tradición republicana sufrió una suerte parecida en Francia unos años más tarde. Así, tras abordar las circunstancias, conflictos y anacronismos que condujeron al estallido de la Revolución, trataré de dar cuenta de las ideas que inspiraron a los diputados de la Asamblea Nacional en su elaboración de la Constitución de 1791. Se trataba de una Constitución que nadie negaba que habría de ser monárquica, toda vez que en ese momento prácticamente nadie era partidario de la República como forma de gobierno, si bien, esto no quiere decir que la tradición republicana clásica no estuviera presente en Francia, como puede comprobarse con la lectura, por ejemplo, de algunas de las voces de la *Enciclopedia* –pues, como hemos visto, republicanismo clásico y monarquía limitada no eran considerados conceptos incompatibles–. Además, estas ideas estuvieron también muy presentes en el debate constituyente que consideraba como el mejor ejemplo del republicanismo moderno la monarquía inglesa, cuyas instituciones se querían adaptar a Francia y plasmar en la nueva Ley Fundamental.

El filósofo que mayor influencia ejerció en ese momento fue Montesquieu, si bien tendremos ocasión de comprobar que su republicanismo difería del de sus predecesores italianos o antiguos, puesto que el francés era consciente de que los tiempos y las circunstancias habían cambiado. Era el suyo un republicanismo que algunos califican como comercial y que ocuparía una situación intermedia entre los antiguos y los modernos. Así, aunque Montesquieu mostraba su admiración por las repúblicas de la Antigüedad, sabía que un sistema tal ya no era viable en la Francia del siglo XVIII, pues ni el tamaño ni la mentalidad de los ciudadanos lo permitían. Por ello tratará de adaptar las ideas republicanas a estas nuevas circunstancias, a semejanza de lo que se había logrado, en su opinión, en Inglaterra: una República que se disfraza bajo la forma de monarquía. Era allí donde mejor se había conservado la libertad gracias a una original combinación de la moderna teoría de la división de poderes con el tradicional gobierno mixto, en virtud de la cual se conseguía limitar el poder, al tiempo que todos los estamentos de la sociedad, viendo imposible realizar su propio bien particular, se veían obligados a buscar y promocionar el bien común.

Las ideas de Montesquieu fueron asumidas por prácticamente todos los constituyentes salvo en un punto esencial: el bicameralismo. En efecto, existía un amplio grupo de diputados, conocidos como «americanistas» que eran partidarios de la instauración de una única cámara, pues rechazaban la idea de que la nobleza debiera disponer del privilegio de estar representada en pie de igualdad y tener tanto poder como el conjunto del pueblo; y fue esta tesis la que venció aplastantemente en la Asamblea tras un acalorado debate.

Veremos a continuación cómo Luis XVI no estaba dispuesto a aceptar el menguado rol que le reservaba el nuevo texto constitucional, por lo que trató por todos los medios, y con la colaboración de la nobleza y de las potencias extranjeras, de derrocar al nuevo gobierno y restituir el Antiguo Régimen, por lo que finalmente fue destituido y ejecutado. Se hizo entonces la Asamblea Nacional con todo el poder y tras un breve periodo de mandato de los revolucionarios moderados, conocidos como girondinos, partidarios de una República a la americana, lograron hacerse con el poder los jacobinos con el apoyo de los *sans-coulottes*. El resultado fue que a partir de ese momento, el republicanismo moderado y moderno de Montesquieu perdió influencia a favor del más radical y anticuado de Rousseau, verdadero guía espiritual de los nuevos gobernantes, pasando ahora el ideal a seguir de Londres o Boston a Esparta y Roma.

Me ocuparé, llegados a este punto, de describir las tesis políticas rousseaunianas, que suponen una crítica a la sociedad moderna y una mirada nostálgica a las repúblicas de la Antigüedad, integradas por ciudadanos virtuosos y autogobernados. Así en el *Contrato social* propone como forma de gobierno una República a imagen y semejanza no de Roma sino de la Atenas de Pericles, en la que todos los ciudadanos se reúnan personalmente para expresar su voluntad común, la voluntad general, rechazando una asunción esencial de toda la tradición como era el que el poder del pueblo llano debería estar limitado y, en cierta medida, dirigido por los más selectos, los mejores, para evitar los desmanes o las decisiones autointeresadas de aquel. En cambio, Rousseau consideraba que el pueblo sería capaz de alcanzar la suficiente virtud como para autogobernarse sin ningún tipo de contrapeso ni equilibrio. Y rechazaba también, a diferencia de los republicanos contemporáneos de Inglaterra, EE. UU. o del mismo Montesquieu, la idea de representación, toda vez que opinaba que la soberanía no podía ser representada.

Si bien, como vemos, en su diseño institucional se aleja un tanto de sus predecesores, no obstante, comparte con ellos, precisamente, la necesidad de un pueblo virtuoso, esto es, de unos ciudadanos, como ya dijera Aristóteles, dispuestos a obedecer las leyes y a renunciar a su propio bien en beneficio del interés común, lo cual se lograría, como era habitual, gracias a una esmerada educación, y al fomento del patriotismo y de la religión, que, en este caso, sería una religión civil, toda vez que, como ya sostuviera Maquiavelo, la religión católica no era la más idónea para incentivar los valores y virtudes republicanos. Se trata de unas tesis que entran en

profunda contradicción con las circunstancias y la mentalidad de la Francia del siglo XVIII, algo de lo que era consciente, a juicio de algunos autores, el mismo Rousseau, quien no pretendía convertir su *Contrato social* en un programa de gobierno, sino sólo dar cuenta de los principios de la vida política en un nivel abstracto y analítico, y proporcionar criterios por los que juzgar cualquier Estado existente –algo así como lo que se propusiera Platón con su *República*–.

Sin embargo, los jacobinos tomaron al pie de la letra las tesis rousseaunianas y –al menos así lo proclamaban– trataron de ponerlas en práctica instaurando en Francia una República popular que hiciera a los hombres felices y les devolviera su originaria virtud por medio del sufragio universal y la democracia directa en la medida de lo posible, así como de una asamblea unicameral y todopoderosa, sin límites ni equilibrios. Estas ideas son las que se plasmarían en la nueva Constitución que, sin embargo, nunca llegó a entrar en vigor, pues los jacobinos, una vez que se habían hecho con el poder, no estaban dispuestos a cederlo a nadie, ni siquiera al pueblo. De modo que, con la excusa de que Francia estaba en guerra y la revolución en peligro y que el pueblo, corrupto, aún no estaba preparado para discernir su verdadero interés, se inició un periodo de continuas purgas y persecuciones conocido como el «Reinado del Terror». Pero cuando la Revolución se afianzó y los enemigos exteriores fueron derrotados, la Asamblea, incluyendo a muchos jacobinos, cansada de las matanzas, preocupada por el caos económico y hastiada de la imposición forzada de los valores de virtud y austeridad republicanas, arrebató el poder a Robespierre y sus seguidores que fueron inmediatamente ejecutados, poniéndose así fin a la «República de la virtud».

La última parte del tercer capítulo (y de la tesis) la dedico al análisis somero de la situación que se crea en Francia tras la aprobación de la nueva Constitución de 1795, que sería un reflejo de unas teorías políticas diametralmente opuestas a las de Rousseau y que se hallan en los orígenes del liberalismo. Sin embargo, las nuevas instituciones de gobierno eran muy débiles y provocaban una gran inestabilidad, lo que, sumado a la falta de acierto de los nuevos dirigentes para solucionar los problemas sociales y económicos de Francia, propiciaron la usurpación del poder por Napoleón Bonaparte.

El fracaso de la Revolución francesa había puesto en evidencia que las concepciones políticas que manejaban y que habían intentado poner en práctica eran del todo anacrónicas y que no habían tenido en cuenta los cambios que suponen dos mil años en la historia del género humano. Hacía falta, por tanto, encontrar una nueva teoría política, unas nuevas ideas y concepciones y una nueva forma de gobierno más acorde con los valores y las circunstancias de los modernos estados europeos. El principal teórico de esta nueva forma de entender la política con que van a contar los franceses será Constant, quien es considerado como el padre del pensamiento liberal, gracias a la formulación de dos innovadoras tesis, a cuyo análisis dedicaré las últimas páginas de este trabajo.

Por un lado, su distinción entre libertad de los antiguos, que incidía en la participación política activa, y libertad de los modernos, la única que es posible y aun deseable en nuestros días, que reside en la seguridad de los disfrutes privados y en las garantías concedidas por las instituciones para tal fin. Y, en segundo lugar, su convicción en que para conservar esta libertad y evitar los abusos de poder lo que importa no es tanto quién ejerza la autoridad (uno, unos pocos o todos), ni siquiera la división del poder en distintas ramas u órganos o que éste se someta al imperio de la ley; la única solución es reducir el poder mismo. El poder, por tanto, deberá circunscribirse exclusivamente a aquella esfera de competencias que le es propia, la garantía de la libertad individual, por lo que, además de respetar escrupulosamente los derechos individuales que los ciudadanos poseen independientemente de toda autoridad política y social, deberá limitarse a proteger estos derechos por medio de sus funciones de defensa frente a las amenazas exteriores y de garantía del orden interno. Cualquier otra intervención del Estado en la sociedad civil, cualquier pretensión de búsqueda colectiva del bien común o de la felicidad pasará a ser considerada, a partir de entonces, un estorbo y un agravio a la autonomía individual.

Capitulo I: Los Orígenes de la Tradición Republicana

I.1. LA DEMOCRACIA ATENIENSE

En este apartado trataré de dar cuenta de las causas que originaron el nacimiento de la tradición republicana, para lo cual será imprescindible describir con cierto detalle la evolución política de Atenas. Veremos, así, como la monarquía originaria fue sustituida, en un primer momento, por un gobierno oligárquico y, más adelante, por una «democracia templada» que garantizaba la concordia entre las distintas clases sociales gracias a una acertada conciliación entre libertad y autoridad y que estaba llamada a convertirse en el paradigma del buen régimen político y en el ideal de muchos de los posteriores pensadores griegos. Sin embargo, esta constitución fue evolucionando hasta el régimen que suele ser conocido como «democracia radical», que otorgaba un poder absoluto e incontrolado al pueblo llano y que acabaría desembocando en una «tiranía de la mayoría» cuando la mayor parte de los atenienses, pauperizados como consecuencia de la Guerra del Peloponeso, empezaron a abusar de su poder y a utilizar sus derechos políticos como arma en provecho de sus propios intereses, tanto los legítimos como los opuestos a los del resto de la población. Se llegó de este modo a una situación de permanente lucha fratricida entre los ricos y los pobres y a la sustitución del espíritu cívico y la sumisión de los ciudadanos a los intereses de la comunidad por el individualismo y la búsqueda de la salvación personal.

Analizaré, llegados a este punto, las propuestas de regeneración política de aquellos autores que trataron de buscar un sistema de gobierno que fuera capaz de corregir las deficiencias de la democracia radical, entre los que destacan Isócrates, Tucídides, Platón y Aristóteles. Los dos primeros pueden ser vistos como los precedentes inmediatos de algunas de las ideas de los segundos y de una de las tesis más recurrentes e importantes de toda la tradición republicana, la necesidad de recuperar la antigua constitución equilibrada en la que se instituyera una mezcla de democracia y aristocracia, en virtud de la cual el poder del pueblo llano, representado por la Asamblea, fuera equilibrado por un órgano que integrara a los mejores ciudadanos y que se convirtiera en el verdadero rector de la ciudad. Junto a estas propuestas de reforma moderada, de vuelta atrás, veremos como Platón, en un primer momento, planteó en su *República* la necesidad de una reforma radical que concediera el poder absoluto

a los verdaderos filósofos. Sin embargo, el mismo Platón, consciente de que se trata de una propuesta utópica, muy distante de la realidad, propone en *Las leyes* un nuevo régimen más acorde con la naturaleza humana, en el que la dictadura de los filósofos sería sustituida por la dictadura de la ley. Retoma también el fundador de la Academia en esta obra la clasificación de las formas de gobierno que ya propusiera Heródoto en sus *Historias* (monarquía, aristocracia y democracia), pero incorpora una novedad que sería seguida, con algunas variaciones, por todos los teóricos republicanos: la tendencia de todas ellas a degenerar en sus correspondientes viciadas.

La última parte de este apartado la dedicaré al análisis de los escritos de Aristóteles, sobre todo de su *Política*, quien es considerado habitualmente como el iniciador de la tradición republicana si bien, como veremos, muchas de sus tesis no son originales sino que habían sido formuladas ya por algunos autores previos. Sin embargo, éste las desarrolla con mayor profundidad y hace algunas aportaciones esenciales como la descripción de las tres funciones principales de toda República –como son la judicial, la legislativa y la ejecutiva– o la identificación de «los mejores» con aquéllos individuos que en más alto grado poseen la virtud pública, la cual es definida por Aristóteles en unos términos que serán también repetidos por todos sus sucesores: la disposición tanto para obedecer la ley como para mandar en interés de todos.

Veremos, por fin, como las ideas y propuestas del estagirita no tienen oportunidad de ser llevadas a la práctica, pues su muerte coincide con la desaparición de la polis, tras la conquista de la Hélade por las tropas de Filipo II de Macedonia, lo que da lugar a la aparición de nuevas corrientes filosóficas que, en consonancia con la nueva situación, adquieren un carácter más moral que político, pues van dirigidas al individuo en lugar de al ciudadano.

I.1.1. El nacimiento de la democracia

Con el nombre de Hélade se conoce a un conjunto de pueblos que a partir del año 1100 a.C. comenzaron a ocupar el sur de la Península Balcánica y las costas occidentales de Asia Menor, así como Creta y las numerosas islas del mar Egeo. Estos pueblos se consideraban descendientes de un antepasado común, Helen, y compartían una misma forma de vida, una misma lengua –aunque fragmentada en dialectos diferentes≤ –, veneraban a los mismos dioses –si bien con distintas advocaciones locales– y consideraban los poemas homéricos como la base de su educación y su código de valores[1].

[1] Vid. GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 49.

Uno de sus rasgos más característicos, y que junto con esta comunidad de valores, creencias y forma de vida, constituía la línea divisoria que separaba a los griegos del resto de los pueblos –a los que conocían como «bárbaros»–, era su peculiar forma de organización política, que «iba a marcar definitivamente el propio desarrollo de la historia griega»[2]. En efecto, los helenos, a diferencia de otros pueblos contemporáneos, nunca tuvieron interés en convivir en un único territorio común, sino que prefirieron organizarse en múltiples comunidades de reducido tamaño[3], conocidas como «polis»[4], que comprendían una o varias ciudades con sus correspondientes terrenos circundantes.

Suele afirmarse que la causa de que los griegos adoptaran este tipo de organización política radica en la especial configuración geográfica de la Hélade[5], sin embargo, como señala Finley, la geografía no es explicación suficiente, sino que «algo más importante estaba en juego, la convicción de que la polis era la única estructura propia para una vida civilizada»[6]. Ciertamente –coincide Touchard–, la vida política de los griegos está enteramente condicionada por la existencia de la polis: «todas sus especulaciones la implican; no hay para los griegos otra civilización que la de la ciudad, y la ciudad es un don de los dioses, como lo es el trigo: ella basta para distinguir a los helenos civilizados de los bárbaros incultos que viven en tribus»[7].

---

2 Ibídem, pág. 48.

3 Excepto en los casos de Atenas y, sobre todo, de Esparta, cuya extensión era muy superior a la media, pues el territorio que constituía la polis ática era de alrededor de 1.600 Km^2, en tanto que el área de la ciudad lacedemonia abarcaba unos 8.400 Km^2.

4 Existen diferentes formas de hacer referencia a este tipo de organización política. Así, algunos autores la llaman, simplemente, «ciudad»; otros prefieren utilizar este término con mayúsculas, para distinguirlo de su acepción habitual; los hay también quienes optan por denominarla "ciudad-Estado". Yo he preferido usar, directamente, su nombre griego (π□Ã□ª□π□¬), en su versión castellanizada y admitida por la R.A.E. («polis»), debido a las especiales características de la misma que, en mi opinión, la hacen difícilmente definible con los vocablos anteriores.

5 Efectivamente, escribe FINLEY que "la mayoría del terreno en la Grecia continental es un tablero de ajedrez de montañas y pequeñas llanuras o valles, con tendencia a aislar a cada población de las demás. En Asia Menor la región costera tenía más o menos la misma estructura y estimuló el establecimiento de un modelo de asentamiento comparable. Las islas egeas también eran montañosas y en su mayoría muy pequeñas" (FINLEY, M.I.: *La Grecia primitiva*, trad. de Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 1983, pág. 106).

6 Ibídem.

7 TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 25. Es más, el mismo TOUCHARD y Salvador GINER destacan que aun cuando una polis griega intentaba expandirse y adquirir la hegemonía sobre las demás, jamás pretendía reducirlas a meros apéndices de su propia estructura política, puesto que ello significaría la transformación del propio Estado dominante. Por idéntica razón, las colonias fundadas por los griegos pasaban a ser Estados independientes, aunque estuvieran unidos a la metrópoli por vínculos religiosos y por pactos de mutua colaboración económica y militar. Se trataba así de conservar la armonía de la polis, lo cual "era un objetivo más importante que convertirla en capital centralista de un gran territorio [...]. Y todo ello, sencillamente, porque el griego pensaba que el gran Estado territorial no está hecho a la medida del hombre" (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1994, pág. 4).

La polis, cualquiera que fuera su forma de gobierno, ejercía un dominio casi absoluto sobre el ciudadano griego que era, ante todo, precisamente eso, un ciudadano comprometido con su ciudad –por lo que «es comprensible que la palabra *idiotes* (simple particular) haya tenido el destino más bien molesto que se conoce»[8]– y no sólo con la vida política de ésta, sino que toda su actividad se inscribía en este marco: «obras de arte destinadas a embellecer o celebrar la ciudad, especulaciones filosóficas que aspiran a mejorarla, obras literarias destinadas a la plaza pública o a las festividades teatrales; siempre y en cualquier lugar, la ciudad es lo primero, y el hombre es, ante todo, lo que su papel cívico le impone»[9].

La organización política de las polis, por su parte, sufrió un proceso de evolución similar en toda la Hélade. Así, originariamente, al frente de las mismas solía hallarse un rey que concentraba un triple poder[10]: era sumo sacerdote y representante del Estado ante la divinidad; en caso de guerra ejercía el mando supremo del ejército; y, en fin, en tiempos de paz, se ocupaba de la dirección de todos los asuntos internos. El rey estaba asesorado por un consejo de ancianos que representaban a la nobleza (los «gerontes») y, en aquellos asuntos de especial trascendencia para el conjunto de la ciudadanía, era una práctica consuetudinaria respetada habitualmente, si bien no obligatoria, reunir a ésta en asamblea para que emitiese su voto al respecto.

Sin embargo, como apunta Hertzberg[11], poco a poco se fue incrementando en todas partes el poder de algunas familias nobles que se habían enriquecido gracias, fundamentalmente, a la acumulación de tierras de cultivo. Al poder económico de estos aristócratas siguió rápidamente el poder político, produciéndose así la transición de la monarquía a la oligarquía en un proceso que, a diferencia de lo que veremos que sucediera en Roma, no tuvo aquí un carácter traumático ni violento, según se demuestra por el hecho de que «pasó, curiosamente, desapercibido en las leyendas y tradiciones griegas»[12].

Pero el poder duró poco en manos de la nobleza, puesto que en la mayor parte de los estados griegos surgió una nueva clase social[13] enriquecida por el desarrollo del comercio y la industria –actividades que se habían incrementado considerablemente como consecuencia de la introducción de la moneda y del establecimiento de las

---

8 TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 26.

9 Ibídem.

10 Vid. NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, trad. de Francisco Payarols, Editorial Labor, Barcelona, 1960, pág. 106.

11 Vid. HERTZBERG, G.F.: *Historia de Grecia*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, pág. 58.

12 FINLEY, M.I.: *La Grecia primitiva*, cit., pág. 105.

13 "Una burguesía, en el sentido estricto de la palabra", como puntualiza HERTZBERG (*Historia de Grecia*, cit. pág. 70).

primeras colonias helenas– que, consciente de su creciente poder económico y militar[14], empezó también a reclamar mayores cotas de poder político.

Una de las pretensiones más importantes de estos ciudadanos era la codificación y publicación del Derecho, que hasta ese momento estaba en manos de los nobles, quienes administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición, dando así lugar a «decisiones arbitrarias y declaradamente partidistas»[15]. Surgen de esta manera los legisladores encargados de redactar unas leyes que, generalmente, fueron muy severas, pues con ellas se pretendía «poner freno a la cadena interminable de venganzas y asesinatos que se sucedían a diario a consecuencia de las incesantes luchas internas»[16]. Si bien esta codificación no supuso, ni mucho menos, la consecución de una igualdad absoluta, pues la base de la legislación continuó siendo esencialmente de tipo aristocrático, sí que significó un avance considerable en las demandas de la población, puesto que, al menos, «el Derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos»[17]. De modo que –en palabras de Jaeger– «ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo, pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas del Derecho» [18].

No obstante, esta medida, que era la única concesión que estaban dispuestos a hacer los miembros de la antigua nobleza, que se negaban en redondo a la «pretensión de estos nuevos ricos de participar en el poder del Estado en igualdad de condiciones»[19], no fue suficiente para evitar el conflicto social interno, que estalló a lo largo de toda la Hélade, dando paso a dos nuevos regímenes políticos: la timocracia y la tiranía.

En efecto, en la mayor parte de las polis griegas, las tensiones sociales desembocaron en la toma del poder por parte de tiranos que –a juicio de Gómez Espelosín[20]– contaron con el apoyo indiscutible de la mayoría de la población, que los consideraba la única esperanza de solución de la grave crisis por la que atravesaban. En opinión de este mismo autor, muchos de ellos fueron, sin duda, políticos oportunistas,

---

[14] En efecto, en este tiempo (alrededor del siglo VII a.C.) se desarrolla por toda Grecia un nuevo tipo de ejército, en el que la infantería pesada («hoplitas»), constituida por los ciudadanos más ricos, capaces de adquirir el equipamiento necesario, adquiere el protagonismo en perjuicio de la caballería, integrada tradicionalmente por los miembros de la nobleza (BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pág. 226).

[15] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 116.

[16] Ibídem.

[17] JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pág. 105.

[18] Ibídem, pág. 106.

[19] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 115.

[20] Vid. ibídem, pág. 117.

salidos de las mismas filas de la aristocracia gobernante, que aprovecharon la ocasión para acaparar poder y riquezas y, en ocasiones, también para vengarse de sus adversarios políticos dentro de la pugna constante que se daba en el interior de los clanes aristocráticos. Sin embargo, su actuación política «estuvo dirigida a favorecer a la masa de pequeños propietarios campesinos agobiados por las deudas y, sobre todo, a esa creciente población urbana, formada por artesanos y comerciantes, que reclamaba parcelas de poder más acordes con el papel que empezaba a desempeñar dentro de la polis»[21].

Ciertamente, es unánime entre los autores consultados la valoración positiva de la figura del tirano[22], pues suele afirmarse que ejercieron su poder generalmente de forma moderada y que asumieron la tarea de modernizar la ciudad, dotándola de infraestructuras, y de embellecerla con la construcción de magníficos templos y edificios civiles, al tiempo que ejercieron una «cierta función social [...] al proporcionar trabajo a toda una serie de artesanos, trabajadores manuales e incluso peones no cualificados que, sin duda, aliviaría no pocas situaciones extremas» [23]. Todo esto hizo que, paradójicamente, la tiranía contribuyera a consolidar el marco social y político de la polis, fomentando el espíritu cívico y creando una «conciencia de comunidad política mucho más firme que la que existía hasta entonces»[24]. La causa de tal logro fue que el *demos*[25] se consolidó, no sólo desde el punto de vista económico, sino también desde el social, al sentirse más integrado dentro de la comunidad ciudadana, y, finalmente, desde el punto de vista político, ya que en

---

[21] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 115. De esta misma opinión son, entre otros, DOMÍNGUEZ MONEDERO y PASCUAL GONZÁLEZ, para quienes "la responsabilidad última del surgimiento de la tiranía en prácticamente todas las ciudades griegas hay que atribuírsela no al tirano, que en último término no es más que un oportunista que sabe aprovechar una coyuntura favorable para sus intereses, sino a la situación social presente en las diferentes polis" (DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y José PASCUAL GONZÁLEZ: *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, pág. 159).

[22] Ejemplos de ello son GÓMEZ ESPELOSÍN (*Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 120), Domínguez Monedero (*Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, cit., pág. 162), HERTZBERG (*Historia de Grecia*, cit. pág. 75) o BRAVO (*Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*, cit. pág. 244). En cuanto al carácter peyorativo que más tarde adquirió el término «tirano», Gómez Espelosín entiende que se debe a que la visión que tenemos de ellos procede de manera unilateral de fuentes griegas pertenecientes a la aristocracia gobernante que, como es lógico, se mostraba totalmente hostil a esta clase de gobierno (vid. ibídem, pág. 117).

[23] DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y José PASCUAL GONZÁLEZ: *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, cit., pág. 162.

[24] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 120.

[25] La palabra «demos» presenta una cierta ambigüedad, puesto que es utilizada por los autores clásicos en dos sentidos diferentes: "puede significar «el pueblo como conjunto» o «el pueblo llano» según el contexto" (FINLEY, M.I.: *La Grecia primitiva,* cit., pág. 120). Así lo confirman Carey, para quien "la palabra demos es usada con dos significados. Puede referirse a la población en su conjunto o puede referirse a la mayoría (las masas) como diferenciadas de un grupo más privilegiado" (CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, Bristol Classical Press, Londres, 2000, pág. 1) y BRAVO, quien añade que es, precisamente, a partir de esta época de las tiranías, cuando el vocablo pierde su primer significado para adquirir el segundo (*Historia del mundo antiguo...,* cit., pág. 244).

muchos estados las tiranías dieron paso a la democracia como consecuencia, justamente, de esta elevación económica y cultural del pueblo que «da pie a que se desarrollen ideas que, como la *isonomia* o ley igual para todos, se oponen decididamente a la usurpación de un bien colectivo como es el poder»[26] por un solo individuo o por una minoría privilegiada.

Precisamente por esto, el gran problema de la tiranía fue, sin duda, la continuidad del régimen mismo que, por lo general, no duró más allá de una generación. Así, Hertzberg indica que «el primer tirano fue siempre el favorito del pueblo; pero sus sucesores se declararon en hostil y ruda oposición con el mismo, especialmente cuando apareció de un modo gradual y tangible el espíritu democrático. Tras las tiranías se estableció en todas partes o una moderada aristocracia o una templada democracia» [27] .

Por otra parte, si bien la irrupción de la tiranía fue generalizada en la mayoría de las polis griegas, hubo, sin embargo, dos importantes excepciones: Atenas y Esparta. En la primera de ellas se pudo evitar la tiranía, aunque sólo temporalmente –como más adelante veremos–, gracias a la sustitución del régimen oligárquico por uno de tipo timocrático, en el que se abrieron los máximos órganos de la ciudad a todos los ciudadanos ricos, independientemente de su linaje. Y por lo que respecta a la capital de Lacedemonia, en ella se mantuvo una peculiar monarquía doble –que más bien habría que considerar una oligarquía– gracias a las especiales características de su sistema sociopolítico.

En efecto, la población espartana estaba dividida en tres clases bien diferenciadas: los espartiatas, los periecos y los ilotas. Los primeros de ellos –que se llamaban a sí mismos los «iguales»– eran los ciudadanos de pleno derecho, descendientes de los dorios que ocuparon esta región alrededor del año 1.100 a.C. Entre los espartiatas estaban repartidas, a partes iguales, todas las tierras de Lacedemonia, si bien ellos no se dedicaban a su cultivo ni a ninguna otra actividad económica, sino que sus vidas estaban íntegramente orientadas a la participación en los asuntos públicos y a la formación militar. Los periecos, por su parte, descendían de los antiguos pobladores de la región antes de la invasión doria y eran hombres libres que vivían en sus propias comunidades, dedicados a la artesanía y el comercio, pero carecían de derechos políticos. Los ilotas, en fin, constituían la mayor parte de la población pero «se hallaban en una clara condición de dependencia del Estado espartano, del que eran auténticos esclavos»[28], pues debían cultivar las tierras de los espartiatas y carecían de todas las libertades, incluida la de movimiento dentro del propio territorio.

---

[26] DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y otros: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, cit., pág. 163.

[27] HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 75.

[28] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 80.

Este sistema de clases y el elevado número de ilotas en relación con el de los ciudadanos influyó –en opinión de Espelosín[29]– de manera decisiva en el desarrollo posterior de la historia de Esparta, pues condicionaba tanto su política interna como la exterior. La causa de ello era que la única forma posible de evitar las sublevaciones consistía en convertir el Estado en un verdadero campamento militar, con un ejército ciudadano bien disciplinado y presto en todo momento a mantener el orden interior, además de que, por este mismo motivo, era difícil que un ejército espartano se aventurase en una expedición militar lejos de su patria, dejando tras de sí un peligro tan considerable como era una masa sometida por la fuerza y dispuesta siempre a la rebelión.

En cuanto al sistema político espartano, éste se hallaba definido en la *Retra*, atribuida a Licurgo, que se considera la Constitución escrita más antigua que se conserva[30] y que dividía el poder entre los dos reyes, los éforos, el consejo de ancianos (*Gerusía*) y la asamblea de los iguales (*Apella*).

Los reyes, que tenían carácter hereditario, ejercieron inicialmente un poder absoluto, pero, tal como sucediera en el resto de las polis griegas, sus prerrogativas fueron disminuyendo paulatinamente, de modo que en la época clásica quedaron reducidas a la celebración de los ritos de la religión oficial y al mando del ejército. Además, estaban bajo el control de los éforos, quienes tenían poder incluso para someterlos a juicio. Estos magistrados (cinco en total), por su parte, eran elegidos anualmente por la Asamblea de los ciudadanos y se ocupaban de la administración interior y la supervisión de todo el funcionamiento del Estado.

Pero el órgano de gobierno más relevante parece haber sido la Gerusía. Se trataba de un Consejo integrado por veintiocho miembros –a los que se unían los dos reyes– elegidos vitaliciamente por la Asamblea entre «ciudadanos intachables» que hubiesen cumplido los sesenta años y que, posiblemente, formasen parte de «determinadas familias a las que podríamos considerar aristocráticas»[31]. Sus competencias eran tanto de carácter judicial, pues desempeñaban el papel de tribunal supremo de justicia, como político, toda vez que «parece haber desarrollado una función deliberativa y probuléutica, es decir, preparatoria del orden del día de los asuntos que se iban a debatir en la asamblea y quizás también tuvieran la función de revisar las decisiones de este último órgano y rechazarlas si no parecían adecuadas»[32]. Todo esto, sumado al hecho de que gozaban de inmunidad, puesto

---

29 Vid. ibídem.

30 Vid. HIDALGO DE LA VEGA, María José: "Grecia arcaica", en ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998, pág. 131.

31 DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y otros: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, cit., pág. 102.

32 Ibídem.

que no podían ser perseguidos o encausados por sus acciones, hacía de la Gerusía el «principal órgano político de Esparta»[33].

Por último, como en toda polis griega, era la asamblea de ciudadanos quien tenía, al menos en teoría, la última palabra en la toma de decisiones, pues formalmente a ella competía aprobar las leyes, los tratados y los acuerdos, decidir sobre la guerra y la paz y elegir a los gerontes, a los éforos y a los demás magistrados. Sin embargo, la Apella estaba compuesta «tan sólo por un porcentaje clamorosamente minoritario de la población de Lacedemonia, los espartiatas»[34], y, a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en Atenas, no podía considerarse verdaderamente un lugar de debate político. En efecto, en ella sólo tenían derecho a la palabra los reyes, los gerontes y los éforos, en tanto que el resto de los ciudadanos debían conformarse con aprobar o rechazar, por aclamación, los proyectos de ley y el resto de las propuestas que se le presentaban. De modo que se puede afirmar, con Monedero, que «una reunión de ciudadanos en la que sólo un minúsculo grupo tenía derecho a la palabra y que sólo se expresaba mediante el griterío confuso o el silencio no podía ser evidentemente un ámbito de discusión política»[35].

Atenas[36], por su parte, había seguido una evolución similar a la del resto de las ciudades griegas. También aquí la nobleza había logrado reducir el papel de los primitivos monarcas, dejándoles sólo atribuciones de carácter religioso, y también aquí los ciudadanos habían forzado a la nobleza a otorgar un código escrito de leyes para evitar sus arbitrariedades –cuya redacción fue encomendada a Dracón, arconte epónimo[37] del año 620–. Pronto se vio, sin embargo, que la condescendencia de la aristocracia no había sido más que aparente, pues los nobles, «al encargar aquella

---

[33] Ibídem pág. 103.

[34] Ibídem.

[35] DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y otros: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, cit., pág. 103.

[36] A partir de aquí voy a centrar el relato histórico en Atenas, no sólo porque ya desde el principio del periodo arcaico (alrededor del siglo IX) ésta fuera la polis predominante y más próspera de Grecia, sino también porque la mayor parte de las fuentes conservadas hacen referencia a la capital ática, por lo que la imagen que obtenemos del mundo griego resulta claramente desigual. Así, "si por lo que se refiere a Atenas alcanza en algunos momentos una cierta nitidez, se va desdibujando paulatinamente según nos vamos alejando de su frontera hacia otros territorios no menos importantes de la Hélade" (GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 9). Además, son atenienses, o viven en Atenas, los historiadores que nos describen la situación de la Grecia antigua, por lo que la visión de ésta tiene un marcado carácter atenocéntrico, lo que provoca que la historia de Grecia que éstos nos han dejado sea, en realidad, una historia de Atenas (vid. DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y otros: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, cit., pág. 12).

[37] El arcontado era la máxima magistratura ática y sus titulares ejercían diferentes funciones: había un «arconte epónimo» –llamado así porque daba nombre al año en el que ejercía su mandato– que era el más importante de todos ellos, con poderes judiciales y ejecutivos en el ámbito civil; el «arconte rey», que tenía como función la administración de los cultos religiosos y juzgar los casos relacionados con ellos; el «arconte polemarco», que era el jefe del ejército y disponía, asimismo, de competencias judiciales en esa esfera; y, por fin, los seis «arcontes tesmotetes», magistrados con funciones específicamente judiciales.

codificación a su elegido, llevaban el pensamiento de forjar una cadena de hierro para sujetar el espíritu del *demos* que pugnaba por levantarse»[38]. En efecto, Dracón, junto a la codificación del antiguo Derecho, introdujo nuevas normas de una severidad mayor aun que las anteriores, estableciendo para quienes incumplieran estas leyes «penas durísimas, de rigor draconiano»[39].

Sin embargo, a diferencia de lo que sucediera en el resto de las polis helénicas –con la excepción de Esparta, como hemos visto–, en Atenas se pudo evitar, en un primer momento, la tiranía, pues «el camino elegido por los atenienses fue el de la reformas de su constitución interna, de forma que fueran soldándose las grietas que impedían la formación de una comunidad política socialmente integrada. Los nobles atenienses –los «eupátridas»–, o al menos una parte significativa de ellos, buscaron más el consenso y el pacto que la confrontación violenta»[40]. El artífice de este momentáneo consenso fue Solón, miembro de la nobleza, que fue elegido también arconte epónimo en el año 594 y, posteriormente, árbitro y arconte tesmotetes con poderes especiales y mandato ilimitado para llevar a cabo la reforma de la Constitución.

La intención de Solón fue poner freno a los disturbios por medio de «un arbitraje justo que diera a cada uno de los bandos en conflicto la parte adecuada a sus posibilidades y merecimientos»[41]. Y para llevar a cabo su cometido la primera de sus medidas fue la elaboración de una nueva codificación del Derecho «que comprendió todas las relaciones de la vida política y civil de los atenienses y que, en contraposición con la dureza draconiana, revestía un carácter humanitario»[42]. Esta reforma incluía una liberación de las deudas que atenazaban a buena parte de los campesinos áticos y que provocaban –en palabras de Aristóteles– que «los pobres eran esclavos de los ricos, tanto ellos mismos como sus mujeres y sus hijos [...]. Toda la tierra estaba en manos de unos pocos; y si [los campesinos] no pagaban sus rentas, podían ser reducidos a esclavitud ellos y sus hijos también»[43]; situación que corrigió Solón al abolir la institución de la esclavitud por deudas, que suponía, para la mayoría del pueblo «el mal más difícil y el más amargo entre todos los que había en la Constitución»[44].

---

38 HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 85.

39 NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, cit., pág. 135.

40 GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 68.

41 Ibídem.

42 HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 89.

43 ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas,* en ARISTÓTELES: *Obras*, trad. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967, pág. 1575.

44 Ibídem.

Pero, seguramente, su principal aportación fue la reforma de las instituciones políticas atenienses[45] y la «transformación de la aristocracia en una timocracia»[46], de modo que, a partir de entonces, la distribución de las obligaciones y los derechos políticos de los ciudadanos[47] ya no se haría en función de su linaje sino de sus ingresos.

Para ello, dividió la población en cuatro clases censitarias: los *pentakosiomedimnoi*[48], los *hippeis* o caballeros, los *zeugitai* y, por último, los *thetes*. Los primeros debían cuidarse de la conservación de la armada y de pagar los coros que tomaban parte en las fiestas de los dioses; los *hippeis* integraban la caballería, teniendo por ello que mantener un esclavo y dos caballos de guerra; los *zeugitai* servían como hoplitas, manejaban las armas más pesadas y habían de llevar consigo a uno de sus esclavos; los *thetes*, en fin, estaban exentos de toda carga pública y sólo en caso de una invasión grave del territorio podían ser llamados a las armas como tropa ligera –si bien más adelante prestaron sus servicios como remeros de la flota ateniense, a la que tan trascendental papel le tenía reservado el destino–.

Íntimamente ligado con este sistema de impuestos estaba el de los derechos políticos. Así, sólo los ciudadanos pertenecientes a la primera clase podían aspirar a llegar a ser arcontes e, indirectamente, a formar parte del Areópago[49], integrado por los ex-magistrados. Sin embargo, ahora este privilegio no se consideraba vinculado al noble nacimiento sino como compensación de las mayores cargas económicas. Los individuos de las dos clases siguientes, si bien no podían acceder al arcontado, sí podían ocupar las magistraturas menores, así como formar parte del nuevo Consejo de los Cuatrocientos (*Bulé*), cuya función principal era la de preparar los proyectos de ley que habrían de discutirse en la Asamblea (*Ekklesia*), sustituyendo en esta función al Areópago. A los *thetes*, por su parte, sólo les estaba permitido formar

---

45 Hasta el punto de que los atenienses consideraron posteriormente la constitución soloniana como el primer paso hacia la instauración de la democracia (HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 90).

46 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 78. Como apuntan NACK y WÄGNER, "con el nombre de «timocracia» designaba el griego el régimen político en que los derechos y obligaciones políticos se establecían según la fortuna" (NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, cit., pág. 136).

47 No olvidemos que, como señala HELD, la polis clásica se caracterizaba, entre otras cosas, por "una ciudadanía sumamente restrictiva" que abarcaba tan sólo a una pequeña proporción de la población, pues había una gran cantidad de personas que no podían jugar papel alguno en la vida política. Así, en primer lugar, la cultura política ateniense era una cultura masculina adulta, ya que solamente los varones mayores de veinte años podían optar a la ciudadanía plena, en tanto que las mujeres eran consideradas "ciudadanas a efectos sólo genealógicos", esto es, su "ciudadanía era instrumental: eran las productoras de ciudadanos". Pero, además, había un gran número de varones residentes en Atenas que tampoco tenían derecho a participar en política, como era el caso de los inmigrantes o «metecos», cuyas familias se habían instalado en Atenas varias generaciones atrás, y, por supuesto, los esclavos, que carecían no sólo de derechos políticos sino también de cualquier tipo de ellos (HELD, David: *Modelos de democracia,* trad. de Teresa Albero, Alianza Editorial, Madrid, 2001, págs. 39 y 40).

48 La riqueza de cada individuo se medía en *medimnos*, una medida de producción agrícola correspondiente a unos 36 litros. Los miembros de la clase superior eran denominados *pentakosiomedimnoi* porque tenían una renta anual superior a los 500 *medimnos*.

49 Llamado así porque se reunía en la colina del mismo nombre.

parte de este último órgano; lo cual no era poco si tenemos en cuenta que a la Asamblea correspondía la elección de los magistrados –incluidos los arcontes (y, por ello, de forma indirecta, de los miembros del Areópago)– y de los integrantes del Consejo, así como la aprobación o rechazo de las leyes. Tenían, asimismo, los *thetes*, acceso al nuevo tribunal de la Heliaia que asumió –también en detrimento del Areópago– la potestad de conocer la mayor parte de los delitos comunes y que se convirtió en el órgano «al que los ciudadanos tenían derecho a apelar cuando las decisiones de los magistrados eran injustas»[50]. De este modo, se logró arrebatar a los eupátridas la exclusividad del poder, que ahora se veían obligados a compartir con nuevos ricos de origen plebeyo, y se consideró al *demos*, la mayoría de la población, como parte integrante de la ciudadanía, reconociéndosele, en consecuencia, un papel político –aunque ciertamente todavía muy reducido–.

Sin embargo, «Solón tampoco quería que la política ateniense cayera en manos de la plebe, completamente inexperta»[51]. Por ello, y para dar a cada cambio anual de consejeros y funcionarios del Estado ático una dirección segura y fuerte y una tradición política estable, conservó el consejo del Areópago, la autoridad legal más prestigiosa de Atenas pues, como hemos visto, estaba integrado por miembros vitalicios elegidos entre los antiguos arcontes «que hubiesen ejercido el cargo de un modo irreprensible»[52]. Este órgano, si bien había perdido parte de sus atribuciones, continuó teniendo un poder discrecional, no sujeto a responsabilidad alguna, y, sobre todo, conservó la facultad de imponer su veto contra las disposiciones de la *Bulé* y la *Ekklesia* que, a su modo de ver, no fueran acordes con la Constitución o las leyes existentes, o fuesen perjudiciales para la nación. Era además, el «representante de la más alta moralidad»[53], pues «vigilaba el culto y la conducta moral de los ciudadanos y en este concepto debía reprimir aquellas faltas que, sin estar consignadas en las leyes, eran reconocidas como tales por la conciencia de todos y como tales eran juzgadas por la opinión pública. En una palabra, la omnipotencia del Areópago no tenía superior»[54].

---

[50] HORNBLOWER, Simon: "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas de la antigua Grecia", en DUNN, John (dir.): *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993)*, trad. de Jordi Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995, pág. 18. Los tribunales de la Heliaia (que se reunían en la plaza ateniense del mismo nombre) estaban constituidos por cinco mil ciudadanos elegidos anualmente incluso entre las clases más humildes, más otros mil suplentes, y recibieron la competencia para conocer de la mayoría de los asuntos tanto de derecho privado como público, así como la potestad para decidir en última instancia sobre las reclamaciones contra las decisiones de la Bulé y de los magistrados que hubieran sido tomadas en abuso de sus atribuciones o ilegalmente, pudiendo llegar incluso a deponerlos.

[51] HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 90. Así lo asegura el mismo Solón en uno de sus versos recogidos por Aristóteles en su *Constitución de Atenas*: "De esta manera el pueblo podrá seguir mejor a una con sus jefes, ni demasiado libre, ni forzado violentamente. Pues la saciedad engendra arrogancia, cuando acompaña mucha felicidad a los hombres en quienes no hay una mente adecuada" (Aristóteles: *La Constitución de Atenas,* en ARISTÓTELES: *Obras*, cit., pág. 1580).

[52] HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 90.

[53] Ibídem.

[54] Ibídem.

En definitiva, se puede afirmar con García Gual[55] que Solón era un partidario del equilibrio y de colocar el poder en el medio, evitando los abusos y ansias excesivas de los extremos, y que con su legislación intentó contentar a unos y a otros. Opinión que se ve confirmada en estos versos del estadista ateniense:

> «Al pueblo, en efecto, le di tanto honor como le basta,
> sin quitarle honra u honor y sin enriquecerlo;
> los que tenían poder y sobresalían en riquezas,
> a ellos les cuidé para que no soportaran nada vergonzoso.
> Y me mantuve firme, levantando un escudo fuerte para unos y otros,
> y no permití que ni los unos ni los otros vencieran injustamente»[56].

Sin embargo, «las reformas solonianas no produjeron los efectos esperados, sino que, al contrario, provocaron el descontento generalizado de la ciudadanía: los eupátridas vieron lesionados sus intereses económicos y políticos; las clases bajas, aunque mejoraron su situación, se sentían insatisfechos y reclamaban el reparto de tierras prometido»[57]. En efecto, si bien se había asegurado la posición social y jurídica de los pequeños campesinos y su libertad personal, no sucedió lo mismo con su condición económica, de modo que, «las causas de inestabilidad económica siguieron presentes y Solón no logró evitar, como pretendía, que subiera al poder un tirano»[58].

Efectivamente, tras varios intentos fallidos, Pisístrato logró hacerse con el poder en el año 545 a.C., aprovechando las rivalidades existentes en el seno de la nobleza –a la que él mismo pertenecía– y el descontento de los ciudadanos más desfavorecidos, que en todo momento le apoyaron. A pesar de su imposición inicial por la fuerza, durante los casi veinte años que estuvo en el poder –hasta su fallecimiento en el 528– respetó siempre «en el fondo y la forma la Constitución soloniana»[59], gracias a que supo situar a sus familiares y amigos en el arcontado, y copar el resto de los cargos con adeptos a su causa.

---

55 Vid. GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Filosofía Política. Vol.1,* cit., pág. 77.

56 ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas,* cit., pág. 1580.

57 BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo...,* cit., pág. 267. El mismo ARISTÓTELES asegura que Solón se había buscado muchos enemigos, porque en tanto que "el pueblo había esperado que él lo repartiera todo", muchos nobles se le enfrentaron "a causa de la reducción de las deudas" (ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas,* cit., pág. 1580).

58 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 78.

59 HERTZBERG, G.F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 92.

Así lo atestigua Aristóteles, quien escribió que «Pisístrato gobernaba los asuntos de la ciudad comedidamente y más de manera constitucional que tiránica. Porque, entre otras cosas, era amante de los hombres, suave y comprensivo con los que habían faltado y prestaba dinero a los pobres para sus trabajos, de manera que pudieran sostenerse labrando la tierra. Obraba así por dos causas: para que no permanecieran ociosos en la ciudad, sino que vivieran dispersos en el campo, y para que, gozando con comedimiento y absortos en sus propias ocupaciones, no aspiraran a cuidarse de las cosas de interés común, ni tuvieran tiempo ocioso para hacerlo».[60]

Fue, en definitiva, un periodo de paz y prosperidad para Atenas, en el que los ciudadanos más pobres vieron mejorada su situación económica, al tiempo que se embellecía la ciudad y se convertía en el centro intelectual y artístico del mundo griego.

Pisístrato fue sucedido por sus hijos, Hiparco e Hipias, quienes no supieron conservar el poder de su padre. Así, en el año 514 fue muerto el primero a resultas de una rebelión popular, y cuatro años más tarde el segundo fue expulsado de la ciudad. A la definitiva desaparición del régimen tiránico le siguieron algunos años de disturbios en toda el Ática, que seguía dividida en dos bandos: el oligárquico, acaudillado por Iságoras, y el democrático, liderado por Clístenes. Tras una serie de conflictos entre ambos partidos, el líder popular logró hacerse con el poder en el año 509 y poner en marcha una trascendental reforma constitucional que supuso un paso decisivo en la democratización de Atenas.

La intención de Clístenes era quebrantar la preponderancia de las familias nobles y conseguir que los derechos que en teoría tenía el *demos* fuesen una realidad en la práctica; y todo ello sin transgredir la Constitución soloniana, sino por medio de una reforma en la distribución social de la población, con el fin de darle a ésta un sentido verdaderamente democrático.

En efecto, se puede hablar de la existencia de tres regiones naturales en el Ática: la capital y la llanura colindante, donde habitaban los grandes propietarios; las zonas costeras, ocupadas por todos aquéllos que tenían una relación con las actividades marítimas; y finalmente las colinas del interior, zona de reducido valor agrícola, donde vivían la mayor parte de los campesinos pobres. A su vez, en cada una de estas regiones naturales existían importantes vínculos de dependencia política y socioeconómica que supeditaban a una gran parte de su población a la política seguida por las grandes familias dominantes. Las reformas de Solón no habían conseguido disolver de forma completa estos fuertes lazos, por lo que fue aquí donde incidió fundamentalmente la actividad reformadora de Clístenes con la

[60] ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas*, cit., pág. 1583.

intención, por un lado, de despojar a los eupátridas de la enorme influencia que ejercían sobre la elección de los cargos y sobre las decisiones de los órganos de gobierno y, por otro, de impedir la formación de partidos locales, territoriales o tribales, reforzados por las relaciones de vecindad.

Para ello, dividió el Ática en tres circunscripciones, coincidentes con las regiones naturales antes señaladas y subdividió cada una de éstas, a su vez, en diez distritos llamados tercios (*trittyes*). Por último, mediante sorteo, agrupó cada uno de estos treinta *trittyes* en diez demarcaciones (*pile*) que comprendían un distrito del interior, otro de la costa y otro de la capital, de suerte que cada una «encerraba en sí todos los posibles contrastes geográficos y sociales y de este modo los neutralizaba o equilibraba»[61], a la vez que se deshacían los lazos de clientela.

A cada demarcación o *phyle* le correspondía elegir a un arconte (que, por este motivo pasaron a ser diez, en lugar de nueve) y a un general o estratego (nueva magistratura creada por Clístenes, que estaba al mando del ejército y que, con el tiempo, acabaría por convertirse en la más importante de Atenas). También se elegía, esta vez por sorteo –para eliminar los privilegios de cuna o de fortuna–, de entre todos los ciudadanos mayores de treinta años de la *phyle*, a cincuenta miembros del nuevo Consejo de los Quinientos (*Bulé*), que sustituyó al de los Cuatrocientos soloniano. Estos consejeros tenían un mandato de un año, renovable sólo una vez en la vida, al finalizar el cual eran sometidos a un juicio tanto de honorabilidad como de efectividad. Junto a las antiguas funciones de preparación y discusión de los asuntos que habían de someterse a la aprobación o desaprobación de la Asamblea, se reforzaron sus funciones de control –ya que a ellos mismos correspondía llevar a cabo el escrutinio de los miembros salientes–, así como ejecutivas, pues se les asignó la tarea de, junto con los arcontes, hacer cumplir los acuerdos de la *Ekklesia* y de actuar como delegados suyos, con capacidad para tomar decisiones en su nombre, en los casos en que, por motivos de urgencia, fuera imposible su reunión. De este modo, la *Bulé* se convirtió en el organismo más importante de la nueva Constitución.

En cuanto al Areópago, considerado el baluarte fundamental del poder político aristocrático, subsistió, pero sus funciones se vieron reducidas a las meramente judiciales en los casos de asesinato, en tanto que las antiguas atribuciones de vigilancia de la constitucionalidad y la moralidad fueron asignadas a los tribunales populares de la Heliaia. Por último, la Asamblea popular –que dejó de reunirse en el Ágora para hacerlo desde entonces en la colina Pnyx, frente a la Acrópolis, mucho más amplia–, junto a sus competencias anteriores, recibió la del ejercicio de una nueva institución, creada en este momento, y que se configuraría como una de las más distintivas de la Atenas clásica: el ostracismo. Se trataba de una «válvula de

[61] NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, cit., pág. 141.

seguridad contra el peligro de las luchas entre los poderosos caudillos de los partidos o contra un súbito restablecimiento de la tiranía; ya que para evitar estos males los gobiernos griegos no contaban ni con la policía necesaria ni con ejércitos permanentes»[62]. Así, cuando la Asamblea estimaba que un determinado ciudadano representaba una amenaza para la seguridad del Estado, éste era forzado a exiliarse durante diez años. Sin embargo, «el ostracismo no era considerado en modo alguno como un castigo, ni perjudicaba el honor, ni el derecho de ciudadanía, ni la fortuna del desterrado, quien podía regresar a su patria en cualquier tiempo que la comunidad así lo acordase»[63].

En definitiva, concluye Nack que con Clístenes la polis ateniense se había convertido en una verdadera democracia, pues «sin atender a las consideraciones de nacimiento, fortuna y clase social, gobernó el *demos*, es decir el conjunto del pueblo constituido en una comunidad política» [64].

Da comienzo así la era clásica ateniense, que se inaugura con las Guerras Médicas, la gran confrontación de las polis helénicas contra el Imperio Persa, que en su proceso de expansión hacia Occidente había ido engullendo de forma sucesiva todos los obstáculos intermedios que le separaban de las ciudades griegas de la costa jonia de Asia Menor. Como señala Gómez Espelosín[65], el rey persa era consciente de las rivalidades regionales que desgarraban el territorio griego y quiso sacar partido de ellas interviniendo como factor de discordia, bien realizando alianzas, bien mediante el empleo de la intimidación o la fuerza. Su política alcanzó los objetivos deseados y muchos Estados se pusieron de su lado o adoptaron una posición neutral que resultaba ofensiva para los helenos militantes en el bando antipersa, especialmente atenienses y espartanos. Sin embargo, finalmente, los griegos lograron vencer a los persas y esta victoria tuvo unas importantísimas consecuencias para el desarrollo interno de la historia griega y, sobre todo, la ateniense.

Una de estas implicaciones fue el engrandecimiento del prestigio de Atenas, toda vez que la victoria se había conseguido en gran parte gracias a la flota de esta ciudad. De este modo, su posición como potencia hegemónica del mundo griego empezó a tomar forma y con ello se suscitaron también las rivalidades y recelos entre los miembros de la Confederación Peloponesia, que tenían a Esparta como indiscutible líder. Se inicia así un antagonismo entre las dos potencias helenas,

---

62 HERTZBERG, G.F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 98.

63 Ibídem.

64 Vid. NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, cit., pág. 145. Y así lo corrobora HORNBLOWER, quien indica que Clístenes fue considerado por los griegos el creador de la democracia (HORNBLOWER, Simon: "Creación y desarrollo de las instituciones democráticas de la antigua Grecia", cit., pág. 20).

65 Vid. GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 155.

Atenas y Esparta, que desembocaría en el conflicto más penoso que hubieron de soportar las polis griegas y que, a la postre, supondría su propia desaparición.

La segunda y trascendental consecuencia de las Guerras Médicas fue la consolidación del sistema democrático en Atenas y en otras ciudades, como resultado de una visión del conflicto en el que un puñado de hombres libres logró vencer a un inmenso ejército compuesto de siervos. Así se refleja, por ejemplo, en la obra de Heródoto, quien afirmaba que «los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente –no por un caso aislado, sino como norma general– que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra, pues, que cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de su amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de sus objetivos»[66].

En efecto, escribe Rodríguez Adrados que «la victoria lograda demuestra que Atenas tiene como ciudad una organización mejor en cuanto que más eficiente; demuestra, de otra parte, que Atenas ha recibido ayuda divina, es decir, que su causa es justa. O sea, que la organización de la ciudad es justa; la victoria es la mayor garantía»[67]. Se sientan así las bases de una justificación religiosa de la democracia[68], expuesta sobre todo en las tragedias de Esquilo, que reflejan a «un pueblo entero dispuesto para rendir homenaje a sus dioses y para gozar de la grandeza de la patria, debida al favor de Atenea, pero también a la contribución y al esfuerzo de cada uno de los ciudadanos»[69].

El rasgo más característico de esta organización política y social que había logrado derrotar a la todopoderosa Persia sería, por tanto, la concordia entre las clases y estamentos sociales, lograda gracias a la conciliación entre la libertad y la autoridad o, en otras palabras, a «la disciplina libremente aceptada»[70]. Nos encontramos con lo que Rodríguez Adrados califica como una «democracia templada», en la que se evidencia «un ideal mixto, que concilia los rasgos de la *areté* aristocrática tradicional –valor, gloria, éxito, *sophrosyne*[71]– con un concepto de la justicia, protegida por los

66 HERÓDOTO: *Historia. Libros V-VI*, trad. de M.E. Martínez-Fresneda, Gredos, Madrid, 1981, págs. 140 y 141.

67 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 102.

68 Vid. ibídem, pág. 107 .

69 PALLÍ, Julio: "Introducción", en ESQUILO: *Teatro completo*, trad. de Julio Pallí, Bruguera, Barcelona, 1982, pág. 53.

70 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 107.

dioses, como libertad y noble disciplina por todos los ciudadanos»[72]. Se produce así una aceptación general de un «equilibrio o armonía que hace compaginable el principio de igualdad con el de la utilización de cada cual en sus capacidades naturales y aun tradicionales»[73]. Tanto los nobles como el pueblo reconocen, en consecuencia, unas ciertas limitaciones y colaboran, con un espíritu de concordia, al servicio de la ciudad, lo que se traduce en que el pueblo consentía en que la aristocracia ejerciera la dirección política de la comunidad, en tanto que ésta admitía la igualdad legal del pueblo, así como que éste controlara a los magistrados, ejerciera el poder judicial y tuviera la última palabra en los asuntos supremos del Estado, mediante su participación en la Asamblea, el Consejo, la Heliaia y las diversas magistraturas elegibles por sorteo[74].

Esta situación no variaría prácticamente hasta que «los caudillos de la democracia creyeron llegado el momento oportuno de intentar un ataque decisivo contra los elementos aristocrático-conservadores del Estado ático»[75], promoviendo una serie de cambios constitucionales que dieron paso a lo que se suele conocer como la «democracia radical»[76]. Las reformas fueron iniciadas por Efialtés y culminadas por Pericles, quien se erigió en máximo dirigente de Atenas en el año 461, al ser elegido como primer estratego[77], cargo en el que se mantuvo, a través de sucesivas elecciones, hasta el año 429[78], gracias al gran prestigio de que gozaba entre el pueblo ateniense.

Una de las principales medidas adoptadas por Pericles, encaminadas a reducir el poder real de la nobleza tradicional e incrementar el de los ciudadanos menos favorecidos, fue la drástica reducción de las competencias discrecionales, tanto políticas como judiciales, de que aún gozaba el Areópago, las cuales pasaron a la

---

71 "*Sophrosyne* [...] según la idea tradicional es lo propio del hombre, que lleva consigo una cierta autolimitación y medida de respeto a los demás y temor a una intervención de la divinidad" (RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 159).

72 Ibídem, pág. 109.

73 Ibídem.

74 Ésta es la opinión de CAREY para quien es preciso admitir que toda sociedad tiene una élite, y que "los atenienses eran lo suficientemente pragmáticos para aceptar esto; su objetivo no era remover la élite sino asegurar que la última palabra en política la tenía el *demos*, y que los políticos siempre estaban sujetos al escrutinio y control popular" (CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 98).

75 HERTZBERG, G.F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 163.

76 Vid. GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 169.

77 En esta época, ésta se convirtió en la magistratura más importante del «tica: presidía el colegio de los diez estrategos y ejercía un gran número de competencias, no sólo militares sino también administrativas; dirigía asimismo la política exterior y diplomática y, con frecuencia, le eran asignadas atribuciones y poderes extraordinarios.

78 *a Grecia antigua*, cit., pág. 169), gozó de tan grandes poderes y ejerció una influencia tan grande en la Asamblea, que TUCÍDIDES llegó a escribir que Atenas "era de nombre una democracia, pero en la práctica un gobierno por parte del primer ciudadano" (TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 175).

Bulé, a la Asamblea y a los tribunales populares, quedando en manos del otrora omnipotente órgano algunas funciones meramente simbólicas: «el cuidado del olivo sagrado de Atenea, la vigilancia de los dioses venerados en Eleusis y la jurisdicción en ciertos casos de homicidio»[79].

Otra importante innovación fue la institución del sorteo como forma de acceso a las diferentes magistraturas y demás cargos administrativos, con excepción de aquéllos que requerían competencias técnicas específicas, como los mandos militares o los puestos relacionados con las finanzas, que siguieron sujetos al procedimiento electoral. Además se extendió la posibilidad del acceso a la máxima magistratura, el arcontado, a los *zeugitai*, o ciudadanos de tercera clase, si bien estos cargos vieron limitados sus poderes, convirtiéndose en «simples mandatarios de la voluntad del pueblo»[80]. Asimismo, para que esta medida pudiera ser efectiva, se complementó con la asignación de un sueldo compensatorio por las jornadas de trabajo perdidas a quienes desempeñaran cualquier función pública, de modo que todo ciudadano, cualquiera que fuese su fortuna particular, tuviera la posibilidad real de participar en la gestión de los asuntos de la ciudad.

Los *thetes*, o ciudadanos pertenecientes a la última clase, por su parte, si bien siguieron estando excluidos de las magistraturas, vieron enormemente incrementada su influencia política debido al poder ascendente que recibió tanto el Consejo de los Quinientos, como los tribunales populares y, sobre todo, la Asamblea popular, que se consolidó como el órgano supremo del poder ateniense. Ciertamente, a ella competía el debate y la decisión en relación con todos los grandes asuntos, como la estructura legal para el mantenimiento del orden público, las finanzas y los impuestos, el ostracismo o las cuestiones internacionales (incluyendo la valoración de la actuación del ejército y la marina, el establecimiento de alianzas, la declaración de guerra o la firma de la paz). Pero, sobre todo, era la *Ekklesia* la que ostentaba el poder legislativo, pues, si bien es cierto que la *Bulé* se ocupaba de preparar el orden del día de las reuniones y los temas a debatir, sin embargo, todos los ciudadanos tenían derecho no sólo a aceptar o rechazar los proyectos de ley que se les presentaban, sino también a dar su opinión sobre los mismos y, sobre todo, a enmendarlos e incluso a proponer otros.

En definitiva, se instauró un régimen en el que –afirma Rodríguez Adrados– «a pesar de sus limitaciones [...] por primera vez en la historia un pueblo se hacía cargo de su propio destino mediante una experiencia que facilitaba el paso de todos los ciudadanos por alguno de los muchos cargos existentes. A lo largo de sus vidas, la mayoría de los atenienses podía tener la doble experiencia de ejercer el poder y

[79] ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, cit., pág. 210.

[80] HERTZBERG, G.F.: *Historia de Grecia*, cit., pág. 166.

obedecer a sus dictados»[81]. Así lo expresa también, entre otros, Muñoz Valle, en cuya opinión «la gran enseñanza de Atenas fue que demostró por primera vez en la historia humana que el hombre ordinario era capaz de gobernar. Ninguna constitución dio nunca más peso a las decisiones del hombre común que la ateniense. Ningún pueblo pudo vivir en tan alto grado la sensación de ser dueño de su propio destino. Porque intervenía directamente, en lugar de dejarlo en manos ajenas, a través de la representación política. Decidía personalmente en los problemas legislativos y judiciales y elegía a sus magistrados, obligándolos a rendir cuentas al final de su mandato»[82].

Otra de las medidas más importantes del gobierno de Pericles, fundamental para comprender el desarrollo futuro de la historia, no sólo de Atenas, sino de toda Grecia, fue el hecho de que en este tiempo se produjo «el paso de un Estado de producción a un Estado de asistencia y beneficencia»[83]. En efecto, junto al pago de dietas por el ejercicio de las diferentes funciones políticas, existían otra serie de prestaciones sociales que iban desde el reparto del trigo a los atenienses menos favorecidos hasta la subvención de los mismos para asistir a las representaciones teatrales –debido al marcado carácter educativo que se les atribuía[84]–, lo que dio lugar a importantes consecuencias.

Por un lado, «se corrompió poco a poco al menos a una parte de los ciudadanos y éstos, habiéndose acostumbrado a la pensión, abandonaron el trabajo productivo»[85]. En segundo lugar, se produjo una política restrictiva respecto al acceso a la ciudadanía, debido «a la preocupación egoísta de perder, por la participación de un número relativamente grande de gentes con los mismos derechos, alguna de las ventajas del naciente Estado social»[86]. Pero, sobre todo, se acentuó el control que Atenas ejercía sobre sus aliados pues, como denuncia Gómez Espelosín, «la democracia ateniense era imperialista, no por accidente, sino por esencia, su principal objetivo era asegurar una vida decente a los ciudadanos, incluso los más desfavorecidos, y para ello necesitaba disponer de grandes recursos que sólo le podía proporcionar un imperio»[87].

---

81 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 203.

82 MUÑOZ VALLE, Isidoro: "La crisis de las tradiciones en la Antigua Grecia y las diversas concepciones del Estado", en *Revista de Estudios Políticos*, 195-196, Mayo-Agosto de 1974, pág. 91.

83 BENGTSON, Hermann: *Historia de Grecia*, cit., pág. 146.

84 "Téngase en cuenta que el teatro era considerado como la expresión de una filosofía religiosa y moral; si la poesía era la fuerza educativa tradicional de las aristocracias, el teatro es esta misma fuerza dirigida a todo el pueblo" (RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 222).

85 BENGTSON, Hermann: *Historia de Grecia*, cit., pág. 146.

86 Ibídem, pág. 147.

87 GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J.: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 203.

Esta política imperialista se ejerció por medio de la Liga de Delos, una alianza de varias polis independientes que nació para hacer frente a la aún vigente amenaza persa. En virtud de la misma, cada uno de los aliados se comprometía a aportar a la empresa común bien soldados y barcos, bien dinero en efectivo. Sin embargo «desde los orígenes la Liga poseía una serie de instrumentos y características que contenían en sí mismos el germen del futuro imperialismo ateniense»[88], puesto que a los áticos correspondía la custodia y administración de estos tributos –que podían además revisar y elevar o rebajar a cada Estado individualmente– y disponían de la mitad de los votos, por lo que les era fácil contar siempre con el apoyo de alguna ciudad para tomar decisiones en contra de la opinión de la inmensa mayoría de los aliados; y a esto se unía el hecho de que ningún miembro podía abandonar la Liga sin el permiso de la mayoría, que estaba facultada, incluso, para emplear la fuerza contra aquéllos que intentaran separarse.

Como quiera que la mayor parte de los aliados prefirieron contribuir en dinero descuidando así su propia flota, en tanto que la ateniense crecía por el continuo aporte de tributos, el poder de la polis ática aumentaba sin cesar, lo que posibilitó que las acciones que llevara a cabo la Liga de Delos respondieran más a los intereses de Atenas que a los objetivos comunes de la coalición. Así, cuando finalmente Persia fue obligada a firmar la paz, la Liga perdió su razón de ser y, sin embargo, Atenas decidió conservarla puesto que necesitaba los tributos y los recursos que obtenía de sus aliados tanto para mantener sus prestaciones sociales internas como para hacer frente a Esparta, toda vez que «hacía tiempo que los lacedemonios y sus aliados, y no los persas, eran los principales enemigos de los atenienses»[89].

Pero volviendo al sistema político ático y, más concretamente, a la imagen que los propios atenienses tenían del mismo, podemos encontrar los objetivos e ideales que lo impregnan «extraordinariamente expuestos en la famosa oración fúnebre, atribuida a Pericles»[90], especialmente en los siguientes párrafos:

«Tenemos un régimen político que no envidia las leyes de los vecinos y somos más bien modelo para algunos que imitadores de los demás. Recibe el nombre de democracia, porque se gobierna por la mayoría y no por unos pocos; conforme a la ley, todos tienen iguales derechos en los litigios privados y, respecto a los honores, cuando alguien goza de una buena reputación en cualquier aspecto, se le honra ante la comunidad por sus méritos y no por su clase social; y tampoco la pobreza, con la oscuridad de consideración que conlleva, es un obstáculo para nadie, si

---

88 DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y José PASCUAL GONZÁLEZ: *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, cit., pág. 144.

89 Ibídem, pág. 145.

90 HELD, David: *Modelos de democracia*, cit., pág. 31.

tienen algún beneficio que hacerle a la ciudad. Practicamos la liberalidad tanto en los asuntos públicos como en los mutuos recelos procedentes del trato diario, y no nos irritamos con el vecino, si hace algo a su gusto, ni afligimos a nadie con castigos, que no causan daño físico, pero que resultan penosos a la vista. Y así como no nos molestamos en la convivencia privada, tampoco transgredimos las leyes en los asuntos públicos, sobre todo por temor, con respeto a los cargos de cada ocasión y a las leyes y, entre éstas, particularmente a las que están puestas en beneficio de las víctimas de la injusticia y a las que, aun no escritas, conllevan por sanción una vergüenza comúnmente admitida.

[...] Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación, y usamos nuestra riqueza como medio de acción más que como motivo de jactancia; y no es una vergüenza para nadie aceptar que es pobre, pues lo realmente vergonzoso es no tratar de salir de la pobreza con la acción. Una misma persona puede ocuparse de los asuntos privados y, al tiempo, de los públicos, y los que están preferentemente dedicados a los negocios no por ello entienden difícilmente de política, pues somos los únicos que tomamos al que no participa en estas actividades por inútil, no por inactivo; nosotros mismos juzgamos los asuntos o nos hacemos una idea clara de ellos, y no creemos que las palabras perjudiquen la acción, sino que el perjuicio resulta más bien de no enterarse previamente mediante la palabra antes de ponerse a hacer lo que es preciso»[91].

Es posible extraer de estas palabras los rasgos que los griegos de la época clásica consideraban esenciales en su democracia[92]: la libertad y la igualdad[93], conceptos que estaban unidos de forma inseparable.

La libertad tenía, en opinión de Held[94] dos vertientes: una política –la posibilidad de participación en los asuntos públicos– y otra privada –la capacidad para «vivir como se quiere»–. En su primera acepción, significaba que «todos los ciudadanos pueden, e incluso deben[95], participar en la creación y sustentación de una vida

---

91 TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., págs. 156 y 157.

92 Pues, como se verá, más adelante el término «democracia» adquirió un significado diferente y peyorativo, pasando a ser concebida como una forma de gobierno en la que prevalece el "poder absoluto e incontrolado del pueblo (*demos*) entendido como clase, en oposición a la oligarquía, poder clasista de los pocos (*oligoi*), o mejor, de los ricos" (FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1: Antigüedad y Edad Media*, trad. de F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982, pág. 27).

93 De esta opinión son, por ejemplo, CAREY (CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 30), HELD (HELD, David: *Modelos de democracia*, cit., pág. 32), FINLEY (FINLEY, M.I.: *La Grecia antigua*, cit., pág. 114), MOSSÉ (MOSSÉ, Claude: *Historia de una democracia: Atenas*, trad. de J.M. Azpitarte Almagro, Akal, Madrid, 1987, pág. 141) o, en fin, FASSñ (FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 27).

94 Vid. HELD, David: *Modelos de democracia*, cit., pág. 35.

95 Dado que, en efecto, como hemos podido leer en la Oración Fúnebre, "el apoliticismo era inconcebible en cuanto que significaba renunciar a la esencia misma del ateniense, su pertenencia al cuerpo político, a la ciudad" (MOSSÉ, Claude: *Historia de una democracia: Atenas*, cit., pág. 141).

común [...] sin ningún obstáculo, basado en el rango o la riqueza, para participar en los asuntos públicos».

Por su parte, el fundamento de esta libertad es la igualdad, pues «sin la igualdad numérica, la multitud no puede ser soberana»[96]. A su vez, de acuerdo con los demócratas griegos «la igualdad numérica, es decir el reparto equitativo de la práctica del gobierno, es posible debido a que: a) la participación se remunera de tal forma que los individuos no se ven perjudicados como resultado de su participación política; b) todos los votos tienen el mismo peso; y c) en principio todos tienen las mismas posibilidades de acceder a un cargo público»[97]. Es preciso, asimismo, que el poder esté repartido para que no se concentre en una o en unas pocas manos, lo que podría desembocar en tiranía. Por ello se establecen una serie de precauciones como la anualidad, la colegialidad y la no reelegibilidad de los cargos públicos, así como la limitación del poder de los mismos y, en última instancia, el ostracismo, como instrumento para alejar de Atenas a quien se considere peligroso para la igualdad[98].

Ahora bien, «el gobierno democrático no es tan sólo un gobierno que está en manos de la mayoría de los ciudadanos en vez de estarlo en las de una minoría, sino muy especialmente que en su seno existe y florece la vida privada. Así pues, el derecho a la intimidad y la noción de privacidad [...] tienen sus lejanas raíces en la Grecia clásica»[99]. Esto no quiere decir que en Atenas se reconocieran derechos naturales, pues no se admitía la existencia de una pretensión *universal* de libertad o igualdad, o del goce de derechos, ya sean políticos o en líneas más generales, humanos. La libertad era un atributo de los miembros de una ciudad particular, no de los miembros de la especie humana[100]. Sin embargo, los ciudadanos atenienses gozaban de una libertad privada (*eleutheria*) «que incluía la no interferencia por parte de la polis en la actividad individual que ni amenazara a la polis ni dañara a los demás»[101]. Concretamente, se garantizaba, no sólo «la libertad de conducirse en su vida privada según su propio criterio»[102], sino también la protección de la persona frente al ejercicio arbitrario por parte de los poderes públicos –con medidas como la prohibición

96 HELD, David: *Modelos de democracia*, cit., pág. 32.

97 Ibídem..

98 Vid. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., págs. 232 y 233.

99 GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 14.

100 Vid. DAHL, Robert A.: *La democracia y sus críticos*, trad. de L. Wolfson, Paidós, Barcelona, 2000, pág. 33. En efecto, "la opinión griega era casi unánime: no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (parcial o total) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen libres, mucho menos iguales" (FINLEY, M.I.: *La Grecia antigua,* cit., pág.108).

101 CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 98.

102 MUÑOZ VALLE, Isidoro: "La crisis de las tradiciones en la Antigua Grecia y las diversas concepciones del Estado", cit., pág. 79.

de la tortura o el no poder ser castigado sin juicio previo–, así como la libertad de expresión, estando permitidos, por ejemplo, las criticas explícitas al sistema democrático.

El único límite a la libertad individual era el respeto a la ley. En efecto, «el ateniense no se imaginaba a sí mismo como totalmente exento de restricciones, sino que trazaba una distinción tajante entre la restricción que es una mera sujeción a la voluntad arbitraria de otro hombre, y la que se reconoce en la ley [...] que si se formula adecuadamente en el marco de la vida en común, impone legítimamente obediencia»[103]. Y, precisamente, la virtud de los ciudadanos consistió en la libre sumisión de todos, sin distinción de rango ni de nacimiento, a la voluntad de la ley[104].

Ésta, por su parte, podía imponer prohibiciones en áreas como la herencia o la actividad sexual y demandaba determinadas prestaciones al individuo (como el servicio militar); pero la mayoría de las restricciones que imponía a la libertad individual se relacionaban con la protección de la polis, de la familia o actividades que dañaban a otros[105]. En este sentido, las principales limitaciones que sufría el ciudadano, y que afectaban incluso a su libertad de expresión, eran las relacionadas con la religión. De hecho, hubo muchos ejemplos de persecución por impiedad –de los que el caso de Sócrates fue el más célebre–, si bien, en opinión de Carey[106], estas restricciones estaban también motivadas por la necesidad de la protección de la ciudad, pues reflejaban el interés por evitar posibles causas de ira divina contra la comunidad en su conjunto; y, además, las persecuciones no se relacionaban con las creencias expresadas privadamente, sino con la práctica pública y la enseñanza de las mismas.

En efecto, señala Gómez Espelosín que la religión formaba parte indisoluble de la vida cotidiana de la polis, donde «desempeñó un papel fundamental a la hora de integrar a sus ciudadanos y dotarles del sentido de la cohesión social necesario»[107]. Asimismo –continúa este autor– la religión constituyó también uno de los rasgos de identidad colectiva que diferenciaban a los griegos, junto con su lengua, de los demás pueblos, toda vez que era, en la práctica, el único vínculo que podía unir, aunque fuera de forma esporádica, a un mundo fragmentado en pequeños particularismos políticos. En todas partes se reconocía a los mismos dioses, a pesar de la diversidad existente, y una serie de santuarios panhelénicos, a los que acudían estacionalmente gentes desde todos los rincones de la Hélade, adquirieron pronto

[103] HELD, David: *Modelos de democracia*, cit., pág. 34.

[104] Vid. JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 115.

[105] Vid. CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 33.

[106] Vid. ibídem.

[107] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 86.

un prestigio y una importancia enormes en el conjunto de la vida griega. Además, junto a estas funciones integradoras, Farrington[108] añade otra de carácter político: como para los griegos las leyes no bastaban para evitar que se realizaran acciones malvadas, decidieron fomentar el espíritu religioso de la población a fin de reforzar el cumplimiento de las normas por temor al castigo divino, a la vez que para evitar que llevaran a cabo acciones indeseables, aun cuando éstas no estuvieran sancionadas por la ley.

En cuanto a la justificación teórica de la democracia, conviene señalar que ésta «funcionaba sin una declaración expresa de sus principios fundamentales»[109]. En efecto, como hemos visto, es posible encontrar algunos textos que ensalzan sus logros, o que expresan algunos conceptos o máximas, en las obras de dramaturgos como Esquilo o de historiadores como Heródoto y Tucídides, pero no existe una verdadera teoría sistemática de esta forma de gobierno –con la excepción, quizás, de Protágoras[110]–. Así lo expresa, por ejemplo, Held, quien considera «sorprendente el hecho de que no exista un teórico de la democracia, en la antigua Grecia, a cuyos escritos podamos recurrir para los detalles y justificaciones de la polis democrática clásica»[111].

La principal razón de tal laguna radica en el hecho de que los filósofos presocráticos apenas dedicaron sus reflexiones a la política, siendo su principal objeto de estudio la naturaleza, por lo que hay que esperar a la aparición de los sofistas para encontrar a los «primeros teóricos auténticos de la polis»[112]. En efecto, Copleston señala que «la sofística se diferenció de la anterior filosofía griega por el objeto del que se ocupaba, a saber, el hombre, su civilización y sus costumbres: trataba el microcosmos más bien que el macrocosmos»[113].

Sin embargo, en opinión de Finley[114], todo intento de valorar el pensamiento político de los sofistas debe hacerse con gran precaución, puesto que de la mayor parte de ellos apenas nos han llegado unos fragmentos, en ocasiones una sola frase o incluso una palabra. Por ello, para reconstruir el pensamiento de estos autores es preciso

---

[108] Vid. FARRINGTON, Benjamín: *Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad. de Domingo Plácido Suárez, Ciencia Nueva, Madrid, 1965, pág. 79.

[109] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Filosofía Política. Vol.1,* cit., pág. 89.

[110] Quien fue el único en escribir un texto teórico sobre la democracia, o al menos, el único cuya obra nos ha llegado (vid. VIDAL NAQUET, Pierre: *Politics ancient and modern*, Polity Press, Cambridge, 1995, pág. 70).

[111] HELD, David, *Modelos de democracia*, cit., pág. 31.

[112] FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Crítica, 1983, pág. 49.

[113] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I: Grecia y Roma*, trad. de J.M. García de la Mora, Ariel, Barcelona, 1999, pág. 69.

[114] Vid. FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, cit., pág. 49.

dirigirse a fuentes indirectas, a los testimonios que sobre ellos se recogieron en las obras de otros escritores y, especialmente, de Platón, lo cual no deja de ser problemático dado que –continúa Finley– se trata de un testimonio poco fiable, pues no hay que olvidar que, «otras consideraciones aparte, Platón era enemigo declarado de ellos». Y un segundo problema con el que nos encontramos a la hora de analizar el ideario sofistico es que éste no puede ser considerado un sistema filosófico, sino que «los hombres que conocemos con el apelativo de los sofistas griegos diferían grandemente unos de otros tanto por su talento y capacidades, como por sus opiniones: representaban una corriente, un movimiento más que una escuela»[115].

A pesar de esto, es posible extraer dos ideas fundamentales de los textos conservados de estos autores: el origen contractualista de la sociedad –lo que implica la necesidad del consentimiento de todos los ciudadanos– y la creencia en que todos los individuos están igualmente capacitados para lograr, por medio de la educación, la formación suficiente para tomar parte en los asuntos públicos. De modo que si antes vimos una justificación religiosa de la democracia, que era protegida por Zeus y por eso triunfó frente al despotismo persa, nos encontramos ahora ante una justificación «laica, propia de Pericles y los sofistas, que ve en esa justicia esencialmente igualdad, fundada en la común naturaleza del hombre»[116].

Respecto al primer punto, Fassò[117] señala que en los fragmentos y testimonios conservados se encuentra anunciada, de manera más o menos explícita, la doctrina del contractualismo. Estos autores afirmaban, en efecto, que los hombres llegaron a un pacto para abandonar «el estado de desorden y, según algunos de ellos, de lucha continua en el cual vivían antes (en el estado de naturaleza), para darse un ordenamiento social, jurídico y político que, restringiendo la ilimitada libertad de que goza el hombre se coordine con la de los otros y se asegure y tutele la libertad misma, frente a los atropellos de los más fuertes». De modo que, puesto que el Estado y el Derecho no tienen otro fundamento que el voluntario acuerdo de los ciudadanos, es imperativo reclamar siempre su consentimiento, esto es, «el contractualismo contiene [...] el principio de la soberanía popular».

La segunda proposición, por su parte, estaba íntimamente relacionada con la aparición de la democracia radical, «que puso sobre el tapete la naturaleza de la ciudadanía, las cualidades y capacidades necesarias y el conducto por el que adquirirlas»[118]. Así, opina Jaeger[119] que, frente a la «postura tradicional, ciertamente aristocrática, de que la virtud es algo natural, fruto de la herencia, al igual que los

[115] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I*, cit., pág. 96.

[116] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 441.

[117] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 38.

[118] FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, cit., pág. 52.

[119] Vid. JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 263.

rasgos físicos, que, a lo más, puede desarrollarse mediante la imitación de la conducta de los antepasados», los demócratas, con los sofistas al frente, defendían que la facultad para la buena participación en el gobierno «ni debía ni podía depender de la sangre noble», sino que era accesible a cualquier ciudadano por medio de la educación, dado que, por naturaleza, todos tenían iguales capacidades y derechos.

Ambas ideas podemos encontrarlas en los testimonios que nos han llegado a través de Platón del sofista más relevante: Protágoras. El filósofo de Abdera –el primero en opinión de Gómez Espelosín[120] que formuló la teoría del contrato social en forma historicista– remonta el origen de la sociedad a un pacto en virtud del cual los hombres, dada su inferioridad frente a las fieras, decidieron unirse en comunidades para procurar su común protección. Por este motivo afirma Barrio Gutiérrez[121] que frente a las tesis aristotélicas de que el hombre es social por naturaleza, para el sofista lo es sólo por conveniencia y utilidad. Ahora bien, «si la sociedad surgió con una intención puramente utilitaria, lo cierto es que la vida social perfecciona al hombre en virtud»[122]. En efecto, las primeras comunidades humanas vivían en una situación de guerra de todos contra todos debido a que los hombres carecían de la virtud política necesaria para la convivencia, por lo que fue preciso inculcarles, por medio de la educación, esta cualidad, la cual, a diferencia de otras artes, debía ser alcanzada por todos los individuos si se quería que la sociedad se conservara[123].

---

[120] Vid. GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 110.

[121] Vid. BARRIO GUTIÉRREZ, J.: "Introducción", en Protágoras y Gorgias: *Fragmentos y testimonios*, trad. de J. Barrio Gutiérrez, Orbis, Barcelona, 1984, pág. 30.

[122] Ibídem.

[123] PROTÁGORAS ilustra el origen tanto de la sociedad como de las virtud cívica con el «mito de Prometeo», que voy a tratar de resumir a continuación. Cuando los dioses crearon a los seres vivos, encargaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran las diferentes capacidades entre todos ellos de la forma que les pareciera más conveniente. Llegaron éstos al acuerdo de que el segundo se ocuparía del reparto, en tanto que Prometeo lo inspeccionaría. Así Epimeteo repartió a algunos seres la fuerza, a otros la velocidad, a otros los armó... distribuyendo de este modo dones entre todos ellos de forma equilibrada, con la finalidad de que todas las especies dispusieran de los medios necesarios para su supervivencia. Sin embargo, como no era del todo sabio, cuando le tocó el turno de otorgar las capacidades a los seres humanos, se dio cuenta de que ya las había repartido todas, por lo que éstos quedaron descalzos, desnudos y sin ningún tipo de arma. Al conocer esto Prometeo, y tratando de encontrar algún tipo de protección para el hombre, robó a los dioses Hefesto y Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego y se los entregó al hombre, gracias a lo cual pudieron éstos articular rápidamente la voz e inventar sus casas, vestidos y armas. Una vez equipados, al principio los humanos habitaban dispersos y aislados, por lo que, a pesar de sus nuevas habilidades, seguían siendo fácil presa de las fieras. Decidieron entonces unirse para protegerse mutuamente, pero, como no poseían la ciencia política, no eran capaces de convivir y se atacaban y destruían unos a otros, por lo que rápidamente volvían a dispersarse. En vista de esto, Zeus, ante el temor de que la especie humana desapareciera, decidió otorgarle el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y fuera posible la convivencia. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía con el resto de los conocimientos, como la medicina, que estaban distribuidos unos entre unos y otros entre otros, pues es suficiente con que uno los domine para que aprovechen a muchos individuos, decidió otorgar estas virtudes a todos los hombres, pues estimaba que no podría haber ciudades si sólo algunos participaban de ellos, amenazando, además, con que quien no fuera capaz de participar del honor y de la justicia sería eliminado. Por este motivo es por lo que PROTÁGORAS afirmaba que, a diferencia de lo que sucedía con la arquitectura u otros conocimientos profesionales, respecto a los cuales sólo a algunos debe competir las decisiones, cuando de lo que se discute es de asuntos políticos, cualquiera es capaz, e incluso está obligado, a participar en ellos, pues de lo contrario, no sería posible la convivencia (vid. PLATÓN: *Diálogos. Protágoras*, trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981, págs. 525-527).

Este proceso de aprendizaje de la virtud se inicia, en opinión de Protágoras[124], desde la infancia, pues tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan para que el niño sea lo mejor posible; «le enseñan, en concreto, la manera de decir y obrar, y le muestran que esto es justo y aquello injusto, que eso es hermoso y esotro feo, que una cosa es piadosa y otra impía, y haz estas cosas, no hagas ésas. Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes». La educación continúa cuando se le envía a un maestro, a quien se «recomienda mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o la cítara», y que les enseña los ejemplos de los buenos hombres de antaño para que los imite. Y una vez que, llegada la edad adulta, los jóvenes son separados de sus maestros, «la ciudad, a su vez, les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas, para que no obre cada uno a su antojo», siendo forzados a gobernar y ser gobernados conforme a ellas[125].

En definitiva, para Protágoras, gracias a una adecuada educación, todos los hombres están capacitados para participar en la política «y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión [...] y esto es razonable, pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades»[126].

I.1.2. Platón y los críticos de la democracia

En el año 431 se inicia la serie de conflictos que se conoce como Guerra del Peloponeso y que, separados por algunos intervalos de paz, se prolongaría hasta el año 404. Su origen hay que buscarlo en el crecimiento del poder ateniense y el temor que éste inspiraba en los peloponesios y en otras muchas polis griegas que reaccionaron frente a «las tendencias expansionistas y unificadoras de Atenas»[127], a la que veían «como la encarnación de la tiranía»[128] y a la que acabarían derrotando lideradas por Esparta.

---

[124] PLATÓN: *Diálogos. Protágoras*, cit., pág. 531.

[125] Una prueba de que la virtud política se da por naturaleza y se puede perfeccionar por medio de la enseñanza y de su ejercicio es el hecho de que a los malhechores se les castigue no por "venganza irracional", sino "con vistas al futuro, para que no obre mal de nuevo ni éste mismo ni otro al ver que éste sufre su castigo" (PLATÓN: *Diálogos. Protágoras*, cit., pág. 528).

[126] Ibídem, pág. 527.

[127] STRUVE, V.V.: *Historia de la Antigua Grecia*, trad. de M. Caplán, Akal, Madrid, 1981, pág. 511.

[128] JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 357.

Afirma Roldán al respecto que «nunca una guerra se desarrolló hasta entonces en un escenario tan extenso ni nunca se involucraron en un conflicto tantas comunidades griegas»[129]. En efecto, la Guerra del Peloponeso afectó, de una forma u otra, a todos los estados helenos, vencedores y vencidos, y tuvo importantes consecuencias tanto en el terreno económico como en el social, el político o el cultural. Así lo atestigua Tucídides, quien escribió que «la duración de esta guerra de ahora se prolongó considerablemente y acaecieron en Grecia en su transcurso desgracias cual no hubo otras en igual espacio de tiempo. Pues nunca fueron capturadas y despobladas tantas ciudades, unas por bárbaros, otras por los mismos griegos que lucharon entre sí (hay algunas que al ser tomadas incluso cambiaron de habitantes) ni tantos hombres exiliados y muertos, ya durante la propia guerra, ya por las luchas internas»[130].

Por lo que respecta a Atenas, los primeros efectos se dejaron notar en las clases medias, entre los comerciantes y los artesanos, que se vieron empobrecidos como consecuencia de la grave crisis que afectó al comercio exterior y, consecuentemente, a la industria. Asimismo, a causa de las incursiones espartanas en el territorio ático, los campos fueron completamente devastados, provocando la ruina de los pequeños agricultores que buscaron refugio en la capital. Sin embargo, aquí las cosas no iban mucho mejor, sino que la multitud urbana, que había vivido en parte gracias a la beneficencia estatal que, a su vez, se abastecía de los tributos que obtenía de su imperio, empezaron a notar la escasez como resultado de la derrota de Atenas y la consiguiente pérdida de éste. El resultado de todo ello fue la aparición de un creciente número de ciudadanos pobres, sin apenas recursos, que se veían obligados a competir con los esclavos a la hora de conseguir trabajo y que, acostumbrados como estaban a disfrutar de un decoroso nivel de vida, no estaban ya dispuestos a soportar con resignación su miseria sobrevenida. Se llegó de este modo a una situación radicalización e intransigencia[131] de las clases populares, que –sostiene Rodríguez Adrados– «lejos de contentarse con ejercer el control del Estado para evitar los abusos de autoridad, hicieron del voto un arma para sus propios intereses, tanto los legítimos como aquéllos que estaban en contradicción con los de la ciudad o el resto de la población: de la tiranía de la minoría se pasó a la tiranía de la mayoría»[132].

Los ciudadanos más ricos, por su parte, se aprovecharon de estas penosas circunstancias para apoderarse fácilmente de las tierras de los campesinos arruinados – surgiendo así, por primera vez en la historia ática, los grandes latifundios– lo que

[129] ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, cit., pág. 223.

[130] TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., pág. 50.

[131] Vid. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 354.

[132] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 443.

dio lugar a la aparición de un número de nuevos ricos que habían amasado su fortuna de manera rápida y turbia. Éstos, por su parte, se lamentaban de que el peso de la guerra recaía casi exclusivamente sobre ellos, puesto que estaban obligados a sostener los gastos militares con sus contribuciones, y, sobre todo, se quejaban de «la justicia de clase dictada por los tribunales populares, que trataba de llenar las arcas estatales de donde salían los salarios de los jueces mediante injustas confiscaciones»[133].

Todo esto dio lugar a la reaparición de las luchas fratricidas entre facciones que, en muchos casos, se reducían a dos grandes bloques antitéticos: los ricos y los pobres[134], así como a la «desintegración de los valores tradicionales y de las antiguas normas de comportamiento»[135], lo que, a su vez, provocó que el espíritu cívico y la sumisión del ciudadano a los intereses comunes de la ciudad, que desde Pisístrato se había ido imponiendo con fuerza en Atenas, se vieran sustituidos por el individualismo y la búsqueda del beneficio y la salvación personal[136]. El sistema democrático mismo estaba en peligro, pues los ricos desconfiaban de los pobres, que intentaban arrebatarles lo que consideraban como sus legítimas propiedades, por lo que empezaron a conspirar por la instauración de un régimen oligárquico, en tanto que la clase llana «llegó a ver en cada noble un conspirador y soñaba con tiranos»[137] que, como ya sucediera con Pisístrato, mejoraran su situación.

Este estado de desintegración de la sociedad se vio acentuada por la muerte de Pericles, que dejó a Atenas sin un dirigente de prestigio capaz de aglutinar en torno

---

[133] Ibídem, pág. 357.

[134] Vid. ibídem, pág. 358 y GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 264. GARCÍA GUAL, en esta línea, escribe que el enfrentamiento social en la Atenas de este tiempo es el de los «ricos» frente a los «pobres» dentro de los ciudadanos. Los pobres son los hombres libres que trabajan para sustentarse mediante un esfuerzo cotidiano: braceros y labradores sin tierras, artesanos y pequeños tenderos, asalariados que podían servir en la marina y la infantería ligera. Los ricos vivían del trabajo de otros, de sus tierras y negocios, a veces entroncando en una familia eupátrida por su origen o matrimonio (vid. GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Filosofía Política. Vol.1,* cit., pág. 99).

[135] ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, cit., pág. 231.

[136] Y esta situación se ve acentuada por la tremenda epidemia de peste que asola Atenas en estos años, lo cual, en opinión de TUCÍDIDES, "introdujo en Atenas una mayor falta de respeto por las leyes en otros aspectos. Pues cualquiera se atrevía con suma facilidad a entregarse a placeres que con anterioridad ocultaba, viendo el brusco cambio de fortuna de los ricos, que morían repentinamente, y de los que hasta entonces nada tenían y que de pronto entraban en posesión de los bienes de aquéllos. De suerte que buscaban el pronto disfrute de las cosas y lo agradable, al considerar igualmente efímeros la vida y el dinero. Y nadie estaba dispuesto a sacrificarse por lo que se consideraba un noble ideal, pensando si era incierto si iba él mismo a perecer antes de alcanzarlo. Se instituyó como cosa honorable y útil lo que era placer inmediato y los medios que resultaran provechosos para ello. Ni el temor de los dioses ni ninguna ley humana podía contenerlos, pues respecto de lo primero tenían en lo mismo el ser piadosos o no, al ver que todos por igual perecían; por otra parte, nadie esperaba vivir hasta que llegara la hora de la justicia y tener que pagar el castigo de sus delitos, sino que sobre sus cabezas pendía una sentencia mucho más grave y ya dictaminada contra ellos, por lo que era natural disfrutar algo de la vida antes de que sobre ellos se abatiera" (TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., pág. 166).

[137] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 358.

suyo a todos los ciudadanos, por lo que su desaparición radicalizó aun más la lucha entre las clases sociales áticas, situación que desembocó en la toma del poder por parte de los sectores oligárquicos en el año 412. Éstos restringieron el disfrute de los derechos políticos a apenas cinco mil ciudadanos e instauraron un Consejo de los Cuatrocientos, integrado exclusivamente por miembros de la nobleza, que se convirtió en la máxima autoridad de la ciudad.

La experiencia terminó en el año 410, cuando se restableció el anterior Consejo de los Quinientos que recuperó sus antiguas funciones. Sin embargo, al acabar la guerra, de nuevo los oligarcas lograron hacerse con el poder con la ayuda de Esparta[138], reduciendo una vez más la ciudadanía –ahora a tan sólo tres mil atenienses– y forzando a la asamblea a nombrar un consejo de treinta ciudadanos con poderes omnímodos y mandato ilimitado, al que encomendaron la compilación y reposición de las leyes tradicionales. De los miembros de este Consejo escribe Aristóteles que al comienzo «fueron comedidos con los ciudadanos y simularon atenerse a la constitución tradicional, [...] pero una vez que tuvieron más sujeta a la ciudad, no respetaron a ningún ciudadano, antes dieron muerte a todos los que sobresalían por sus riquezas, por su linaje o por sus méritos, tanto para quitarse el miedo como para apoderarse de las riquezas; y en el transcurso de un tiempo breve dieron muerte a no menos de mil quinientos»[139].

Pero los demócratas supervivientes a las persecuciones lograron organizarse en el exilio y con el beneplácito de la mayor parte del pueblo, que tras estos efímeros regímenes oligárquicos se convencieron de que «la democracia era la única constitución viable»[140], así como con la ayuda de la vecina Tebas, pudieron derrocar al gobierno de los Treinta Tiranos tras una guerra civil y reinstaurar una vez más la democracia en el año 403.

Sin embargo, «Atenas no tiene preparado un instrumento ideológico que haga cristalizar toda la elucubración ético-política precedente en un nuevo régimen de gobierno. Todo lo que se les ocurre a los políticos atenienses es dirigir la mirada hacia atrás y, con los lemas del gobierno tradicional (*patrios politeia*) y del olvido de

[138] En este sentido, NACK y WÄGNER afirman que "un gran número de ciudades griegas habían visto en Atenas la enemiga de su libertad, sintiendo como un yugo opresor su dependencia de la Liga Ática. Por eso anhelaban la caída de Atenas y la acogieron jubilosamente como el punto crucial de la evolución política de la patria griega. Pero todo fue un breve sueño; pues Esparta intervino brutalmente en los destinos de Grecia, mucho más brutalmente que la potencia ateniense. La nueva zona de hegemonía espartana del Egeo sufrió una absoluta transformación. Lisandro suprimió en todas partes las instituciones democráticas, sustituyéndolas por gobiernos aristocráticos y, no contento aún con esto, situó guarniciones espartanas en todas las ciudades y puso al frente de ellas a un administrador para organizar la vida de acuerdo con los dictados de Esparta, que además mantuvo los tributos que hasta ese momento había exigido Atenas" (NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, cit., pág. 337).

[139] ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas*, cit., pág. 1595.

[140] DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y José PASCUAL GONZÁLEZ: *Esparta y Atenas en el siglo V a.C*, cit., pág. 345.

las luchas civiles, volver a instaurar una democracia que intenta, como la de Pericles, promover la concordia, pero que es tan conservadora en el fondo como la oligarquía precedente: si la primera había prohibido a Sócrates enseñar, la segunda lo condena a muerte y lo ejecuta»[141].

Ciertamente, aunque se conservaron muchas de las características básicas de la democracia periclea –e incluso se llegó a «dar un paso más radical que cualquiera que se hubiera dado en el siglo V, al introducir el pago por asistir a las asambleas»[142]–, la intención de los nuevos gobernantes fue la de instaurar un régimen más prudente y dotado de contrapesos al poder popular. Así, si bien la *Ekklesia* continuó teniendo la última palabra respecto a la legislación y al resto de las cuestiones políticas más importantes, ahora sus decisiones debían superar el filtro del restaurado Areópago, al que los atenienses, apelando a la «retórica de la restauración ancestral»[143], devolvieron sus antiguos poderes, hasta convertirlo en el órgano encargado de velar por la estricta observancia de las leyes tanto por parte de los magistrados como de los ciudadanos de a pie.

Gracias, fundamentalmente, a esta medida, se restableció «un precario equilibrio, favorecido por una cierta mejora de las circunstancias económicas»[144], que posibilitó que Atenas fuera capaz de desempeñar un papel de primer orden en el siglo IV –si bien nunca más llegaría a alcanzar las cotas de poder y riqueza de la centuria anterior–. Sin embargo, no se logró solucionar definitivamente los graves problemas pendientes, entre los que destacaba el de «la difusión de los conflictos sociales entre pobres y ricos, o con mayor exactitud, entre propietarios y no propietarios»[145].

Esta situación provocó que un gran número de pensadores griegos del siglo V mostraran su desencanto con el sistema democrático que había desembocado en este estado de permanente conflicto social. Además, el sistema también había puesto en evidencia durante la Guerra del Peloponeso que no se debía dejar en manos «de una multitud apasionada decisiones determinantes que exigían la mediación de un cierto saber técnico y una capacidad de reflexión que, por lógica, no está al alcance de la mayoría»[146]. Por todo ello, en esta época la palabra «democracia» perdió su acepción positiva tradicional para empezar a significar el «poder absoluto e incontrolado del pueblo (*demos*), entendido como clase, en oposición a la oligarquía, poder clasista de los pocos (*oligoi*), o mejor, de los ricos»[147].

---

[141] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 349.

[142] CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 27.

[143] Ibídem.

[144] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, cit., pág. 379.

[145] AUSTIN, Michel y Pierre VIDAL-NAQUET: *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, trad. de Teófilo de Lozoya, Paidós, Barcelona, 1986, pág. 135.

[146] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 255.

[147] FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 27.

La reflexión de los intelectuales se dirigió, por tanto, a la búsqueda de un sistema ideal de gobierno que fuera capaz de restaurar la concordia y de corregir las evidentes deficiencias que tanto en el ámbito interno como externo se habían detectado en la polis.

Entre los principales críticos de la democracia radical podemos encontrar a Isócrates, Tucídides, Platón y Aristóteles. El primero de ellos «representa a esa facción de los conservadores que, decididos a admitir el principio de la democracia, buscan en la Historia el punto de equilibrio en el que alcanzó su perfección antes de empezar a degenerar»[148]. Y este equilibrio lo encuentra en la llamada «constitución de los antepasados», que fuera instaurada por Solón y Clístenes –y que, como hemos visto, se trataba de un concepto que había cobrado gran auge en la época–, «que gracias a una juiciosa interacción de equilibrios y controles bajo el control del Areópago debería haber sido capaz de evitar los excesos de la democracia radical»[149].

Así, en su obra *Areopagítico*, publicada a mediados del siglo IV, afirma que «si nosotros seguimos gobernando la ciudad como hasta ahora, no habrá forma de que no hagamos deliberaciones, peleemos y vivamos y de que casi totalmente suframos y actuemos de la misma manera que en el momento presente y en el inmediato pasado»[150]. De modo que «lo único que podría evitar los males futuros y cesar los presentes sería que aceptáramos recobrar aquella democracia que Solón, el mayor demócrata, nos legisló y Clístenes restableció tras expulsar a los tiranos y traer de nuevo al pueblo»[151], con lo que se lograría volver a un periodo de prosperidad y paz social similar al de aquellos tiempos, pues «es forzoso que de idénticas prácticas políticas deriven siempre resultados semejantes e iguales»[152].

El motivo de esta última afirmación es que para Isócrates –nos explica Jaeger[153]– la Constitución es el alma del Estado y cumple la misma función que el espíritu y la razón respecto del hombre. Es ella la que plasma el carácter tanto de los individuos como de los dirigentes políticos y a ella se acomoda su conducta, de modo que cambiando las instituciones se cambia también al hombre.

Esta reforma debe comenzar con el restablecimiento de las funciones tradicionales del Areópago, que estaría integrado por «los nobles de nacimiento que hubieran demostrado mucha virtud y prudencia en su vida»[154], y que estaría llamado a

[148] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 37.

[149] VIDAL-NAQUET, Pierre: *Politics ancient and modern*, cit., pág. 71.

[150] ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, trad. de J.M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1979, pág. 73.

[151] ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, cit., pág. 56.

[152] Ibídem, pág. 73.

[153] Vid. JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., págs. 900 y 901.

[154] ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, cit., pág. 61.

convertirse en el «órgano supervisor de las leyes convenientes al Estado y del ejercicio de los magistrados»[155]. Es preciso, asimismo, imitar a los antiguos en el hecho de que «de las dos igualdades que se conocen, una la que asigna lo mismo a todos y otra la que da a cada uno lo conveniente, no ignoraron cuál es la más útil, sino que consideraron injusta la que estima igual a los buenos y a los malos. Por el contrario prefirieron la igualdad que premia y castiga a cada uno según su mérito, y con ella gobernaron la ciudad, sin designar los cargos públicos sacándolos a sorteo entre todos, sino eligiendo para cada empresa a los mejores y a los más capaces. Porque esperaban que los demás se hicieran iguales a quienes eran más diestros en los asuntos públicos»[156]. Este sistema, además de más eficiente es también más democrático pues «en un sorteo decide el azar y muchas veces los cargos van a parar a quienes desea la oligarquía, pero en una elección de los más adecuados, el pueblo será dueño de escoger a los más firmes partidarios de la constitución establecida»[157].

Otra virtud de aquel sistema que debe recuperarse es la preocupación que mostraba por hacer a los hombres mejores, lo que se lograba gracias, por un lado, al «miedo que aquéllos (el Areópago) producían en los malvados»[158] y al ejemplo que daban con su virtud y prudencia»[159] y, por otro, a la educación, que no se limitaba a los jóvenes sino que también se extendía a los adultos. En efecto, gracias a la educación se consiguen buenas costumbres, que son más importantes incluso que las buenas leyes, pues son aquéllas y no éstas las que promocionan la virtud. Es más, para Isócrates la existencia de un gran número de leyes y su exactitud es señal de que una ciudad está mal gobernada, de modo que «es preciso que los buenos gobernantes no llenen los pórticos con escritos, sino que establezcan la justicia en los espíritus, porque las ciudades se gobiernan bien, no con decretos, sino con costumbres, y quienes han sido mal criados se atreverán a transgredir las leyes por bien redactadas que estén, en cambio, los que han sido bien educados también querrán ser fieles a las leyes establecidas con sencillez»[160].

En definitiva Isócrates trata de restaurar un régimen al que considera el mejor posible[161] y del que no se cansa de repetir que es democrático, puesto que en él el

---

[155] BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*, cit., pág. 337.

[156] ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, cit., pág. 58.

[157] Ibídem.

[158] ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, cit., pág. 62.

[159] Ibídem.

[160] Ibídem.

[161] En efecto, afirma que "además, si quisiéramos hacer un repaso, descubriríamos que a las más brillantes y grandes de las demás ciudades les han aprovechado más las democracias que las oligarquías" porque "incluso las democracias mal establecidas son causa de menores desgracias, y las bien organizadas sobresalen por ser más justas, más igualitarias y más agradables para quienes participan en ellas" (ibídem, pág. 71).

pueblo «como un tirano, debía establecer los cargos públicos, castigar a los infractores y resolver las disputas»[162], pero en el que, a su vez, la dirección de los asuntos públicos estaría en manos de quienes «fueran capaces de mandar y hubieran adquirido unos medios de vida suficientes»[163]. Estaríamos, por tanto, ante un sistema político intermedio entre democracia y oligarquía, «que recoge muchos de los principios fundamentales de la teoría de la constitución mixta desarrollada más tarde por Aristóteles»[164].

También Tucídides se muestra partidario de esta forma de gobierno y así afirma que cuando, tras el efímero régimen de los cuatrocientos, se restauró la democracia «fue la primera vez, al menos por cuanto se refiere a mi época, que los atenienses se gobernaron bastante bien. Se logró, en efecto, una moderada combinación de oligarquía y democracia, y ello contribuyó a que la ciudad se recobrara de la mala situación en que estaba»[165].

Es consciente Tucídides, por tanto, de la necesidad de que todos los ciudadanos tengan un papel en el gobierno de la ciudad y se les respete su libertad, y, más en el caso de los atenienses «que no sólo no habían conocido la sumisión, sino que durante más de la mitad de ese periodo se habían habituado a mandar sobre otros»[166]. Pero, al mismo tiempo, también opinaba que «las masas debían ser contenidas»[167], toda vez que «la decisión de la mayoría, lo mismo que la de un solo hombre, está sometida a las mismas contingencias emotivas»[168], por lo que es preciso que se le haga ver la razón para que conforme a ella se busque el bien de la comunidad por encima de su beneficio particular o de clase. Pues, ciertamente, «es más útil a los ciudadanos particulares el que la ciudad en su conjunto prospere, que el que los ciudadanos prosperen como individuos pero que ella como comunidad decline. Pues un hombre a quien lo suyo le va bien, si su patria se arruina, no en menor grado deja de perecer con ella; en cambio, si él es desafortunado en una ciudad próspera, podrá salvarse mucho mejor»[169].

Este control y contención de las masas puede ser de tipo humano o constitucional[170]. En el primer caso la clave está en encontrar a un líder que con su prestigio y

---

[162] Ibídem, pág. 58.

[163] Ibídem.

[164] GUZMÁN HERMIDA, J.M.: "Introducción", en ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, cit., pág. 28.

[165] TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., pág. 681.

[166] Ibídem, pág. 658.

[167] CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 96.

[168] SAYAS, Juan J.: "Ideas políticas de Tucídides", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 185, septiembre-octubre de 1972, pág. 61.

[169] TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., pág. 169.

[170] Vid. SAYAS, Juan J.: "Ideas políticas de Tucídides", cit., pág. 57.

ejemplo personal logre equilibrar la libertad con la autoridad, lo que sucedió durante la época de Pericles, quien, puesto que gozaba «de mucho poder por su prestigio e inteligencia» y resultaba «manifiestamente insobornable», pudo controlar al pueblo y guiarle «más que dejarse conducir por él»[171].

Sin embargo, cuando Pericles murió, sus sucesores carecían del carisma necesario para asegurar una dirección clara y equilibrada de la cosa pública, así como para «sujetar a las masas a fin de que hagan un uso moderado de la Constitución»[172]; más bien al contrario, «en su lucha por hacerse con el poder, se inclinaban a conceder a las masas todo lo que éstas deseaban»[173]. Además, era improbable que volviera a aparecer un personaje de la talla de Pericles, pues Tucídides –que «expresa repetidamente la idea de que el destino de los hombres y de los pueblos se repite porque la naturaleza del hombre es siempre la misma»[174] –se mostraba convencido de que la historia enseña que la aparición de un individuo tan genial «ocurre tan raramente en la democracia como en cualquier otra forma de gobierno, y de que ni aun la democracia tiene seguridad alguna contra el peligro de carecer de caudillos»[175].

Por eso sostenía que era preciso buscar otro tipo de contrapesos al poder desmedido del pueblo, y entre éstos, quizás el más efectivo fuera la inclusión de un elemento aristocrático en el gobierno que compensara al democrático, dando lugar a una constitución mixta –concepto que llegó a ser «prominente en la Antigüedad tardía, pero que estaba siendo desarrollado en los tiempos de Tucídides»[176]– que evite los excesos y las deficiencias de ambas formas puras de gobierno. Así, todos serían iguales ante la ley, pero en «la vida política gobernaría la aristocracia de la destreza»[177], esto es, aquéllos que tuvieran «una cierta medida de activo interés y una verdadera comprensión de la vida del Estado»[178].

Junto a estas propuestas de reforma moderada, existían otros pensadores –señala Jaeger[179]– que quisieron introducir una modificación radical de esta situación buscando valores absolutos en los que fundar tanto la vida privada como la pública. El más representativo de ellos fue Platón quien, como apunta Grube, «se convirtió en maestro únicamente porque no le fue posible –o, al menos, así lo pensó–

---

[171] TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, cit., pág. 175.

[172] SAYAS, Juan J.: "Ideas políticas de Tucídides", cit., pág. 59.

[173] CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, cit., pág. 69.

[174] JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 350.

[175] Ibídem, pág. 367.

[176] CONNOR, W. Robert: *Thucydides*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pág. 228.

[177] JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., pág. 367.

[178] Ibídem, pág. 368.

[179] Vid. ibídem, pág. 379.

desempeñar un papel útil en política en la Atenas de su tiempo»[180]. Y, en efecto, el filósofo mismo nos da cuenta en una de sus cartas[181] de los motivos que le llevaron a apartarse de la vida pública, por la que inicialmente se sintió atraído. En ella confiesa que «siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé en dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos». Y muy pronto le llegaría la primera oportunidad de cumplir su vocación, pues «siendo de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución» que dio lugar a la instauración del régimen oligárquico de los llamados «Treinta Tiranos». Entre éstos algunos eran familiares y conocidos de Platón, que le invitaron a tomar parte del gobierno ateniense, a lo que éste accedió pues, «dada mi juventud [...], pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un mejor orden». Sin embargo, como ya hemos visto, los Treinta, lejos de corregir la situación, se convirtieron en unos auténticos tiranos, lo que provocó que el filósofo ateniense, «lleno de indignación», se inhibiera «de las torpezas de aquel periodo».

Tras la caída de la tiranía y la reinstauración de la democracia, Platón confiesa que «de nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad». Sin embargo, muy pronto tuvo lugar un suceso que volvió a desengañarle, y esta vez definitivamente: el proceso y muerte de Sócrates, «bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba», la de impiedad. La conclusión a la que llegó al observar «cosas como ésta y a los hombres que ejercían los poderes públicos» es que las leyes y costumbres de su tiempo «se habían alejado de las de nuestros antepasados» y que «tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo». Esta experiencia personal nos puede servir, a juicio de Grube[182], para comprender su actitud ante los políticos y sus críticas contra ellos, que son «especialmente duras hasta la *República*, inclusive». En efecto, Platón, desencantado de la política, llegó a afirmar que «todos los estados actuales [...] están, sin excepción, mal gobernados» [183].

Por esto, a diferencia de la tipología de los regímenes políticos que más tarde propondría Aristóteles, que supone una «continua sucesión de formas de gobierno buenas y malas»[184], su maestro, en la *República,* expone una clasificación

---

[180] GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973, pág. 392.

[181] Concretamente en su "Carta Séptima", la más extensa e importante de las que se han conservado (vid. "Carta Séptima", en PLATÓN: *Cartas*, trad. de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, págs. 60 a 63).

[182] Vid. GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón*, cit., pág. 396.

[183] "Carta Séptima", en PLATÓN: *Cartas*, cit., pág. 63.

[184] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, F.C.E, México, 1996, pág. 22. Tipología que, como se tendrá ocasión de comprobar, sería repetida en innumerables ocasiones por autores como Polibio, Cicerón, Maquiavelo o Montesquieu, entre otros muchos.

«compuesta únicamente por formas malas, aunque no todas igualmente malas»[185]. Estos regímenes se suceden unos a otros, pasándose de uno malo a otro peor[186], en un «devenir político que no es solamente pura sucesión de hechos accidentales, sino que está regido por un determinismo estricto»[187].

Así, siguiendo a Botella[188], Platón inicia el ciclo constitucional de todo Estado con la aristocracia[189], forma pura de gobierno por la que se inclina, en la que los gobernantes orientan sus acciones desde la idea del Bien y en la que no existe la injusticia. Pero este sistema no puede mantenerse indefinidamente, dado que llega un momento en que los llamados a ser dirigentes descuidan su educación y se convierten en indignos de tal cargo, pues se muestran más atentos a su propio interés que al de la ciudad. En ese momento se desvanece el Estado ideal y se instaura la timocracia, forma de gobierno en la que los guerreros detentan el poder, oprimen a los inferiores y convierten los honores en la máxima recompensa. Platón es consciente de que este régimen es injusto, pero al menos tiene en el valor y el honor su referencia, lo que lo hace superior a otros. Sin embargo, los militares se enriquecen y el régimen degenera en oligarquía o gobierno de los ricos, quienes ejercen el poder sobre una muchedumbre empobrecida, convirtiéndose ahora la riqueza en el máximo valor. La injusticia generada lleva a los pobres a sublevarse y a acabar con los oligarcas, naciendo entonces la democracia. A juicio de Platón, este régimen es injusto porque el pueblo no está preparado para ejercer correctamente el poder, pues carece de la educación adecuada para ello. Se llega por este motivo a un estado de extrema libertad donde se permite todo tipo de desmanes así como el desprecio a las leyes, degenerando de este modo en la anarquía. Pero todo exceso busca el extremo contrario, por lo que a la democracia le sucede la tiranía, ya que el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud. Esta forma de gobierno es la peor y da lugar al más desdichado de los estados, puesto que «el tirano, como nada se levanta en su camino para detenerle, se convierte en esclavo de la locura, dirigiéndose su reino hacia la catástrofe»[190].

---

[185] Ibídem, pág. 21.

[186] Por esto BOBBIO afirma que "es patente que Platón, como todos los grandes conservadores, que siempre tienen una visión benévola hacia el pasado y una mirada llena de miedo hacia el futuro, tiene una concepción pesimista de la historia. La historia no como progreso indefinido, sino al contrario, como regreso definido; no como progreso de lo bueno hacia lo mejor, sino como regreso de lo malo hacia lo peor" (ibídem, pág. 22).

[187] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas,* cit., pág. 41.

[188] Vid. BOTELLA, Juan, Carlos CAÑEQUE y Eduardo GONZALO (eds.): *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Tecnos, Madrid, 1994, pág. 32.

[189] Hay que tener en cuenta que cuando Platón se refiere a la aristocracia lo hace en su "sentido filosófico, no político, de gobierno de los *áristoi*, de los mejores, de los perfectos" (FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 54). Además, lo que propone "es un proyecto de aristocracia política, pero no una vuelta atrás, en el sentido de que la clase gobernante que Platón postula no es, sin más, la antigua aristocracia de la estirpe, sino una aristocracia intelectual" (GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", en Vallespín, Fernando (ed.): *Historia de la Filosofía Política. Vol.1,* cit., pág. 129).

[190] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas,* cit., pág. 41.

Pues bien, «frente a la continua degradación de la historia, la salida no puede estar más que fuera de ella, en un proceso de sublimación que significa, con respecto a lo que acontece en la historia, un cambio radical»[191]. Es preciso, en efecto, implantar un régimen político «radicalmente opuesto a la democracia ateniense de su tiempo, contraria al liberalismo y a la libertad igualitaria de los sofistas y de los ideólogos de la ciudad de Pericles; se trata de una reforma de la polis basada en un rechazo de la opinión como forma de saber y en un intento de construir una *politeia* sobre un saber científico, por encima de los avatares concretos de la historia y las limitaciones circunstanciales de una determinada sociedad»[192].

Para lograr tal fin, es imperativo que «los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder de los estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra»[193], pues sólo de esta manera cesará en sus males el género humano y el Estado podrá cumplir su verdadera misión, hacer feliz al hombre para que «pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia».[194]

De modo que no todo el mundo tendría acceso al gobierno de esta República ideal, puesto que «cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra»[195]. Por tanto, como afirma Rodríguez Adrados[196], a diferencia del igualitarismo democrático de la Atenas de su tiempo, para Platón toda la organización social estaría basada en el principio de especialización, que se concretaría en una ciudad integrada por una «composición armónica y ordenada de tres clases de hombres: los gobernantes-filósofos, los guerreros y los que se dedican a los trabajos productivos»[197]. Éstos últimos se ocuparían de satisfacer, además de sus propias necesidades materiales, las de las otras dos clases. Los guardianes, por su parte –apunta Reale[198]– tendrán que cuidarse no sólo de los peligros que provengan del

---

[191] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 21.

[192] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Filosofía Política. Vol.1,* cit., pág. 109.

[193] "Carta Séptima", en PLATÓN: *Cartas*, cit., pág. 63. El "auténtico filósofo" es para Platón aquél que "ama el espectáculo de la verdad" por lo que "está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por harto" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986, pág. 285), para de esta forma poder llegar a conocer "lo que es realmente verdadero y bueno" (COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 232).

[194] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 232.

[195] PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 123.

[196] Vid. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense,* cit., pág. 415.

[197] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 21.

[198] Vid. REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico, Vol. 1: Antigüedad y Edad Media*, trad. de J.A. Iglesias, Herder, Barcelona, 1988, pág. 150.

exterior, sino también de aquéllos que procedan del interior, esto es, deberán evitar que entre los trabajadores se produzca excesiva riqueza o demasiada pobreza[199], y habrán de vigilar, asimismo, que los cargos otorgados a los ciudadanos sean los que correspondan a la naturaleza de éstos y que se imparta a todos la educación más conveniente. Por último, a los gobernantes, seleccionados entre los más ancianos, más sabios y más dignos de los guardianes, les está reservada la dirección del Estado[200].

Para evitar la corrupción de las dos clases superiores y para hacer que éstas cumplan con sus obligaciones, a saber, que los gobernantes tengan su mirada puesta en «los verdaderos intereses del Estado, sin cuidarse de sus propias ventajas o desventajas personales»[201], y que los guardianes «no lleguen a abusar de su situación privilegiada, utilizando su fuerza en provecho propio»[202], es fundamental que todos ellos «cuenten con la educación correcta»[203], que será de tipo político-filosófico y que tendrá como finalidad el «llegar a conocer y contemplar el Bien, el máximo conocimiento, para, en una fase posterior, poder implantarlo en la realidad histórica»[204].

Esta educación, además, será idéntica para hombres y mujeres –»lo que era una sorprendente innovación para la época»[205]– pues, como señala Copleston, para

---

[199] Puesto que una "produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 204).

[200] Pues el arte de dirigir el Estado, lo mismo que el de gobernar una embarcación, requiere de unos conocimientos que no todo el mundo posee. En efecto, Platón compara a los gobernantes con los capitanes de una nave y la democracia con un barco en el que todos los marineros creen que tienen derecho a pilotar "aunque jamás haya aprendido el arte del timonel [...] declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, incluso están dispuestos a descuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre alrededor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden [...] al noble patrón lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave [...] No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 302).

[201] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 233.

[202] GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón,* cit., pág. 407. El mismo Platón escribe que "la cosa más vergonzosa y terrible de todas para un pastor sería alimentar a perros guardianes de rebaño de tal modo que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros [...], pues entonces debemos vigilar por todos los medios que los guardas no se comporten así frente a los ciudadanos y que, por el hecho de ser más fuertes que ellos, no vayan a parecerse a amos salvajes en vez de a asistentes benefactores" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 198).

[203] PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 199.

[204] REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 152. Por ello, este autor aclara que está destinada sólo a los gobernantes y los guardianes, y no a los miembros de la clase trabajadora, que no necesitan recibir este tipo de educación ya que, por un lado, están llamados a obedecer y no a mandar y, por otro, el ejercicio de las artes y oficios a ellos encomendados no requiere de instrucción sino que se aprende fácilmente a través de la práctica.

[205] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 121.

Platón unos y otras «sólo se diferencian en las distintas funciones que desempeñan en punto a la propagación de la especie. Es cierto que la mujer es más débil que el hombre, pero por lo demás, en ambos sexos se encuentran análogos dones naturales y, por lo que concierne a su naturaleza, la mujer puede ser admitida a todas las carreras que le están abiertas al hombre, inclusive la de gobernar»[206].

Sin embargo, «Platón sabe que la educación es insuficiente si no se establece al tiempo una organización social y económica que aparte las tentaciones del individualismo»[207]. Por ello, dispone que los gobernantes y los guardianes «vivan en una organización de tipo comunista, sin ninguna propiedad privada» [208] ni familia propia. Vivirán en común, sin poder dedicarse a ninguna actividad lucrativa –pues el resto de la comunidad les proporcionará el sustento y la remuneración suficiente para costearse sus armas y sus necesidades vitales– y compartirán las mujeres y maridos, ocupándose el Estado de la educación de los hijos. De esta forma, «se eliminarán las razones que alimentan el egoísmo y las barreras de «lo mío» y «lo tuyo»: todos tendrán que decir «lo nuestro». El bien privado debería convertirse en bien común»[209].

En definitiva, frente a la democracia ateniense de su tiempo, donde se hacía compatible la actuación pública con la dedicación de cada uno a sus asuntos privados, Platón propone un nuevo régimen basado en el «principio de especialización»[210], en el que cada parte de la ciudad cumpla su cometido, logrando de este modo una República justa. Pues, en efecto, «así como el individuo es justo cuando todos los elementos de su alma[211] funcionan en la debida armonía y con la subordinación

---

[206] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 234.

[207] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco:*La democracia ateniense,* cit., pág. 414.

[208] GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón,* cit., pág. 407. Organización que no se extenderá "a la clase de artesanos, que conserva la propiedad privada y la familia" (COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 235).

[209] REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 152. El mismo Platón nos explica el motivo de tal comunidad de bienes al asegurar que "si, en cambio, poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos [...] temerán más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 200). Por su parte, GRUBE explica que "Platón se ha percatado de que la familia constituye el punto alrededor del cual giran la propiedad privada y todos los males que ésta trae consigo. De ahí que la ataque de una forma peculiarmente provocativa. En la práctica los intereses familiares se encuentran a menudo en discordancia con los de toda la comunidad; el hombre trabaja para amasar dinero con el fin de procurar una seguridad a su esposa e hijos, y al hacerlo llega a considerar al resto de los ciudadanos como sus competidores, si no como sus enemigos. No es que desee destruir el amor paternal o filial; al contrario, quiere ampliarlo a todo el Estado, hacer de su clase de guardianes una gran familia con intereses y aspiraciones comunes, entregándose cada uno de ellos a los demás y al bien común" (GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón,* cit., pág. 409).

[210] RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: *La democracia ateniense*, cit., pág. 421.

[211] En efecto, Platón compara el Estado con el alma humana, en la que también "hay tres elementos que deben coordinarse en su funcionamiento: son la inteligencia, el carácter y los deseos. Según uno u otro predomine en el individuo obtendrá éste su lugar apropiado en la distribución social. Tanto el alma como la sociedad civil están amenazadas por la discordia civil si no se establece el buen orden. La razón debe dirigir, el valor debe defender y los apetitos mostrarse obedientes y bien enfocados a una producción básica" (GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 120).

propia de lo inferior a lo superior, así también el Estado es justo y conforme a derecho cuando todas las clases y todos los individuos que la componen cumplen debidamente sus cometidos. Por otra parte, la injusticia política consiste en el espíritu de la injerencia y la perturbación, que mueve a una clase a entrometerse en las tareas de otra»[212].

Este modelo de Estado ha sido frecuentemente criticado por utópico e irrealizable en la práctica[213]; sin embargo, el mismo Platón era consciente de que no se trataba más que de un ejemplo «que está en el cielo [...] para quien quiera verlo y apegarse a él» sin esperar que «un ideal vaya a realizarse, de hecho, a la perfección»[214]. También Salvador Giner opina que «hoy ya no es posible creer que Platón considerara factibles todos y cada uno de los principios rectores de la obra por él escrita. Elaborar una utopía no siempre equivale a tener una mentalidad utópica. Hay que considerar que Platón trazó un Estado ideal a sabiendas de que lo era, para establecer un paradigma, un contraste irreprochable de aquello a lo que los hombres llegarían de no ser por su naturaleza tan imperfecta»[215]. De todas formas, estaba convencido el maestro de Aristóteles de que muchos de los principios expuestos en esta obra eran perfectamente realizables gracias a la educación y, por ello, los mantuvo en sus dos obras políticas posteriores: el *Político* y, fundamentalmente, *Las leyes*. Sin embargo, en éstas se acercó más a la realidad y si bien «no se retractó del proyecto de la *República*, porque representa un ideal, intentó dar forma a algunas ideas que sirviesen para la construcción de un «Estado segundo», es decir, un Estado que venga después del ideal, un Estado que tenga en cuenta especialmente a los hombres tal y como son en la realidad y no sólo como deberían ser»[216].

---

[212] COPLESTON, Frederick,`*Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 234. El propio Platón afirma "que la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía. En cambio la realización de la propia labor por parte de cada clase, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado es la justicia, que convierte en justo al Estado" (PLATÓN: *Diálogos. Vol. 5: República,* cit., pág. 225).

[213] Si bien no son sólo de este tipo las críticas que suelen hacer a la obra de Platón, sino que también es acusado con frecuencia de totalitario. Buen ejemplo de ello son estas palabras de VIDAL-NAQUET: "Los que estén determinados a buscar en la Antigüedad griega un modelo de las sociedades totalitarias del mundo moderno, no la encontrarán en la democracia ateniense, ni siquiera en la oligárquica Esparta. Es más probable que lo encuentren en el modelo que el más decidido enemigo de la democracia ideó para remediar los males de la sociedad griega: Platón. Todo se puede encontrar aquí, desde la historia reescrita para servir a su ideología hasta el establecimiento de campos de concentración conocidos como "lugares de reflexión", donde aquéllos que piensen de manera equivocada o tengan un comportamiento inadecuado tendrían todo el tiempo del mundo para meditar sobre la mejor de todas las constituciones (VIDAL-NAQUET, Pierre: *Politics ancient and modern*, cit., pág. 79).

[214] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 236.

[215] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 27.

[216] REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 152. Se trata, en efecto, de "un segundo intento hacia una comunidad regida por la justicia y la solidaridad de todos sus miembros, estable y piadosa" (GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 138).

Podemos observar que en sus obras de vejez, «Platón mantiene la orientación política reaccionaria (por calificarlo *grosso modo*)»[217], que se refleja, por ejemplo, en el hecho de que en Magnesia –la imaginaria colonia cretense cuya constitución y legislación crea en *Las leyes*[218]– «el Estado conserva el poder y la función de regular todos los ámbitos de la vida de los ciudadanos. [...] Se abandonan, ciertamente, los aspectos más llamativamente utópicos, como la comunidad de mujeres y bienes pero Platón no renuncia en su última obra a regular, ni siquiera minuciosamente, la propiedad, los matrimonios, la familia, la crianza de los niños, la educación y hasta el juego, la astronomía, el amor, la religión, la música, el teatro: en definitiva, toda la vida del hombre»[219].

Sin embargo, existen muchas y notables diferencias entre la *República* y *Las leyes*, que pueden ser consideradas como concesiones a la realidad. La primera y más importante es la renuncia a la regla ideal de los reyes-filósofos, pues, tras sus fracasos en Sicilia[220], al fundador de la Academia no le queda más remedio que admitir «que no hay ser humano al que pueda confiarse con absoluta seguridad el poder absoluto»[221], al darse cuenta de que «lo irracional acaba por imponerse en el alma de cualquier soberano, que, como todopoderoso, obra movido por la ambición, el egoísmo y los impulsos del placer y el dolor»[222]. Por ello, no nos queda más remedio que «contentarnos con un sustitutivo, es decir, con la dictadura de la Ley»[223].

---

[217] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 133.

[218] Colonia que debería estar convenientemente aislada y alejada del mar, pues Platón estaba muy influido por la historia de la propia Atenas, con su elevación al rango de imperio comercial y marítimo y su caída por la guerra del Peloponeso. De ahí que en el libro IV de *Las leyes* estipule que la ciudad esté situada a unos ochenta estadios del mar –y aun esa distancia (unos 15 Km.) le parece poca–, con el fin de fomentar una sociedad eminentemente agrícola y no comerciante, una comunidad productora y no importadora. Su prejuicio contra el comercio sale a relucir cuando escribe que el mar es bastante grato como diaria compañía, "pero tiene un no sé qué de amargo y salobre, pues llena las calles de mercaderes y tenderos, y engendra en los ánimos de los hombres hábitos de desconfianza y de mentira, haciendo que el estado sea poco de fiar e inamistoso a la vez para sus propios ciudadanos y también para el resto de los hombres" (PLATÓN: *Las leyes*, trad. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pág. 129).

[219] FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 56.

[220] En efecto, Platón intentó poner en práctica sus ideas en el reino de Siracusa, a cuyo tirano, Dionisio el Viejo trató de convertir en el filósofo-rey. Sin embargo, éste estimó en tan poco sus teorías que se desembarazó de él vendiéndolo como esclavo. Una vez rescatado, regresó a Atenas y fundó la Academia (en un gimnasio situado en el parque dedicado al héroe Academo, de donde procede el nombre), donde difundió y enseñó sus ideas. Tras la muerte del rey de Siracusa y la llegada al poder de su hijo, Dionisio el Joven, Platón regresó a Sicilia con la intención de probar suerte de nuevo, pero éste se reveló del mismo talante de su padre y, sin hacer caso de sus enseñanzas, retuvo a Platón como prisionero hasta que finalmente le permitió regresar a Atenas.

[221] FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, cit., pág. 58.

[222] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 135.

[223] COPLESTON, Frederick,`*Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 239. Ley que, sin embargo, en la *República,* no consideraba necesaria –más bien la tenía por un lastre para la buena labor de los sabios gobernantes– puesto que, por un lado, "un verdadero y sabio político sabría regir los destinos de la comunidad sin tener que recurrir a las leyes de continuo" (GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua",

En efecto, ahora las leyes se consideran «imitaciones de la verdad»[224] o, como afirma Fassò[225], la encarnación de la razón, pues son instituidas «como resultado de una larga experiencia y gracias a ciertos consejeros [...] que, en la medida de lo posible poseen el saber [...] y que han aconsejado con fineza y persuadido a la muchedumbre de imponerlas»[226]. Por ello, las leyes, que deben hacerse en favor de toda la comunidad[227], van a ser las encargadas de asegurar la «firme dirección y estabilidad del Estado»[228], y se van a convertir en soberanas absolutas, motivo por el cual los que hasta este momento se llamaban gobernantes deberán en adelante llamarse «servidores de las leyes, no por introducir nombres nuevos, sino porque creo que ello más que ninguna cosa determina la salvación o perdición de la ciudad; pues en aquélla donde la ley tenga condición de súbdita sin fuerza, veo ya la destrucción venir sobre ella; y en aquella otra, en cambio, donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de esa ley, veo realizada su salvación y todos los bienes que otorgan los dioses a las ciudades»[229].

Otro cambio importante en la filosofía política de Platón respecto a la *República*, y relacionado con el anterior, se refiere a la nueva tipología de las formas de gobierno que propone en el *Político* y que reitera en *Las leyes*. En efecto, se olvida ahora del Estado ideal, deja de considerar que todos los reales son malos. Adopta, así, la clasificación que ya propusiera Heródoto[230], que divide las constituciones en tres

cit., pág. 130) y, por otro, no era preciso ningún tipo de medida de control que protegiera a los ciudadanos de la arbitrariedad de los gobernantes porque "siendo éstos buenos por definición, no pueden cometerla" (FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 53). Sin embargo, "ahora que no hay un rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos" (PLATÓN: *El político*, trad. de A. González Lassó, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, pág. 96).

[224] PLATÓN: *El político*, cit., pág. 93.

[225] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 58.

[226] PLATÓN: *El político*, cit., pág. 93.

[227] Pues, "donde las leyes se hacen en gracia sólo de unos cuantos, decimos que no hay ciudadanos, sino sediciosos, y que su pretendida justicia no es sino un nombre vano" (PLATÓN: *Las leyes*, cit., pág. 145).

[228] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 133.

[229] PLATÓN: *Las leyes*, cit., pág. 145.

[230] En efecto, HERÓDOTO, en sus *Historias*, apunta por primera vez la tipología de las formas de gobierno que tan buena fortuna habría de tener. Describe una discusión entre tres personajes persas, Otanes, Megabyzo y Darío, respecto a la forma de gobierno que debería adoptarse en Persia tras la muerte del rey Cambiases. Cada uno de ellos propone una de las formas clásicas y rechaza otra. Así, el primero censura la monarquía por entender que cualquier hombre que disponga de poder absoluto, incluso el mejor de ellos, acabará cayendo en la prepotencia, la corrupción y el abuso. En cambio, estima que la mejor constitución es la democrática, que lleva el más bello de los nombres, *isonomia*, y en virtud de la cual los cargos públicos son ejercidos por sorteo, los magistrados son obligados a rendir cuentas y todas las decisiones son sometidas al poder del pueblo. Megabyzo, por su parte, rechaza también la monarquía, si bien opina que el pueblo es obtuso, prepotente, irresponsable e inculto, por lo que no se debe dejar el poder en sus manos. El mejor sistema para él sería la oligarquía, pues considera natural que los mejores hombres sean los que tomen las mejores decisiones. Darío, en fin, coincide en su repulsa hacia el gobierno popular por las mismas razones que el anterior, pero también desprecia la oligarquía, pues, a su juicio, entre quienes practican la virtud para el bien público es fácil que nazcan graves enemistades personales, pues cada uno de ellos quiere ser el jefe y hacer prevalecer su opinión, lo que da lugar al surgimiento de facciones y discordias. En su lugar, considera que la forma de gobierno óptima es aquella

tipos, en función de que el poder esté en manos de un solo ciudadano (monarquía), de una minoría de ellos (aristocracia) o de la mayoría de los mismos (democracia); «si bien Platón incluye en ella la distinción, para todo tipo de formas de gobierno, entre mejores y peores; distinción que será después desarrollada por Aristóteles y se hará tradicional en la teoría política hasta los tiempos modernos»[231]. Ciertamente, cada una de estas constituciones puede corromperse, lo que sucede cuando se imponen sin el consentimiento de los gobernados, cuando los gobernantes dejan de actuar con moderación y se ofuscan en el afán de riquezas y, sobre todo, cuando dejan de actuar conforme a las leyes, surgiendo así sus opuestos respectivos: la tiranía, la oligarquía y un régimen popular torcido que recibe también el nombre de democracia[232].

Sin embargo, ninguna de estas formas de gobierno termina de convencer a Platón, quien opina que tanto la monarquía como la oligarquía y la democracia «son todas indeseables porque son estados clasistas y sus leyes se aprueban en bien de las clases particulares respectivas y no para el provecho de la ciudad entera»[233], lo cual es contrario a los fines del Estado que, como vimos, existe «no para el bien de una clase determinada de hombres sino para que todos los ciudadanos vivan conforme es debido»[234]. Además, es preciso evitar tanto un exceso de poder, «que no puede más que estimular los deseos irracionales del monarca y su avidez»[235] dando lugar a un absolutismo tiránico, como el exceso de libertad existente en las democracias «que toma por norma el placer de cada uno, favoreciendo una vida de libertad desenfrenada y de imprudencia»[236]; pero como, por otra parte, «jamás, falta de estos dos elementos, podrá estar bien regida una ciudad»[237] la mejor opción es un régimen que apueste por «una libertad atemperada, en su justa medida, por la autoridad»[238], lo que producirá un «extraordinario bienestar»[239]. Por tanto, opta Platón por una constitución que combine las virtudes de los tres sistemas «puros»

---

ejercida por un solo hombre, el mejor, por ser la más adecuada para la consecución y la conservación de la libertad, tal y como ha quedado demostrado en Persia (vid. HERÓDOTO: *Historia. Libros III-IV*, cit., págs. 157 a 166).

[231] FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 58.

[232] Puesto que "es seguro que si la muchedumbre gobierna a quienes poseen fortuna, imponiéndose por la fuerza o con la aceptación voluntaria de los súbditos, sea que respete celosamente las leyes, sea que no lo haga, de todos modos nadie puede cambiarle el nombre" (PLATÓN: *El político*, cit., pág. 77).

[233] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Vol. I,* cit., pág. 240.

[234] Ibídem.

[235] LAKS, André : "Platon", en RENAUT, Alain (dir.): *Histoire de la Philosophie Politique. Tome I: La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, 1999, pág. 96.

[236] Ibídem.

[237] PLATÓN: *Las leyes*, cit., pág. 110.

[238] REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 153.

[239] PLATÓN: *Las leyes*, cit., pág. 121.

y evite sus defectos, introduciendo así, en opinión de Held[240], la teoría del «régimen mixto», «anticipándose a posiciones desarrolladas más adelante por Aristóteles y los republicanos del Renacimiento»[241].

Nos encontramos, por tanto, continúa Held, ante una «tentativa de Platón de introducir un elemento democrático en su concepción del sistema de gobierno ideal», pues «reconoce que, en el Estado real, como opuesto al ideal, el gobierno no puede sostenerse sin algún tipo de consentimiento y participación popular». Este componente democrático se concretaría en la participación de todos los ciudadanos de Magnesia en una Asamblea que tendría potestad exclusivamente para elegir a los legisladores, pero no para aprobar o rechazar las leyes elaboradas por éstos[242].

El Consejo de los Legisladores estaría integrado por trescientos sesenta miembros[243], noventa elegidos entre los componentes de cada una de las cuatro clases sociales en las que se divide a la ciudadanía en función de su riqueza[244]. El sistema de elección es ciertamente original y tiene la finalidad de «que no sea probable que salgan elegidos los partidarios de las opiniones más extremadas»[245], conjurando de esta forma el riesgo de formación de facciones internas. La intención es que «los pobres» elijan a los representantes de «los ricos» y que sean éstos quienes, por su parte, seleccionen a los que han de representar a aquéllos. Así, de entre los integrantes de cada clase social se elegirán a noventa legisladores, pero éstos no serán seleccionados exclusivamente por los miembros de la clase a la que pertenecen, sino que tendrán derecho a participar en la elección todos los ciudadanos,

---

[240] HELD, David, *Modelos de democracia*, cit., pág. 51.

[241] El modelo real que Platón encuentra más parecido a su régimen mixto es el de Esparta "que se asemeja a una tiranía, ya que el poder de los éforos se produce allí de una manera extraordinariamente tiránica; y algunas veces se muestra como la más democráticamente gobernada de las ciudades. Por otro lado, es enteramente absurdo negar que parece una aristocracia; y de cierto hay allí una realeza vitalicia" (PLATÓN: *Las leyes*, cit., pág. 141). Sin embargo, les reprocha a los dirigentes de esta ciudad que consideren el valor como la virtud suprema y propugnen una sociedad belicosa y militarista y, por el contrario, insiste en que la virtud fundamental debe ser la justicia y una vida solidaria en la paz (GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 136).

[242] Lo cual no es óbice para que GINER considere a esta Constitución

"con todas las limitaciones que se quiera, claramente democrática" (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social,* cit., pág. 35).

[243] Uno por cada catorce ciudadanos del número fijo de 5.040 que integran la ciudad de Magnesia (población total que resulta de multiplicar 1x2x3x4x5x6x7).

[244] En efecto, Platón, añorando la constitución soloniana, lleva a cabo una división de la población en clases sociales, pero ahora en función de su nivel económico y no ya en virtud de sus dones naturales, como en la *República.* De modo que ya no se divide a los ciudadanos en tres clases especializadas en trabajar, guerrear y gobernar, sino que todos los habitantes de Magnesia se dedican a la agricultura, forman parte del ejercito cívico y, sobre todo, disfrutan de los mismos derechos políticos. Pero las diferencias económicas nunca podrán ser demasiado grandes, pues el ciudadano más rico sólo podrá tener cuatro veces más que el más pobre. Para evitar las excesivas desigualdades entre la población, el territorio de la ciudad estará dividido en lotes entre todos los ciudadanos, con la intención de que todos ellos sean pequeños propietarios y se dediquen a la agricultura, dejando el comercio y la artesanía a los esclavos e inmigrantes.

[245] COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 240.

independientemente de su fortuna. Sin embargo, en tanto que para la elección de los representantes de las clases altas el voto es obligatorio para todos los ciudadanos –con lo que se garantiza que «los pobres», que generalmente son mayoría, tengan la capacidad de elegir a aquéllos que crean conveniente o que sean menos sectarios en favor de su propia clase privilegiada–, para la designación de los representantes de las clases inferiores el ejercicio del sufragio activo sólo es preceptivo para los miembros de las clases altas y no para los de las bajas, a cuyos miembros, recordemos, se está seleccionando. Así, se da la posibilidad de que, contando con el hecho de que los pobres tienden más a la abstención por motivo de sus obligaciones laborales, sean los «ricos» los que seleccionen a los representantes de éstos, logrando de nuevo que resulten elegidos los menos aferrados a los intereses clasistas, evitando así los enfrentamientos de clase y logrando que se legisle para el bien común.

Además, se instituye el llamado Consejo Nocturno[246], del que forman parte los diez legisladores de más edad, dotados por ello de un nivel superior de conocimiento, junto con algunos de los magistrados, cuya misión es la interpretación de las leyes, la propuesta de modificación de las mismas y, en general, la dirección de la vida moral y material de la ciudad.

Por último existirían una serie de magistrados, entre los que el más importante es el encargado de vigilar la educación, que será extremadamente estricta, pues «el legislador no debe permitir que la educación de los jóvenes pase a ser un problema secundario o accidental»[247], ya que ésta se configura como el principal instrumento para formar, desde la infancia, hábitos rectos, además de ser «el fundamento de todo lo demás, y en particular de la obediencia a la ley»[248]. Pero Platón abandona ahora la idea de que la educación deba reservarse sólo para una aristocracia intelectual y moral y la extiende a todos los individuos de la ciudad, pues «se da cuenta de que para la realización del Estado *bueno*, es necesaria la educación de todo el pueblo»[249] y de que su finalidad ya no ha de ser la de «formar filósofos sino ciudadanos con el alma y la mente clara»[250].

Y junto a la educación, otro instrumento imprescindible para el buen gobierno de la ciudad es la religión, pues –como indica Touchard[251]– Platón cree que las leyes proceden de Dios, que es la medida de todas las cosas, lo que da lugar a dos consecuencias fundamentales: por un lado, el hecho de que la religión y el Derecho

[246] Llamado así, precisamente, porque celebraría sus sesiones de madrugada.

[247] COPLESTON, Frederick, Historia de la Filosofía. Volumen I, cit., pág. 241.

[248] LAKS, André : "Platon", cit., pág. 98.

[249] FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1,* cit., pág. 56.

[250] GARCÍA GUAL, Carlos: "La Grecia antigua", cit., pág. 138.

[251] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 44.

se apoyen constantemente, produciéndose una confusión entre las disposiciones legales y las prescripciones religiosas; y por otro, el establecimiento de un Estado teocrático e intolerante en el que, especialmente, el ateísmo será perseguido severamente.

I.1.3. Aristóteles y el fin de la democracia

También el más célebre de los discípulos de Platón, Aristóteles, trata de buscar una solución a los graves problemas que afligen a Atenas tras la Guerra del Peloponeso y, fundamentalmente, al de la lucha de clases, que se había agravado como consecuencia del ahondamiento de las diferencias entre ricos y pobres. Por ello lleva a cabo en su *Política* un estudio de las diferentes formas de gobierno que le sirva para determinar cuál sea la más adecuada para «corregir los defectos de la polis clásica reformando sus fundamentos económicos, sociales y políticos»[252]. Se trata de un examen concienzudo que no implica sólo las constituciones «que usan en la actualidad algunas ciudades, que tienen reputación de gobernarse bien, sino las que puedan existir en teoría y parezcan dignas de aprobación; el fin de esto es encontrar la forma recta y útil, y además que el buscar otra solución aparte de ellas no parezca simplemente un capricho de sofista, y se vea que recurrimos a este método por no ser buenas las actualmente existentes»[253].

Ahora bien, el fundador del Liceo estima imprescindible determinar qué es la ciudad antes de pasar a estudiar los diferentes regímenes políticos, pues éstos no son, al fin y al cabo, sino cierta ordenación de los habitantes de aquélla, en torno a la cual gira toda la actividad del político y del legislador[254]. A su vez, para llegar a comprender qué es la ciudad y cuál su finalidad, es preciso observar su desarrollo desde el principio, pues así «se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara»[255]. En este sentido, Aristóteles[256] entiende que la primera comunidad es la de aquéllos que «no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación», si bien es ésta una unión que no se hace en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí a otros semejantes. También se unen de manera espontánea «el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya», pues «el que es capaz de prever con la mente, es naturalmente jefe y señor por naturaleza y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por

[252] BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*, cit., pág. 339.

[253] ARISTÓTELES: *Política*, trad. de Julián Marías y María Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pág. 27.

[254] Vid. ibídem, pág. 67.

[255] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 2.

[256] Vid. ibídem, págs. 1 a 9.

naturaleza»[257]. De estas dos uniones primarias, la del marido y la mujer, y la del amo y el esclavo, nace la familia, que es la asociación mínima necesaria para la satisfacción de las necesidades más elementales. Y de la agregación de varias familias surge la aldea, destinada a satisfacer necesidades más complejas como, por ejemplo, una protección más eficaz contra los demás hombres y contra las bestias.

Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con «las abejas y otros animales gregarios», los hombres no se asocian unos con otros sólo para meramente vivir –esto es, para satisfacer sus necesidades vitales y brindarse protección mutua–, sino para vivir bien o, lo que es lo mismo, para vivir felices[258]. Y únicamente es feliz quien es capaz de perfeccionar sus propias capacidades y de realizar buenas acciones conforme a la razón y la virtud[259], lo cual sólo es posible en el marco de la polis, que surge de la unión de varias aldeas y «que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia»[260].

Por su parte, «la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón, el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos»[261]. Esto implica, en opinión de Copleston[262], que el Estado debe ejercer la función positiva de servir al fin del hombre, ya que existe para conseguir el bienestar temporal de sus ciudadanos, esto es, para el logro de algo positivo y no solo con una finalidad negativa.

Y éste va a ser, por tanto, el criterio que Aristóteles manejará para determinar cuál es la mejor forma de gobierno y para distinguir las buenas de las malas[263], pues «es evidente que el régimen mejor será forzosamente aquél cuya organización permita

---

[257] Y añade que "la naturaleza quiere, sin duda, establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política".

[258] En efecto, "es claro que la ciudad no es una comunidad de lugar cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente" (ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 85).

[259] Vid. TAYLOR, C.C.W.: "Politics", en Jonathan Barnes (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995, pág. 234.

[260] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 84.

[261] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 84. Más adelante señala que "el legislador deberá ocuparse de que los hombres sean buenos, de averiguar qué actividades conducen a este fin y cuál es el fin de la vida mejor" (ibídem, pág. 138).

[262] Vid. COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 350.

[263] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1: Antigüedad y Edad Media*, cit., pág. 66, y Taylor, C.C.W.: "Politics", cit., pág. 233.

a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz»[264] –cuestiones que van unidas pues «para participar en acciones virtuosas» es preciso estar «suficientemente dotado de recursos»[265]–.

Una vez sentadas estas premisas, su estudio de los diferentes regímenes políticos se inicia con el análisis de las propuestas teóricas de algunos autores precedentes como Hipódamo de Mileto, Faleas de Calcedonia y, fundamentalmente, Platón, cuyas tesis políticas critica severamente[266]. El principal reproche que el discípulo hace al maestro se refiere a la exclusión que éste preceptúa en su *República* de la participación de la mayor parte de la población en los asuntos públicos*,* como medio para evitar los conflictos internos en la polis, pues opina aquél que para lograr tal fin la medida más acertada sería la igualación de sus propiedades; o, más bien, la igualación de las ambiciones, pues éstas «no sólo se producen por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores»[267], razón por la cual el acceso a éstos debería estar abierto a todos los ciudadanos.

Respecto al análisis de las constituciones realmente existentes, Aristóteles «se entregó a un trabajo de encuesta considerable, buscando materiales en los trabajos de los historiadores, de los logógrafos, de los técnicos y de los viajeros»[268], gracias a lo cual llegó a realizar un estudio de 158 constituciones de diferentes ciudades y países –de los que sólo se ha conservado el referente a Atenas– del que extrajo la conclusión de que todas ellas pueden ser agrupadas conforme a una tipología básica[269] de las formas de gobierno similar a las que ya habían sido adelantadas por Heródoto o Platón, pero que presentaba algunas novedades.

Así, afirma el estagirita que «puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vistas del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquéllos en los que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa, serán desviaciones, porque, o no debe llamarse ciudadanos a

---

[264] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 112.

[265] Ibídem, pág. 111. Así lo creen COPLESTON (COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I,* cit., pág. 350) y MANSILLA, quien señala que ARISTÓTELES "no pasa por alto el aspecto material: el hombre feliz es aquél que vive en buenas circunstancias exteriores y dispone de todo lo necesario para una existencia razonable" (Mansilla, H.C.F.: "Las teorías clásicas sobre el buen gobierno y su significación actual", en *Revista de Estudios Políticos,* nº 29, septiembre-octubre de 1982, pág. 165).

[266] Para una mayor profundidad en la comparación entre las obras políticas de Platón y Aristóteles, y especialmente de las críticas que el discípulo hace al maestro, véase los dos primeros capítulos de BIEN, Günther: *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bolonia, 1985.

[267] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 44.

[268] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 46.

[269] Pues "Aristóteles considera que esta tipología es tan solo esquemática y que pueden producirse toda clase de matices dentro de cada tipo" (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 45).

los miembros de una ciudad, o deben participar de sus ventajas. De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores o porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: República (*politeia*). [...] Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la República. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad»[270].

Como vemos, la distinción entre los distintos tipos de gobierno se hace teniendo en cuenta dos criterios: «quién gobierna» y «cómo se gobierna». Mientras que el primero de ellos da lugar a una clasificación tripartita de las constituciones ya tradicional en Grecia, «no ocurre lo mismo con el segundo criterio, que es propio de Aristóteles, y que deduce de los principios más generales de su filosófica política, en particular de la finalidad de la comunidad política y de la forma específica de poder que le corresponde»[271].

En efecto, el preceptor de Alejandro distingue tres tipos de poder: el ejercido por el amo sobre el esclavo, que busca la conveniencia del primero y sólo accidentalmente la del segundo; el del padre de familia respecto a su mujer y sus hijos «que persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados»[272]; y, en fin, el de las ciudades, en las cuales, al estar constituidas por hombres iguales y libres, no sólo es preciso que el poder se ejerza en beneficio de toda la comunidad, sino que además –a diferencia de lo que sucede en la familia «donde el marido y la mujer, el padre y el hijo son distintos por naturaleza»[273]– «se considera justo que éstos gobiernen por turno[274], por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que ellos antes, al gobernar, miraban por el interés de los otros. [...] Este tipo de gobierno es el que corresponde a la ciudad, puesto que ésta

[270] ARISTÓTELES: *Política*, cit., págs. 80 y 81.

[271] WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, Presses Universitaires de France, París, 1991, pág. 87.

[272] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 75. Otros ejemplos de este tipo de poder son los que ostentan los pilotos o los maestros de gimnasia. Éstos "proponen el bien de los dirigidos, pero cuando se convierten en uno de ellos, participan accidentalmente de la utilidad, pues entonces el uno se convierte en navegante y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, en uno de los que se ejercitan".

[273] WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, cit., pág. 87.

[274] En efecto, "si unos hombres fueran tan diferentes de otros como creemos que los dioses y los héroes lo son de los hombres [...] es evidente que sería mejor que los mismos mandaran y los mismos obedecieran siempre", pero como esto no es así, "es necesario que todos por igual participen alternativamente en las funciones de gobernantes y gobernados" (ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 137).

es una comunidad de iguales que tienen, por esto mismo, igual derecho a la felicidad»[275]. Por ello afirma Aristóteles que «todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres»[276].

Teniendo en cuenta estos dos requisitos –búsqueda de la felicidad y del interés común y participación de todos los ciudadanos en el gobierno– Aristóteles va a prescribir el régimen político ideal. Ante todo, advierte de que una ciudad que quiera ser autárquica y no un simple conglomerado de gentes, debe reunir una serie de elementos sin los cuales no podría sobrevivir. En efecto, «en primer lugar tiene que haber alimento; después, oficios, porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar, armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior y, de otro lado, contra los que intenten atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener para cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto; y en sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos»[277].

Una vez establecido que toda ciudad se compone de labradores, artesanos, comerciantes, soldados, gobernantes y sacerdotes, a continuación se plantea Aristóteles[278] si todos los ciudadanos deben participar de dichas funciones (ya que es posible que todos sean a la vez labradores y artesanos, miembros de la asamblea y jueces), si, por el contrario, cada una de ellas ha de ser atribuida a distintos individuos, o, en fin, si algunas son necesariamente privativas de ciertas personas y otras comunes. En las democracias, todos participan de todo, en tanto que en las oligarquías sucede lo contrario, pero hemos de ver qué es lo que debe ocurrir en el «régimen mejor». Y puesto que éste es «el que puede hacer más feliz a la ciudad, y la felicidad, según antes dijimos, no es posible aparte de la virtud», es preciso que quienes se ocupen de las funciones de gobierno no sean obreros ni mercaderes («porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud»), ni tampoco labradores («porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio»); pero como al mismo tiempo estas actividades son imprescindibles en toda ciudad, y puesto que todos los ciudadanos

[275] WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, cit., pág. 87.

[276] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 80.

[277] Ibídem, pág. 125.

[278] Vid. ibídem, págs. 125 y 126.

deben participar en el gobierno, la solución es que estos trabajos sean desempeñados por inmigrantes y por esclavos; si bien las propiedades deben quedar en manos de los ciudadanos puesto que éstos «deben poseer recursos abundantes».

Éstos se podrían, así, dedicar a los trabajos dignos de hombres libres que no incapacitan el cuerpo, el alma ni la mente para la práctica de la virtud, ni le privan del ocio necesario para ello: el servicio militar y el ejercicio de las distintas funciones de gobierno. Pero inmediatamente surge la duda de si cada una de estas funciones deben ser ejercidas por los mismos ciudadanos o unas deben estar en manos de unos y otras de otros. La respuesta de Aristóteles es, a primera vista, desconcertante: «es evidente que en cierto modo se deben atribuir a los mismos y en cierto modo a ciudadanos distintos». Sin embargo, inmediatamente nos da una explicación satisfactoria de sus palabras: «En la medida en que cada una de estas funciones corresponde a distinta sazón de la vida, puesto que una requiere prudencia y la otra fuerza, son funciones de distintas personas; pero en la medida en que es imposible que los que son capaces de emplear o resistir la fuerza –y que, precisamente por ello tienen en su poder la permanencia o no permanencia del régimen– vivan siempre sometidos, corresponden a los mismos», por lo que la mejor solución es «entregar a ambos grupos ese régimen, pero no al mismo tiempo, sino que, de la misma manera que la naturaleza ha dado la fuerza a los más jóvenes y la prudencia a los más viejos», así, durante su juventud los ciudadanos se dedicarán a las armas y serán gobernados, y durante su madurez pasarán a gobernar. De esta manera se logra, por un lado, que los gobernantes y los gobernados sean los mismos, pero también distintos y, por otro, que los futuros gobernantes aprendan a mandar, pues «el que quiera gobernar bien debe primero obedecer». En cuanto a la función que nos queda por asignar, la de sacerdote, «su puesto es también claro. Ni un labrador ni un obrero debe ser sacerdote, porque el culto de los dioses debe ser función de los ciudadanos; y como hemos dividido el elemento político de la ciudad en dos clases, la armada y la deliberativa, y por otra parte se debe dar culto a los dioses y descanso a los ciudadanos retirados por la edad, éstos últimos deberían desempeñar las funciones sacerdotales».

Ahora bien, igual que «al buen legislador y al buen político no se le debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto»[279], tampoco debe desconocer cuál es el mejor dadas las circunstancias. Por eso, junto a la descripción del que considera el régimen ideal, diseña otro más «realista»[280], que parta de los existentes, pero que supere sus faltas[281]. Se trata de un régimen conforme al cual los ciudadanos podrán vivir fácilmente, al no exigir «un nivel de virtud que esté por encima de las personas

[279] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 168.

[280] TAYLOR, C.C.W.: "Politics", cit., pág. 252.

[281] Vid. ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 167.

ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades»[282].

Este régimen es la República (*politeia*), «que lleva el nombre común a todos los regímenes»[283] y que consiste, «en términos generales, en una mezcla de oligarquía y democracia»[284] tan bien mezcladas que «parece ser a la vez ambos regímenes y ninguno»[285], si bien más inclinada hacia el segundo, pues en caso contrario esta mezcla daría lugar a una aristocracia[286]. Encontramos, por tanto, en la *Política* de Aristóteles precisado y definido por primera vez el concepto de República[287], concebida como un régimen mixto, «que había de tener tan larga historia como idea política»[288] y sobre el que «todo gran escritor político tendría algo que decir a favor o en contra»[289]. En el gobierno de la misma estarían representadas todas las partes de la sociedad, lográndose así un «equilibrio armónico»[290] –si bien la preponderancia política habría de corresponder a la clase media[291]– por lo que es este sistema el que garantiza mejor la promoción de los intereses de toda la comunidad, así como el más seguro y estable.

Dos son las características fundamentales que debe reunir este sistema de gobierno para que funcione bien: el fomento de la clase media y una mezcla adecuada de los sistemas constitucionales democrático y oligárquico, que dé como resultado que todos los ciudadanos puedan participar en los asuntos públicos, concretamente en las labores deliberativas y judiciales, pero reservando las ejecutivas a los individuos más destacados.

---

[282] Ibídem, pág. 186.

[283] Ibídem. En este sentido BIEN afirma que este tipo de constitución recibe el nombre de politeia por ser considerada por Aristóteles la "constitución por excelencia", cuyo significado preciso es el de "ordenamiento constitucional de una comunidad civil libre basada en la igualdad" (BIEN, Günther: *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pág. 304).

[284] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 182.

[285] Ibídem, pág. 184.

[286] Vid. ibídem, pág. 182. Por ello REALE y ANTISERI opinan que más que una mezcla exacta entre oligarquía y democracia, la República debe considerarse como una "democracia atemperada por la oligarquía" (REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 189).

[287] Vid. TENZER, Nicolas: *La republique*, P.U.F., París, 1993. Pág. 16.

[288] MARÍAS, Julián: "Introducción", en ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. LIX.

[289] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 43.

[290] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 64.

[291] Aquí ARISTÓTELES hace intervenir, junto a su experiencia histórica, su teoría del termino medio "que es el nervio de su teoría ética de la virtud y tiene profundas raíces metafísicas" (MARÍAS, Julián: "Introducción", en ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. LXI.

Respecto del primer punto, Aristóteles reconoce que toda ciudad está integrada por tres tipos de ciudadanos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros. El problema es que «los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades»[292]. Además, puesto que estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, cada una de ellas lucha por conseguir la instauración de un régimen político que les dé el poder, de modo que cuando los ricos son más poderosos que los pobres, se instaura una oligarquía, en tanto que si los pobres, gracias a que son más numerosos, logran hacerse con el poder, el régimen instituido es una democracia. Sin embargo, los dos regímenes deben ser evitados porque, como señala Taylor[293], ambos tienden a promover el bien de una de las clases, y no el del conjunto de la ciudad.

Además cuando alguna de estas clases logra imponerse a la otra, la libertad corre un gran peligro, pues los ricos «no quieren ni saben ser mandados, y esto les ocurre ya en casa de sus padres, siendo niños, pues a causa del lujo en que viven, ni siquiera en la escuela están acostumbrados a obedecer, mientras que los que viven en una indigencia excesiva están degradados; de modo que los unos no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino sólo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y de la comunidad política»[294].

Por eso es preciso que en toda ciudad se fomente el desarrollo de una clase media abundante y poderosa, «puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de la posesión de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón»[295]. Ciertamente, un Estado en el que la preponderancia corresponda a la clase media presenta muchas ventajas de cara a su estabilidad[296], pues, en primer lugar, éste es un síntoma de que la polis ha alcanzado un alto nivel de igualdad entre sus ciudadanos, lo cual beneficia la tranquilidad de la misma[297]; además, la clase media «ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye»[298],

[292] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 186.

[293] Vid. TAYLOR, C.C.W.: "Politics", cit., pág. 252.

[294] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 187.

[295] Ibídem, pág. 186.

[296] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 47.

[297] Vid. ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 187.

[298] Ibídem.

situaciones ambas indeseables, pues en el primer caso se producirían luchas permanentes por el poder, y en el segundo, la apatía política propiciaría la aparición de demagogos; por último, «donde la clase media es numéricamente superior a las dos extremas juntas o a una sola de ellas, el régimen puede ser permanente, pues no hay temor de que los ricos se alíen con los pobres para atacarlo: jamás querrán los unos servir a los otros, y si buscan un régimen común no encontrarán otro que éste, pues no podrían soportar el ejercicio alternativo del poder por la mutua desconfianza, y el que está en medio es árbitro»[299].

En cuanto al segundo requisito de toda buena República, Aristóteles opina que cuanto mejor se combinen los distintos elementos del régimen, tanto más estable será éste. Y para ello es preciso que todos, incluidas las clases populares, tengan un papel en el gobierno, y no cometer el error de dar una parte mayor en el mismo a los ricos, pues los abusos de éstos «son un factor más disolvente del régimen que los del pueblo»[300].

En este sentido, distingue nuestro autor tres funciones o elementos en todo régimen: la administración de justicia; las magistraturas, cuya principal función es la de mandar, «porque el dar órdenes es lo más propio de un gobernante»[301]; y el elemento deliberativo sobre los asuntos de la ciudad, que tiene autoridad sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas y su disolución, sobre las penas de muerte, de destierro y de confiscación y sobre el nombramiento de las magistraturas y la rendición de cuentas[302]. En las democracias todos los ciudadanos tienen acceso a cada una de estas funciones, en tanto que en las oligarquías, están reservadas sólo a los nobles. En el sistema republicano, por su parte, al ser una mezcla de los dos, habrá ciertas funciones abiertas a todos y otras exclusivas de algunos.

Así, corresponderá al conjunto de la población la participación en las funciones deliberativa y judicial. Es más, es precisamente esto lo que sirve de elemento cualificador de la ciudadanía, pues para el estagirita un individuo no se convierte en ciudadano por habitar en una ciudad determinada («pues también los esclavos y los metecos participan de la misma residencia»[303], y sin embargo no son ciudadanos), ni por tener derecho a «ser sometidos a un proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado»[304]). El ciudadano es, por el contrario, el «que tiene derecho a participar en la función deliberativa o

[299] Ibídem, pág. 190.

[300] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 190.

[301] Ibídem, pág. 197.

[302] Vid. ibídem, pág. 193.

[303] Ibídem, pág. 67.

[304] Ibídem.

judicial de la ciudad»[305], y que por este motivo ejerce el mando supremo de la misma.

Varias son las razones que justifican la necesidad de la participación política de todos. Por un lado, porque «si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia»[306], pero no sostendrá un determinado sistema político quien no participe en el mismo, pues se le estará privando de un aspecto crucial de la vida, como es deliberar acerca de lo que es bueno y ventajoso para uno mismo, no sólo en áreas particulares como la salud, sino respecto a la vida en su conjunto, y se le estará forzando a dejar tan trascendentales decisiones en manos de otros[307]. Pero además, porque «deliberarán mejor, en efecto, si deliberan todos en común, el pueblo con los ciudadanos distinguidos y éstos con la multitud»[308], pues, ciertamente, si bien la mayoría de los ciudadanos, tomados individualmente, están poco cualificados para gobernar, en cambio, en su conjunto, «cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia»[309].

Por eso, aunque pueda parecer absurdo que los ciudadanos inferiores tengan autoridad sobre asuntos más importantes que los superiores[310] –como son la elección de los magistrados, el exigirles cuentas, la aprobación de las leyes o la impartición de la justicia–, quien ejerce estas funciones no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la asamblea, sino el tribunal, el Consejo y la Asamblea, órganos todos que, al estar compuestos por muchos, su discernimiento es mayor que el de los que desempeñan las magistraturas individualmente o en pequeño número.

Por tanto, al pueblo deben corresponder aquellos poderes que se pueden y se deben ejercer colectivamente, pero no los que exigen una competencia técnica particular[311], pues es menester que para estas funciones sean designados los «ciudadanos más destacados»[312], cuyo sentido de la justicia les impida delinquir y su sabiduría les evite cometer errores –además de que la pluralidad de opiniones podría paralizar la actuación de la administración o hacerla incoherente–. En efecto,

---

[305] Ibídem, pág. 69.

[306] Ibídem, pág. 54.

[307] Vid. TAYLOR, C.C.W.: "Politics", cit., pág. 241

[308] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 195.

[309] Ibídem. "Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas".

[310] Vid. ibídem, pág. 89.

[311] Vid. WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, cit., pág. 111.

[312] RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense de Madrid, 1988, pág. 53.

si bien es cierto que todos los individuos son iguales en libertad, esto no quiere decir que lo sean en todo lo demás[313].

La cuestión que se plantea ahora Aristóteles es cómo seleccionar a aquéllos que deben ejercer la dirección de la República, esto es, cómo determinar quiénes son los mejores. En este sentido, escribe que es común afirmar que el gobierno debe estar en manos de los ciudadanos más acaudalados porque la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos, debido a que tienen más tiempo libre para cultivarse, además de que «parecen tener aquello cuya carencia hace que los delincuentes delincan; por eso los llamamos selectos y distinguidos»[314]. Sin embargo, él piensa que las magistraturas supremas no deben estar en venta, pues esto daría lugar a que la riqueza fuera más valorada que la virtud y que la ciudad se volviera avarienta, toda vez que, «sea lo que quiera aquello que los hombres principales tengan por valioso, necesariamente los seguirá la opinión de los demás ciudadanos»[315].

Es más, las magistraturas han de estar integradas por personas pertenecientes tanto a las clases ricas como a las pobres, pues de esta forma se impedirá que una de estas clases llegue a ser demasiado poderosa y pueda someter a la otra[316]. Por tanto, no es la riqueza lo que debe servir como criterio cualificador para el ejercicio de los altos cargos políticos, sino el gozar de tres cualidades: «en primer lugar, afección al régimen establecido; en segundo lugar, la mayor competencia en las tareas propias de la magistratura; y en tercer lugar, la virtud y la justicia»[317]. En este sentido, es preciso observar que Aristóteles entiende por virtud política[318], la capacidad tanto para obedecer como para mandar bien, esto es, en interés de todos.

Junto a este límite a la soberanía popular, representado por la restricción del acceso a las magistraturas a los ciudadanos más cualificados, existe otro fundamental: el respeto a la ley[319]. Pues «donde las leyes no tienen autoridad, no hay República»[320]. De modo que «son las leyes bien establecidas las que deben tener la soberanía» y todos los poderes de la ciudad «deben tenerla sólo acerca de las partes que las leyes no puedan tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general»[321]. En efecto, si la República es un régimen en el que se gobierna a favor del interés de

---

313 Vid. REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 189.

314 ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 182.

315 Ibídem, pág. 62.

316 Vid. ibídem, pág. 226.

317 Ibídem, pág. 227.

318 Vid. WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, cit., pág. 104.

319 Vid. ibídem, pág. 111.

320 ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 177.

321 Ibídem, pág. 90.

toda la comunidad, la ley justa –esto es, la que asegura la consecución de este interés general[322]– es el instrumento que permite «una convivencia social ordenada, en la que ninguno prevalezca arbitrariamente sobre los demás»[323].

Ahora bien, «de nada sirven las leyes más útiles, aun ratificadas unánimemente por todo el cuerpo civil, si los ciudadanos no son entrenados y educados de acuerdo con el régimen»[324]. En efecto, es preciso enseñar a éstos a gobernar y a ser gobernados y convencerles de que las leyes expresan la voluntad de toda la comunidad y tienden a la utilidad común y, en consecuencia, también a la suya propia[325]. Y, precisamente, porque entre todas las medidas posibles para asegurar la permanencia de los regímenes políticos, la más importante es garantizar una buena educación, es preciso que esta esté en manos del Estado, puesto que como «todas las ciudades tienen un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos y que el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada»[326].

Sin embargo, la muerte de Aristóteles en el año 322 a.C. coincide con la desaparición de la polis y del mundo helénico –que se transforma en helenístico– y su pensamiento, ahora fuera de lugar, «fue desapareciendo de la memoria y perdiéndose de vista sin jugar prácticamente ningún papel en las polémicas filosóficas hasta que se redescubriera en la Italia y Francia del siglo XIII»[327]. En su lugar, las nuevas corrientes filosóficas tuvieron un carácter más bien moral y escasamente se ocuparon de la política, o en todo caso, se convirtieron en meros tratados aduladores sobre la monarquía[328].

En efecto, a la Guerra del Peloponeso le sigue un periodo de gran inestabilidad en el que las polis griegas, aun habiendo quedado extenuadas, continuaron luchando entre sí por conseguir la supremacía, que se disputaban Atenas, Esparta y Tebas, motivo por el cual se mostraban incapaces de «hacer frente a cualquier nuevo peligro procedente del exterior. Éste, que ahora venía del norte, no iba a encontrar apenas obstáculos en su camino: el ascenso de Macedonia estaba preparado»[329].

---

[322] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 66.

[323] Ibídem.

[324] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 230.

[325] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 68.

[326] ARISTÓTELES: *Política*, cit., pág. 149.

[327] FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, cit., pág. 67.

[328] Vid. ibídem, pág. 71.

[329] GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, cit., pág. 245. Los macedonios eran un pueblo que había mantenido estrechos contactos con los griegos a los que unían su vecindad geográfica, una lengua parecida y la procedencia de un tronco étnico común (de hecho, incluso podían participar en los juegos olímpicos, que estaban reservados exclusivamente para los helenos). La principal diferencia entre unos y otros la constituía el sistema político macedonio, de rasgos plenamente arcaicos: un consejo de ancianos nombraba a los nuevos reyes o legitimaba a los usurpadores del trono, mientras que la asamblea popular se limitaba a acatar las decisiones del monarca o a ratificar las decisiones del Consejo (vid. BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo...,* cit., pág. 347).

Así, tras la derrota de los ejércitos atenienses y tebanos en la batalla de Queronea en el año 338, Filipo II logró imponer su hegemonía sobre toda la Hélade a través de la Liga Helénica de Corinto, de la que se proclamó líder.

Grecia perdió de este modo su independencia, aunque el monarca macedonio permitió a las polis conservar un alto grado de autonomía. Sin embargo, cuando le sucedió su hijo Alejandro, «con su designio de una monarquía universal y divina –que habría reunido no sólo las diversas ciudades, sino también países y razas diversas– asestó un golpe mortal a la antigua noción de ciudad-Estado»[330], las cuales, si bien formalmente continuaron conservando sus instituciones de autogobierno, éstas ya «no tuvieron otra función y otro significado que las de ser órganos de la administración local»[331].

Este nuevo estatus fue confirmado, y aun agravado, tras la muerte, en el año 323, de Alejandro y la posterior división de su imperio en tres grandes reinos gobernados por las familias de los Antigónidas (Macedonia), Seléucidas (Asia) y Tolomeos (Egipto), los cuales –en opinión de Gonzalo Bravo[332]–, salvando las inevitables variantes regionales y temporales, se ajustaban a un patrón de organización política caracterizado por la interacción de los siguientes elementos: en primer lugar, un monarca con poder absoluto que a menudo incluso recibía culto de sus súbditos; en segundo lugar, una administración confiada a un grupo reducido de funcionarios, ligados a la casa real por razones familiares o de amistad; y, por último, un ejército permanente encargado de mantener la integridad territorial del reino, que ya no estaría integrado por ciudadanos sino por mercenarios. El resultado de este nuevo orden político es que a partir de entonces los ciudadanos pasarían a ser meros súbditos de los monarcas despóticos, que regirían sus destinos «sin que sepan de dónde ni por qué vienen las decisiones»[333].

Y esta nueva situación política –señala Copleston[334]– no podía dejar de hacerse sentir en el campo de la filosofía. Así, si los anteriores pensadores, como Platón y Aristóteles, habían sido hombres de la polis griega, y para ellos era inconcebible el individuo aparte de la ciudad y de la vida ciudadana –pues era en ésta donde aquél lograba alcanzar su fin, donde vivía la vida conveniente al ser humano–, cuando la polis quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado, pasó al primer plano de la atención, no sólo el cosmopolitismo con su ideal de ciudadanía universal, sino también el más extremado individualismo. En realidad, estos dos elementos –continúa Copleston– estaban estrechamente vinculados entre sí, porque cuando la

---

330 REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 203.

331 FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 74.

332 Vid. BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo...,* cit., pág. 391.

333 RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, cit., pág. 58.

334 Vid. COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. Volumen I*, cit., pág. 379.

vida de la ciudad-Estado vino a romperse y los ciudadanos se vieron inmersos en un todo mucho más vasto, el individuo se encontró inevitablemente lanzado a la deriva, sin las trabas o amarras que le habían sujetado a aquélla. Era de esperar, pues, que en una sociedad cosmopolita la filosofía centrara su interés sobre el individuo, procurando satisfacer su demanda de alguna guía que le orientase en el vivir, puesto que, en adelante, tendría que hacerlo dentro de una gran sociedad y no ya en el seno familiar de una ciudad relativamente pequeña, por lo que es lógico que la filosofía tomase una orientación predominantemente ética y práctica.

En efecto, ya no tiene sentido seguir teorizando sobre las relaciones entre el individuo y la polis, pues se ha desvanecido la antigua equivalencia entre hombre y ciudadano, por lo que aquél se ve obligado a buscar una nueva identidad, la de individuo[335]. Así, los nuevos pensadores se apartan de la política y dedican sus reflexiones al «arte de vivir», aspirando al ideal de vida del «sabio», del hombre que sabe distinguir entre lo verdaderamente importante y lo meramente aparente; único medio de adquirir la felicidad, al mismo tiempo que la virtud[336]. Y junto al individualismo, como hemos visto, se abre la visión a toda la humanidad; la idea de la polis es sustituida de alguna manera en el pensamiento de esta época por la de la cosmópolis: la sociedad de todo el género humano[337].

Una tercera característica del pensamiento de la época, relacionada con lo anterior, fue el hecho de que se comenzó a mirar con simpatía el sistema de gobierno monárquico, que hasta entonces había sido considerado patrimonio de los bárbaros. Así se observa en obras como la *Ciropedia* de Jenofonte, donde se ponen de manifiesto las cualidades del buen gobernante, encarnado aquí en la figura mítica del fundador del Imperio Persa, Ciro el Grande. El monarca ideal es representado como la encarnación de la justicia, un rey-filósofo preocupado por garantizar la paz a sus súbditos, a los que protege y gobierna con generosidad. Ideología que se intensificó a lo largo de los primeros momentos del periodo helenístico por medio de la propaganda regia que mostraba al rey como el baluarte de la defensa de la civilización contra el peligro bárbaro y que se reforzaba con medidas populistas como los repartos de trigo entre los más necesitados, los donativos a los templos o la reconstrucción de edificios públicos.

Un buen ejemplo de pensadores representativos de este nuevo pensamiento lo podemos encontrar en los miembros de la escuela fundada por Zenón de Citio (336-264), los estoicos[338], cuyas ideas, en opinión de Touchard[339], fueron de enorme

[335] Vid. REALE, Giovanni y Dario ANTISERI: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1,* cit., pág. 204.

[336] Vid. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, cit., pág. 58.

[337] Vid. ibídem.

[338] Llamados así porque Zenón solía enseñar en un pórtico (*stoa*) de Atenas.

[339] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 57.

utilidad para la justificación del poder monárquico[340]. En efecto, por un lado, los seguidores de Zenón defendían una interiorización de la libertad, en virtud de la cual el sabio es libre en cualesquiera condiciones exteriores, ya que su libertad interior le conduciría a una indiferencia respecto de las libertades sociales o políticas. Por ello, considera Bengtson[341] que los estoicos negaban todo lo que hasta entonces había significado el valor y el contenido de la existencia del hombre griego, pues, para ellos, la verdadera patria no era la polis, sino el «ecúmene», el mundo entero en tanto que habitado por hombres. Además no hacían distinción entre libres y no libres, entre griegos y no griegos ni, por supuesto, entre ciudadanos y no ciudadanos, dado que el objetivo de la ética estoica no era el buen ciudadano, sino el individuo como tal, pues la sociedad a la que pertenecía ya no se limitaba a los estrechos márgenes de la polis sino que abarcaba a todos aquellos que participaran de la cultura. Y, en este sentido, «el estoicismo, al dejar este vacío se hacía digno de la monarquía»[342].

Pero, además, el cosmopolitismo de los filósofos de la *Stoa* –añade Mossé[343]– implicaba el abandono del ideal de la polis independiente, cada cual con su propia concepción de la justicia, a favor de la consideración de todos los individuos como miembros de una única Ciudad universal, bajo un mismo orden («cosmos»), en el cual los dioses gobiernan y los hombres obedecen; y dado que el gobierno de los dioses es ejercido en la tierra por mediación de los reyes, nada tiene de extraño que el estoicismo se convirtiera con frecuencia en la doctrina de la monarquía.

Ahora bien, puesto que todo buen gobierno habría de ajustarse a los fundamentos de este orden cósmico, que debía encontrar su reflejo en Derecho –el cual, por este motivo, de ningún modo podía ser considerado fruto de la convención sino como algo natural[344]–, su ejercicio habría de estar reservado a los sabios que estuvieran en disposición de llegar a conocer este orden natural, esto es, los estoicos recuperaban el ideal del filósofo-rey. De modo que, como observa Fassò[345], las concepciones jurídico-políticas de los estoicos no eran en esencia diferentes de las del Platón de la *República*, de las cuales se distinguían sólo porque éstas se circunscribían al ámbito de la polis, en tanto que aquéllas se extendían al mundo

---

[340] Vid. BLÁZQUEZ, José María, Raquel López Melero y Juan José Sayas: *Historia de Grecia Antigua*, Cátedra, Madrid, 1989, pág. 886.

[341] Vid. BENGTSON, Hermann: *Historia de Grecia*, cit., pág. 347.

[342] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 57.

[343] Vid. MOSSÉ, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. de R. de la Iglesia, A. Redondo, Barcelona, 1970, pág. 103.

[344] De hecho, los estoicos suelen ser reconocidos como los primeros que formularon la idea de Derecho Natural (MANSILLA, H.C.F.: "Las teorías clásicas sobre el buen gobierno y su significación actual", cit., pág. 167).

[345] Vid. FASSñ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho. Vol.1*, cit., pág. 80.

entero. Así, si bien Zenón y los primeros estoicos se mantuvieron alejados de la política, sus discípulos tomaron parte activa en la vida del Estado como consejeros de los reyes helenísticos a través de sus múltiples escritos «sobre la Monarquía», en los que intentaban dibujar a los soberanos con arreglo al modelo ideal del sabio estoico. Fueron, en definitiva, la fundamentación del poder real y la delimitación de los derechos y los deberes del Rey, las reflexiones que ocuparon desde este momento a los principales pensadores de la época, siendo necesario «esperar hasta la segunda mitad del siglo II para asistir, con Polibio, al renacimiento de la discusión sobre la mejor *politeia*»[346].

I.2. LA REPÚBLICA ROMANA

En las primeras páginas de este segundo apartado del primer capítulo mostraré como la primitiva aldea del Lacio había seguido una evolución política similar a la de Atenas, hasta que a finales del siglo III a.C. se configuró el sistema institucional que suele considerarse característico del periodo republicano y que se convertiría en el modelo ideal de todos los autores republicanos, pues consideraban que fue, precisamente, su organización institucional –junto a sus costumbres tradicionales– el artífice de la grandeza y las hazañas de Roma, así como el garante de la libertad de sus ciudadanos. Se trata de una vinculación formulada por primera vez por Polibio, que caracterizaba la constitución romana como un régimen mixto en el que las tres formas de gobierno tradicionales estaban representadas por los cónsules, el senado y las asambleas populares, y que ejerció una enorme influencia en toda la tradición posterior, pues vieron en la República romana la encarnación de los postulados del gobierno mixto prescrito por Aristóteles; teoría y realidad se unían así en Roma y se demostraba, gracias a la grandeza y la libertad de ésta, que las tesis del estagirita eran acertadas.

Veremos en la segunda parte de este apartado, tras un examen más pormenorizado de la realidad de las instituciones republicanas romanas, como ante su progresivo deterioro surgieron todo tipo de propuestas encaminadas a su revitalización así como a la recuperación del *mos maiorum*, esto es, de aquellos hábitos de vida rectos y virtuosos que habían caracterizado a los antiguos romanos. Entre éstos destacaban Salustio, Tito Livio y, sobre todo, Cicerón quien reformuló las ideas republicanas convirtiéndose en el gran ejemplo a seguir hasta la recuperación de la *Política* de Aristóteles en el Renacimiento. Además, fue Marco Tulio quien popularizó el termino «República» y quien le dio la definición que sería repetida por toda la tradición, así como quien definió por primera vez la libertad como la no dependencia

[346] MOSSÉ, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*, cit., pág. 97.

de la voluntad de nadie, sino sólo de la ley, cuya existencia es, precisamente, la que nos permite ser libres

En la última parte de este primer capítulo veremos como todos estos intentos regeneracionistas fracasan y no pueden evitar el advenimiento del Principado. A partir de entonces la filosofía política va a tener por objeto la legitimación y, en todo caso, la limitación del poder monárquico de los sucesivos emperadores. Expondré sucintamente algunos ejemplos de esta nueva mentalidad, como Dión Casio, Tácito, Dión Crisótomo o, sobre todo, Séneca. Veremos, en fin, cómo durante los últimos años del Imperio se va a ir imponiendo una teoría teocéntrica del poder político, en virtud de la cual éste pertenece exclusivamente a Dios quien lo ejerce en la tierra por medio de sus representantes, los reyes, por lo que el pueblo queda excluido de toda participación pública, siendo ésta la concepción política dominante en Europa durante buena parte de la Edad Media.

I.2.1. Polibio y la Constitución republicana

Cuenta la leyenda que en el año 509 a.C. los romanos lograron su «liberación»[347] al expulsar a su último rey, Tarquino el Soberbio, cuyos poderes fueron asumidos por dos magistrados –Lucio Tarquino y Lucio Junio Bruto–. Se puso fin, de este modo, a una monarquía que había durado doscientos cuarenta y cuatro años –desde la fundación de la ciudad– instituyéndose en su lugar la República.

Independientemente de la fidelidad histórica del relato tradicional, lo cierto es que en el siglo VI se produjo un cambio de sistema de gobierno en Roma y la instauración de un régimen republicano provisto de una organización constitucional primitiva que va a ir evolucionando a lo largo de toda la vida de éste. De hecho, las transformaciones que se irían sucediendo fueron tan profundas que se ha llegado a afirmar que «mejor que de un sistema constituido, convendría hablar de un largo proceso constituyente en el que fueron modificados, e incluso abolidos en la práctica política cotidiana, muchos de los principios jurídicos que inspiraron la Constitución[348] primitiva [...]. Si los órganos políticos tradicionales sobrevivieron fue al precio de

[347] TITO LIVIO: *Historia de Roma*, C.S.I.C., Madrid, 1987, pág. 266.

[348] Conviene advertir, sin embargo, que "los Romanos no tuvieron nunca una Constitución escrita. A los antiguos les parecía antinatural y un contrasentido la racionalización del proceso político por medio de una rígida ordenación de normas, en lugar de la espontánea legislación popular [...]. Lo que se llama Constitución Romana, aquí también similar a la británica, tiene su fundamento en la sujeción a las reglas convencionales para las tareas públicas que se llamaban *mos* o *mores maiorum*" (LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", en *Revista de Estudios Políticos*, IES, noviembre-diciembre de 1970, pág. 12).

modificar esencialmente su función originaria para adecuarse a las nuevas situaciones»[349].

Así, en un primer momento encontramos unas instituciones de gobierno que «están bien lejos de presentar el equilibrio armonioso que alaban tanto los autores latinos, pues consagran el poder de la aristocracia»[350]: las potestades del Rey fueron asumidas casi en su totalidad por el Senado; los magistrados –que debían pertenecer a la clase patricia– tuvieron al principio competencias muy limitadas, y no eran elegidos por el pueblo sino designados por sus predecesores en el cargo; y, en fin, las funciones ejercidas por las asambleas de ciudadanos eran meramente testimoniales, pues sus decisiones debían ser ratificadas por el Senado. Pero esta situación va a evolucionar, lentamente, por la presión de los plebeyos en lo que la tradición considera como un movimiento constante de democratización.

El primer gran hito de este proceso se produjo como consecuencia de una rebelión de la plebe y su posterior secesión al Monte Sacro en el año 493. Se trata de la instauración de una magistratura propia plebeya que va a tener una importancia trascendental a lo largo de todo el periodo republicano: el tribunado de la plebe. Poco después, el pueblo llano constituyó su propia asamblea, el *concilium plebis*, de la que estaban excluidos los patricios y que tenía capacidad para aprobar sus propias normas, los «plebiscitos» –que, eso sí, sólo eran vinculantes para los propios plebeyos–. Surge así lo que algunos autores califican como un «Estado dentro del Estado», pues junto a los órganos de gobierno comunes a la totalidad de la población –el *populus–,* que estaban monopolizados (las magistraturas) o controlados (las asambleas) por los patricios, convivían estas instituciones exclusivamente plebeyas[351].

Otra gran conquista del pueblo romano la constituyó, sin duda, la publicación en el año 449 de la *Ley de las XII Tablas*. En efecto, hasta esa fecha «el conocimiento del Derecho, de sus ritos y de sus fórmulas, se circunscribe al ámbito del colegio de pontífices, que responden cuando son preguntados por los particulares, por los jueces o por los magistrados acerca de cuál es el Derecho aplicable a cada caso concreto»[352]. Si tenemos en cuenta que en esta época tanto los magistrados con

[349] BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, Taurus, Madrid, 1989, pág. 176.

[350] COMBES, Robert: *La República en Roma*, trad. de G. Rubio de Urquía, EDAF, Madrid, 1977, pág. 65. El carácter aristocrático de los primeros tiempos de la República es puesto de manifiesto también por algunos de los autores romanos como, por ejemplo, Apiano, quien en el prólogo de su *Historia romana* cuenta que sus compatriotas, "tras haber expulsado a los reyes y jurado no volver a aceptar jamás un poder real, implantaron la aristocracia, y desde ese momento se gobiernan por magistrados elegidos anualmente" (APIANO: *Historia romana*, trad. de A. Sancho Royo, Gredos, Madrid, 1980, pág. 39).

[351] Vid. NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana,* trad. de J. Faci Lacasta, Labor, Barcelona, 1982, pág. 249.

[352] PARICIO, Javier: *Los juristas y el poder político en la antigua Roma*, Comares, Granada, 1999, pág. 26.

facultades jurisdiccionales (los pretores), como los jueces o los pontífices mismos eran patricios, no es difícil deducir la inseguridad jurídica y el riesgo de decisiones arbitrarias a que ésta situación podía dar lugar. Por ello, no es de extrañar que, como ya sucediera en Grecia, una de las principales reivindicaciones plebeyas consistiese en que el Derecho se fijara por escrito, lo que garantizaría que fuese el mismo para todos. Finalmente, la presión popular logró que el Senado decidiera llevar a cabo la codificación y publicación del Derecho tradicional, para lo cual, en un primer momento, éste decidió enviar a Atenas a una comisión de senadores con el encargo de recopilar la legislación de Solón para su posterior adaptación a la realidad romana; pero tal viaje nunca llegó a realizarse, sino que finalmente se nombró a una nueva comisión de diez miembros, los «decenviros», con la misión de codificar el Derecho tradicional romano, viendo la luz, de esta forma, la citada *Ley de las XII Tablas*[353]. Asimismo, a partir del año 449, se obligó al Senado a depositar en el templo de Ceres, bajo la vigilancia de los ediles plebeyos, los senadoconsultos, de modo que las decisiones de esta institución patricia escapasen a cualquier intento de falsificación.

Y la tercera victoria fundamental en esta lucha por la igualdad que merece señalarse fue la autorización de los matrimonios mixtos entre patricios y plebeyos. Este logro, que a primera vista puede parecer intrascendente, supuso, sin embargo, la apertura del consulado (y, por tanto, del Senado) a los plebeyos y, a partir de ahí, el principio del fin del dominio de la nobleza. En efecto, los patricios se consideraban los únicos depositarios de los auspicios o ritos que permitían conocer e interpretar la voluntad de los dioses, a los que era preceptivo consultar tanto al comienzo del desempeño de una magistratura como antes de iniciar una guerra o a la hora de tomar cualquier otra decisión importante. Por consiguiente, quien no dispusiera de la potestad de celebrar estos ritos estaba incapacitado para desempeñar la suprema magistratura, y como los auspicios se transmitían de padres a hijos, éstos se mantenían siempre en manos de la nobleza. Ahora bien, a partir del plebiscito Canuleyo –que autorizaba los matrimonios mixtos– resultó muy difícil negar que los hijos de estos matrimonios pudieran heredar la capacidad de tomar los auspicios y, con ello, del derecho a ocupar las máximas magistraturas.

Se produce de este modo el derrumbe de la base ideológica sobre la que se asentaba el poder patricio, lo que dio lugar a un inmediato acercamiento entre los miembros ideológicamente afines de ambos grupos sociales, pues «las familias patricias

[353] Por tanto la importancia de la ley de las XII Tablas no radica tanto en su originalidad como en el mismo hecho de la publicación del Derecho vigente, lo que contribuía en enorme medida a aumentar su certeza. Por lo demás, esta publicación era entendida popularmente (cosa distinta es que en realidad lo fuera) como completa, en el sentido de que «todo» el Derecho existente había sido trasvasado en ellas y por eso los Romanos posteriores, incluso en el Principado, contemplaban la legislación decenviral como la fuente de todo su derecho (vid. PARICIO, Javier: *Los juristas y el poder político en la antigua Roma*, cit., págs. 29 y 30).

«moderadas» que no habían ofrecido una enconada resistencia a las pretensiones plebeyas aceptaron de buen grado en su grupo político a los plebeyos que con su lucha contra el Estado habían logrado aproximarse formalmente a los patricios. Se constituyó así un nuevo grupo aristocrático, la *nobilitas*, mezcla de patricios tolerantes y realistas con plebeyos ricos y ambiciosos»[354].

Gracias a estas medidas se logró poner fin a este periodo de más de dos siglos de luchas internas, lo que permitió promulgar en el año 287 la Ley Hortensia, en virtud de la cual los plebiscitos se asimilaban a las leyes, por lo que dejaban de ser obligatorios sólo para los plebeyos y pasaban a serlo para todos los ciudadanos. Ahora bien, esto no supuso, ni mucho menos, una democratización de la sociedad romana, puesto que los auténticos favorecidos por el nuevo panorama político no fueron los plebeyos en su conjunto, sino sólo los miembros más ricos de esta clase. En efecto, la plebe no estaba formada por un conjunto homogéneo de individuos, sino que entre éstos los había de todo tipo (terratenientes, pequeños propietarios, jornaleros, comerciantes, artesanos...) con intereses también muy distintos, de modo que si bien durante su lucha contra el «enemigo» común (los patricios), se habían mantenido unidos, ahora sus aspiraciones eran muy diferentes, toda vez que, en tanto que los más acomodados luchaban por el acceso en igualdad de condiciones a los órganos de gobierno, los más humildes –la inmensa mayoría– lo único que deseaban era «reducir o eliminar la explotación económica a la que se hallaban sujetos»[355].

En definitiva, «entre las primeras décadas del siglo III y las últimas del II se configuró en muchos aspectos el sistema constitucional que, sin demasiado rigor, se suele considerar característico de todo el periodo republicano»[356]. Pero antes de analizar cuál era el funcionamiento real de la República romana, parece oportuno detenerse en la concepción teórica que se tenía de la misma.

Teorización que tendría que esperar hasta el siglo II, pues, como indica Jean Touchard[357], no es hasta entonces cuando encontramos el primer texto que nos ayude a comprender la evolución de las ideas políticas en Roma. La causa de este retraso no es otra que el espíritu eminentemente práctico del pueblo romano, poco inclinado a la meditación y a la especulación desinteresada. Ciertamente, en Roma no hay tiempo para filosofar, hay que hacer la guerra, administrar los territorios

[354] BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 1989, pág. 77.

[355] CRAWFORD, Michael: *La República romana*, trad. de Ana Goldar, Editorial Taurus, Madrid, 1981, pág. 32. Concretamente, sus dos máximas aspiraciones eran lograr ser incluidos en los repartos de las tierras conquistadas a los enemigos (que siempre iban a parar a las familias patricias) y la supresión de la figura del *nexum,* en virtud de la cual aquellos individuos que no podían hacer frente a sus deudas se convertían en esclavos de sus acreedores.

[356] BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 93.

[357] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 63.

conquistados y ganar dinero: «toda la historia de sus ideas está esmaltada de reflexiones como el *primum vivere deinde philosophare*»[358].

Ésta es la causa de que no fuera hasta bien avanzada la República cuando, como consecuencia de la conquista de Grecia[359], las doctrinas filosóficas griegas fueron introduciéndose paulatinamente en Roma, donde empezaron a surgir seguidores y continuadores de las mismas que comenzaron a reflexionar sobre el Derecho, la justicia, la sociedad o el Estado. En esta reflexión se fundían las diversas doctrinas griegas, produciendo una filosofía ecléctica «que se adaptaba particularmente al temperamento de los romanos», pues éstos «en efecto, buscaban en la filosofía, sobre todo, una guía para la vida práctica y no dejaban de buscar en diversas fuentes lo que les parecía aceptable para tal fin»[360].

La prueba más palpable de este desinterés de los romanos por la especulación teórica es que tuvo que ser, precisamente, un griego –Polibio (205-125 a.C.)– el primero en elaborar un análisis verdaderamente sistemático de la Constitución romana y en exponer sus defectos y virtudes ante los ojos de los propios romanos[361]. La obra fundamental de Polibio la constituye sus *Historias*, donde lleva a cabo un repaso de la historia de Roma desde la Primera Guerra Púnica (264-241 a.C.) hasta el año 146 a.C. cuando, tras la destrucción de Cartago y Corinto, la ciudad del Tíber se convierte en la única rectora de los pueblos ribereños del Mediterráneo. El historiador griego vive en primera línea los decenios finales de este periodo y se asombra de la magnitud de tal hazaña, del hecho de que en tan poco tiempo Roma pase de ser una ciudad más a una gran potencia. Y conforme a su concepción de la historiografía como una disciplina que no debe limitarse a la simple narración de los acontecimientos históricos, sino que, además, debe explicar sus causas, se propone en su obra escribir el cómo, el cuándo y el porqué todas las partes conocidas del mundo vinieron a caer bajo la dominación romana[362] –tema, por otra parte, de interés y discusión habitual entre los distintos círculos intelectuales y políticos griegos de los que Polibio formaba parte[363]–, encontrando la causa última de tal hazaña, como enseguida veremos, en las excelencias de la Constitución republicana, a la que considera la mejor de las que han existido, y aun de las posibles.

---

[358] Ibídem, pág. 64.

[359] Los romanos ya habían tenido antes contacto con el pensamiento griego a través, principalmente, de las colonias de éstos en la denominada Magna Grecia, en el sur de Italia, pero éstos habían sido esporádicos y poco intensos.

[360] FASSñ, Guido: *Historia de la Filosofía del Derecho,* trad. de J.F. Lorca Navarrete, Ed. Pirámide, Madrid, 1982, pág. 89.

[361] Vid. ARCE, Javier: "Roma", en Fernando VALLESPÍN (ed.): *Historia de la Teoría Política, 1*. Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 182.

[362] Vid. POLIBIO:*Historias, vol. 1*, trad. de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981, pág. 276.

[363] Vid. CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo: "Introducción", en POLIBIO: *Historias,* cit., pág. XVI.

Pero Polibio no se limita a teorizar sobre las instituciones romanas[364], sino que lleva a cabo, ni más ni menos que –en palabras de Norberto Bobbio[365]– «una de las más completas teorías de las formas de gobierno que la historia nos transmitió», en la que se «establece definitivamente la sistematización clásica» de las mismas. En esta teoría expone tres tesis que, siguiendo a Bobbio, representarían, respectivamente, los usos sistemático, historiográfico y axiológico de las formas de gobierno. Estas tesis son las siguientes:

1. existen fundamentalmente seis formas de gobierno, tres buenas y tres malas;
2. éstas se suceden unas a otras según cierto ritmo, constituyendo un proceso cíclico que se repite en el tiempo;
3. además de las seis formas tradicionales, existe una séptima –de la cual la Constitución romana es un ejemplo– que en cuanto síntesis de las tres formas simples buenas se configura como la mejor posible.

Así, Polibio se refiere, en primer lugar, a los tres tipos clásicos de gobierno –la realeza, la aristocracia y la democracia[366]– que, como hemos visto, ya habían sido descritos por otros autores griegos, desde Heródoto hasta Aristóteles. Además, al igual que Platón y su discípulo, opina que junto a estos tres tipos de constitución «repetidas por todo el mundo» existen otros tres «que les son afines por naturaleza: la monarquía, la oligarquía y la demagogia»[367]. Ciertamente, «no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino sólo aquél que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier oligarquía, sólo lo es la presidida por hombres muy justos y prudentes, designados por elección. Paralelamente, no debemos declarar que hay democracia allí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay allí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar

[364] Señala DÍAZ TEJERA que "en este aspecto Polibio se muestra peculiar frente a Platón y Aristóteles: Polibio no trata de la Constitución política en sí y por sí misma, sino en tanto cuanto actúa y se inserta en la realidad histórica" (DÍAZ TEJERA, A.: "La Constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio", en *Habis*, nº 1, pág. 41).

[365] Vid. BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1996, pág. 45.

[366] Conviene llamar la atención aquí sobre algunas diferencias terminológicas de Polibio con respecto a sus antecesores griegos. En efecto, como vemos, Polibio llama «monarquía» a lo que, por ejemplo, Aristóteles tildaba de «tiranía»; y utiliza "realeza" para lo que éste prefería "monarquía". Asimismo, Polibio califica de «democracia» al gobierno de los muchos en su versión positiva, a diferencia de Aristóteles que la llamaba «*politeia*», reservando el término «democracia» para la versión corrompida de ésta (a la cual Polibio denomina «demagogia»).

[367] POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, pág. 152.

a los ancianos y obedecer las leyes; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias»[368].

Seis tipos de Constitución por lo tanto: tres aceptables (realeza, aristocracia y democracia) y tres perversos (monarquía, oligarquía y demagogia). El criterio que maneja Polibio para distinguir entre las formas buenas y las malas (como las llama Bobbio) difiere del aristotélico (basado en la distinción entre interés público e interés privado) y se asemeja, en cambio, a los esbozados por Platón en el *Político*. Concretamente, son dos los criterios utilizados: «por un lado la contraposición entre el gobierno fundamentado en la fuerza y el basado en el consenso; por otro, la semejante, pero no idéntica, contraposición entre gobierno ilegal, y en consecuencia, arbitrario, y gobierno de las leyes» [369].

Ahora bien, el principal problema de estas constituciones es su inestabilidad, incluso en el caso de las «buenas», lo que hace que de cada una de ellas se pase a la siguiente según un proceso cíclico fijo e inexorable –*anacyclosis*– descrito detalladamente por Polibio y que a continuación resumo[370].

Cada cierto tiempo se produce un aniquilamiento de la raza humana a causa de epidemias, malas cosechas o por motivos similares, y entonces desaparecen «las costumbres y las habilidades de los hombres». Poco a poco, los supervivientes se multiplican de nuevo y por motivo de su debilidad natural se reúnen en comunidades, en las que, «ineludiblemente», el que sobresale por su vigor corporal o por la audacia de su espíritu logra dominar y gobernar a los demás (tal y como sucede con las otras especies irracionales vivientes, pues se trata de una «obra rigurosamente auténtica de la naturaleza»), sin más límite que su propia fuerza; esto es lo que él llama «monarquía». Ahora bien, con el tiempo y la convivencia, surge entre los hombres el compañerismo y, con éste, la idea de justicia[371], al servicio de la cual pone ahora el jefe su fuerza en armonía con los pareceres de la multitud. De este modo, sus súbditos llegan a creer que da a cada uno lo que merece, por lo que ya no le obedecen por miedo, sino por adhesión a su juicio, y se

---

[368] Ibídem.

[369] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 46.

[370] Vid. POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, págs. 154 a 160.

[371] El concepto de justicia que maneja Polibio podría ser calificado de «utilitarista», como se deduce de las siguientes palabras: "Así cuando, para poner otro ejemplo, alguien que está apurado recibe de otro una ayuda o un socorro y no se muestra agradecido a su bienhechor, antes al contrario, procura dañarle: es claro y natural que los que se dan cuenta de ello se enojen contra un hombre así y les repugne, irritados por tal ofensa al prójimo e imaginándose a sí mismos en aquella situación. De todo esto nace en cada hombre una cierta noción del deber, de su fuerza y de su razón, cosas que constituyen el principio y la perfección de la justicia. [...] Y así también es explicable que en las gentes nazca un concepto de lo bueno y de lo malo, así como la diferencia que hay entre estas dos nociones. La primera será objeto de imitación y de emulación, por las ventajas que comporta; la segunda lo será de repulsa" (ibídem, vol. 2, págs. 156 y 157).

conviene en conservarle el poder incluso cuando envejece. De esta manera se pasa inadvertidamente de la monarquía a la realeza, cuando la supremacía pasa de la ferocidad y de la fuerza bruta a la razón.

Esta situación se mantiene en tanto que los reyes se ocupan del bienestar de sus subordinados y ni en los vestidos ni en la comida ni en la bebida se distinguen de los demás, llevando, por tanto, una vida muy semejante a la de sus conciudadanos. Pero cuando disponen de lo suficiente para su seguridad y de más de lo suficiente para su manutención, entonces tal superabundancia les hace ceder a sus pasiones y juzgar indispensable que los gobernantes posean vestidos superiores a los de los súbditos, disfruten de placeres y de vajilla distinta y más cara en las comidas y que en el amor, incluso en el ilícito, nadie pueda oponérseles. Nace así la envidia y la repulsa que, a su vez, causa odio y una irritación maligna. En suma, la realeza degenera en tiranía, principio de disolución y motivo de conspiración entre los gobernados, pero «no precisamente entre la chusma, sino entre hombres magnánimos, nobles y valientes, porque son ellos los que menos pueden soportar las insolencias de los tiranos».

Éstos logran derrocar al déspota y hacerse con el poder, surgiendo así el gobierno aristocrático que, al principio, subordina sus propios intereses a los de la comunidad. Pero cuando los hijos de los primeros nobles heredan el poder de sus padres, por su inexperiencia de desgracias, por su desconocimiento total de lo que es la igualdad política y la libertad de expresión, convierten la aristocracia en oligarquía. La cosa acaba en una revolución idéntica a la que hubo cuando los tiranos cayeron en desgracia, con la diferencia de que ahora los ciudadanos «se entregan a la única confianza que conservan intacta, la radicada en ellos mismos: convierten la oligarquía en democracia y es el pueblo quien atiende cuidadosamente los asuntos de Estado». Mientras viven algunos de los que han conocido los excesos oligárquicos, el orden de cosas actual resulta satisfactorio y se tienen en el máximo aprecio la igualdad y la libertad de expresión; pero cuando éstos desaparecen y la democracia es transmitida a una tercera generación, ésta, habituada ya al vivir democrático, no da ninguna importancia a la igualdad y a la libertad de expresión. Entonces la soberbia y el desprecio de las leyes desembocan con el tiempo en la demagogia, pues las gentes, acostumbradas a devorar los bienes ajenos y a hacer que su subsistencia dependa del vecino, cuando dan con un cabecilla arrogante y emprendedor, se agrupan en torno a aquel hombre y vuelven a caer en un régimen monárquico y tiránico.

Se trata, pues, de una concepción de la historia fatalista, puesto que lo mismo que «el orín, para el hierro, y la carcoma y ciertos gusanos, para la madera, son enfermedades congénitas que llegan a destruir estos materiales incluso cuando no sufren ningún daño externo», así también «cada variedad de Constitución simple y basada en un principio único resulta caduca y degenera muy pronto en la forma

viciosa inferior que la sigue naturalmente»[372]. En definitiva, el paso de un sistema de gobierno a otro parece estar predeterminado y ser necesario y natural, ya que estas transformaciones están inscritas en la naturaleza de las cosas: los diferentes gobiernos no pueden evitar degenerar y transformarse, y además no pueden hacerlo más que en un cierto tipo de gobierno y no en otro[373].

Ahora bien, existe un antídoto para ralentizar (no para paralizar, como enseguida se verá) este proceso: un séptimo tipo de régimen político que integre algunas de las características de los tres rectos y que ya fue utilizado por Licurgo, quien, previendo esta evolución, promulgó una Constitución que duró «entre los espartanos el tiempo más largo que conocemos»[374] y cuya particularidad estribaba en que no era simple ni homogénea, sino que reunía las peculiaridades y las virtudes de las constituciones mejores. Así evitaba que alguna de ellas «se desarrollara más de lo necesario y derivara hacia su desmejoramiento congénito; neutralizada por las otras la potencia de cada Constitución, ninguna tendría un sobrepeso ni prevalecería demasiado, sino que, equilibrada y sostenida en su nivel, se conservaría en este estado el máximo tiempo posible, según la imagen de la navegación con viento contrario»[375].

Surge, así, la tercera y principal tesis de la teoría polibiana: la del gobierno mixto, gracias al cual los romanos, además de conservar su libertad, han logrado «gobernar a muchas gentes, dominar y ejercer un señorío sobre muchos hombres y ser el blanco de las miradas de todos»[376]. Este gobierno integra, como hemos visto, las tres formas tradicionales –realeza, aristocracia y democracia, representadas, respectivamente, por los cónsules, el senado y el pueblo– ordenadas tan equitativamente y con tanto acierto que nunca nadie, ni siquiera los nativos, podrían afirmar con seguridad si el régimen es totalmente monárquico, aristocrático o democrático. Lo que es «muy natural, pues si nos fijáramos en el poder de los cónsules, nos parecería una Constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos al del senado, aristocrática, y si consideráramos el poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos, sin ambages, ante una democracia»[377].

---

[372] POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, pág. 161.

[373] Por otra parte, BOBBIO llama la atención sobre la "contraposición entre esta concepción regresiva de la historia y la progresiva que caracteriza a la Edad Moderna –por lo menos desde el Renacimiento en adelante, de acuerdo con la cual lo que viene después en última instancia es, si no inmediatamente, mejor de lo que aconteció primero–, entre una concepción como la platónica, para la cual la historia procede de lo mejor hacia lo peor y una, como la moderna, según la cual la historia se mueve de lo bueno hacia lo mejor; en suma, entre una teoría del regreso indefinido y otra del progreso indefinido" (BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 47).

[374] POLIBIO: *Historias. Vol. 2,* cit.,pág. 160.

[375] POLIBIO: *Historias. Vol. 2,* cit.,pág. 162.

[376] Ibídem, pág. 212.

[377] POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, pág. 212.

Dos son las razones de la excelencia del gobierno mixto para Polibio a juicio de Díaz Tejera[378]. Por un lado la eficacia de sus instituciones a la hora de aunar el esfuerzo ciudadano en torno a objetivos comunes, puesto que todas las partes integrantes del cuerpo cívico participan en los procesos de decisión sin menoscabo de los principios de autoridad y jerarquía, tan necesarios para mantener la paz interna y reaccionar ante un peligro exterior. Y, en segundo lugar, la ya anunciada resistencia a la degeneración, pues se hace imposible que ninguno de los poderes sobresalga en exceso, con lo que se evita el peligro de tiranía (incluso la de la mayoría). En efecto, las magistraturas y el Senado encuentran sus facultades limitadas por el pueblo, quien elige a sus miembros, aprueba las leyes y toma las decisiones judiciales más trascendentes, pero quien, sin embargo, cede la dirección cotidiana de los asuntos públicos a los ciudadanos más capaces y honrados, integrados en el Senado y las Magistraturas –a diferencia de lo que sucedió con la democracia ateniense que, al carecer de cualquier tipo de contrapeso, zozobró en la anarquía «como una nave sin piloto»[379]–. Se produce así un «juego de contrapoderes (de derecho o de hecho), de compromisos o de concesiones que, empíricamente al menos, asegura la cohesión de la Constitución en un equilibrio relativamente estable»[380].

Ahora bien, si la presencia simultánea de los tres poderes y su mutuo control preserva a las constituciones mixtas de la degeneración a la que están expuestos los gobiernos simples, porque impide los excesos que por reacción provocan la oposición y llevan al cambio, entonces podemos preguntarnos, con Bobbio, ¿cómo se concilia la estabilidad de los gobiernos mixtos con la teoría de los ciclos?, ¿no existe una contradicción entre la afirmación categórica de que los ciclos de las constituciones son un hecho natural y, por tanto, impostergable y la afirmación también categórica de que los gobiernos mixtos son estables? El mismo Bobbio[381] se ocupa de despejarnos esta duda afirmando que la contradicción es más aparente que real, pues el hecho de que las constituciones mixtas sean estables no quiere decir que sean eternas, simplemente que duran más que las simples o, según sus propias palabras, lo que distingue a unas de otras «no es el hecho de que no estén sometidas a cambios, ni tampoco que estén exentas de la muerte que golpea a todas las constituciones como a todas las cosas vivientes, sino que es un ritmo diferente y una razón diversa del cambio»[382].

---

[378] Vid. DÍAZ TEJERA, A.: "La Constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio", cit., vol. 2, pág. 42.

[379] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., págs. 68 y 69.

[380] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Gallimard, París, 1976, pág. 284.

[381] Vid. BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 53.

[382] Y, por supuesto, el mismo Polibio es consciente de que también el Estado romano, a pesar de su excelencia, está sujeto a la "ley natural" del nacimiento, crecimiento y muerte, puesto que el mérito del gobierno mixto es su mayor estabilidad, no su perpetuidad. Así lo expresa claramente en estas palabras: "en lo que, particularmente, atañe a la Constitución romana, es principalmente a partir de estas consideraciones

El proceso de degeneración es más lento porque mediante el mecanismo de contemporización de las tres partes que integran la sociedad, los conflictos que provocan en los regímenes simples los cambios constitucionales y el paso brusco y violento de una forma a otra son resueltos dentro del sistema político. De modo que los cambios son sistémicos y no extrasistémicos, graduales y no violentos, por lo que no dan lugar a revoluciones, sino a un desplazamiento del equilibrio interno que es reabsorbido con un reasentamiento del mismo equilibrio en un grado diferente. Sin embargo, esta inclinación de la balanza a favor de una de las partes da lugar a que la Constitución deje de ser mixta y se vuelva simple, con los inconvenientes que ello conlleva. En definitiva, «se puede decir que existe una especie de ciclo dentro de las constituciones mixtas, que da lugar a un *ciclo en el ciclo*, con la consecuencia de que no todas las constituciones mixtas pueden ubicarse en el mismo plano, sino que deben distinguirse, según prevalezca una u otra parte de la ciudad, en constituciones mixtas con carácter monárquico, aristocrático o democrático»[383].

Pero las bondades de la Constitución romana, según Polibio, no radicaban sólo en la organización institucional que ésta establecía, sino también en su contenido material, esto es, en las leyes y costumbres que consagraba, sin las cuales no habría sido posible convertir a los romanos en ciudadanos virtuosos, equitativos y humanitarios. En efecto, «del mismo modo que cuando vemos en un pueblo costumbres y leyes laudables, deducimos sin temor a equivocarnos que sus ciudadanos y su Constitución también han de ser laudables, en cambio cuando advertimos que la vida privada está llena de ruindad y los asuntos públicos rebosan injusticia, aseguraremos, lógicamente, que las leyes y las costumbres privadas del pueblo, en cuestión, su Constitución íntegra es perversa»[384].

Y este componente humano es trascendental porque Polibio llega a puntualizar que una Constitución casi perfecta como la romana, si no hubiera dispuesto de hombres

---

[la ley de los ciclos] como llegaremos a entender su formación, su desarrollo y su culminación, y, al propio tiempo, el cambio en dirección inversa que se producirá a partir de este estado. Porque si hace poco tiempo que lo he dicho de otras constituciones, la romana posee igualmente un principio natural desde sus comienzos, un desarrollo y una culminación, así que experimentará de modo semejante una recesión hacia sus principios" (POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, pág. 161).

[383] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 54. Por otra parte, dentro de esta variedad de constituciones mixtas, Polibio parece apostar por la de carácter aristocrático, en tanto que a la popular la considera el principio del fin, como se deduce de estas palabras sobre la causa de la supremacía de Roma sobre Cartago: "La Constitución cartaginesa me parece que originariamente tuvo una estructura acertada. [...] Entre los cartagineses había reyes, un consejo de ancianos dotado de potestad aristocrática y el pueblo decidía en los asuntos que le afectaban; en conjunto se parecía mucho a la de los romanos y a la de los lacedemonios. [...] La Constitución cartaginesa floreció antes que la romana, alcanzó antes que ésta su período culminante e inició su decadencia cuando la de Roma, y con ella la ciudad, llegaba a un periodo de plenitud [...] Por ese entonces era el pueblo quien en Cartago decidía en las deliberaciones mientras que en Roma era el senado el que tenía la supremacía y prevalecía en las disputas mutuas (POLIBIO: *Historias,* cit., vol. 2, pág. 213).

[384] POLIBIO: *Historias. Vol.2,* cit., págs. 208 y 209.

que, como Escipión, la proyectaran con su virtualidad en la realidad histórica, habría rendido muchos menos éxitos a Roma[385]. O, como escribe Díaz Tejera, «no hay que creer que la irradiación virtual de las constituciones es total y absorbente. La Constitución es una fuente de la que brotan intenciones y proyectos. Pero el agua de esa fuente, aunque pura en su nacimiento, puede no ser bien aprovechada»[386].

En definitiva, se puede concluir, con Cruz Andreotti[387], que detrás del debate constitucional hay algo más: al establecer la valía de la Constitución romana, Polibio está también propugnando como ejemplo a seguir las virtudes de moderación, equilibrio, unión cívica, moralidad, fortaleza y honradez que propician las instituciones romanas. Por ello pone de ejemplo a la familia de los Escipiones en cuyo círculo intelectual se integró a su llegada a Roma, la cual, para el historiador griego simbolizaba lo mejor de la virtud romana y un modelo a seguir por la decadente nobleza helénica: la rectitud moral en las actitudes públicas y privadas, la moderación, la prudencia, la nobleza y la decencia en el desarrollo de la práctica política, y el respeto a los mayores, a la religión y a la memoria de los antepasados como normas de conducta a imitar.

Por lo que respecta, precisamente, a la religiosidad, ésta es, para Polibio, fundamental y así lo expresa claramente cuando escribe que «la diferencia positiva mayor que tiene la Constitución romana es, a mi juicio, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: me refiero a la religión. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tal dramatismo en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad que ya es imposible ir más allá. Esto extrañará a muchos, pero yo creo que lo han hecho pensando en las masas. Si fuera posible constituir una ciudad habitada sólo por personas inteligentes, ello no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento; la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo. Por eso, creo yo, los antiguos no inculcaron a las masas por casualidad o por azar las imaginaciones de los dioses y las narraciones de las cosas del Hades; los de ahora cometen una temeridad irracional cuando pretenden suprimir estos elementos»[388].

Una vez vista la teoría, parece conveniente analizar ahora la realidad de la República romana y determinar si, efectivamente, en ella cada sector de la sociedad tenía su parte en la gestión de la cosa pública y si el funcionamiento de la misma era tan armonioso como Polibio pretendía.

---

[385] Vid. POLIBIO: *Historias. Vol.3,* cit., pág. 86.

[386] DÍAZ TEJERA, A.: "La Constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio", cit., pág. 42.

[387] Vid. CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo: "Introducción", en Polibio: *Historias,* cit., pág. XXII.

[388] POLIBIO: *Historias. Vol. 2,* cit., págs. 218 y 219.

Pues bien, desde un punto de vista formal, esto es, si nos fijamos en las instituciones republicanas, en su estructura y forma de funcionamiento, se puede afirmar que, ciertamente, Roma gozaba de una constitución mixta tal y como fue descrita e ideada por el historiador griego y, posteriormente, por Cicerón. Así, las estructuras de gobierno del periodo clásico reflejaban la verdadera obsesión que los romanos sentían por impedir la concentración de poder en una o en unas pocas manos y el abuso de autoridad a que ello podía conducir. Por esto, a lo largo de varios siglos, elaboraron un diseño institucional cuya principal virtud consistía, precisamente, en que gracias al mismo, «el ejercicio del poder [...] era extraordinariamente difuso»[389], al tiempo que incluía todo tipo de «medidas de seguridad» o controles que, con Loewenstein, podemos dividir en dos tipos: «interórganos e intraórganos»[390].

Los controles interórganos se refieren, propiamente, a la dispersión del poder político, que estaba dividido en tres instancias (el Senado, las magistraturas y las asambleas populares) cuya cooperación era imprescindible para la toma de las decisiones más importantes, hasta el punto en que se ha llegado a afirmar que «en la historia constitucional de Occidente, Roma es el mejor ejemplo de la más efectiva realización del principio de la limitación del poder a través de controles y pesos –*checks and balances*– incorporados en el proceso político»[391].

Así, en primer lugar, los magistrados detentaban el mando supremo del ejército, dirigían los asuntos internos y de orden público y, sobre todo, ejercían la iniciativa legislativa ante las asambleas populares (de hecho, eran las únicas personas, junto con los tribunos de la plebe, que tenían esta potestad, de la que carecía tanto el Senado como el mismo pueblo).

Sin embargo, dependían financieramente del Senado, que era quien les asignaba los fondos que éste estimaba que iban a necesitar en su gestión –incluso para las campañas militares– y ante quien debían rendir cuentas al finalizar su mandato. También estaban limitados por los senadoconsultos que, aunque teóricamente eran simples recomendaciones, difícilmente dejaban de observarse. Además, fuera de la regulación puramente legal, a los magistrados les convenía mantener buenas relaciones con el Senado, puesto que una vez finalizado su mandato se incorporarían a éste, el cual, asimismo, designaba la provincia que iban a gobernar los cónsules y pretores al cesar en sus cargos, de lo que dependía la fortuna que pudieran hacer para recuperar, y aun superar, el dinero gastado durante su mandato[392].

---

[389] NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana,* cit., pág. 334.

[390] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", en *Revista de Estudios Políticos*, IES, noviembre-diciembre de 1970, pág. 12.

[391] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 17.

[392] Pues, en efecto, el ejercicio de las magistraturas no sólo no era remunerado sino que sus titulares tenían que correr con gran parte de los gastos propios de la gestión de los asuntos públicos. Y a estos dispendios, además, había que unir los ocasionados por su campaña electoral en la que, a menudo, se veían obligados a satisfacer a la plebe con juegos, espectáculos y banquetes.

Por otra parte, «en la mayoría de los casos, los magistrados por sí mismos son incapaces de realizar acciones que comprometan al Estado, si no han hecho partícipes de éstas, como si de un verdadero contrato se tratara, al conjunto de los ciudadanos que componen el *populus*, [...] y estos ámbitos donde la colaboración estrictamente jurídica del magistrado y del pueblo son indispensables no cesarán de aumentar hasta el fin de la República»[393]. Concretamente, esta interrelación se da en dos casos fundamentales: es el pueblo quien elige a los magistrados y es aquél también el único legitimado para aprobar las leyes propuestas por éstos.

Además, el tribuno de la plebe, quien (al menos teóricamente) representaba los intereses del pueblo, estaba facultado para paralizar cualquier decreto o decisión política general de los magistrados (y también del Senado) por medio de la *prohibitio* y la *intercessio*, así como cualquier actuación de tipo coactivo o judicial respecto a un individuo concreto, ordenando que ésta fuera sometida al arbitrio del pueblo (en virtud de la institución del *auxilium*).

El Senado, por su parte, jurídicamente era sólo una especie de consejo permanente destinado a asesorar[394] a los magistrados con la autoridad que le otorgaba la experiencia y el prestigio de sus miembros. Por ello, sus decisiones –los senadoconsultos– no eran legalmente vinculantes y adoptaban exteriormente la forma de recomendación, como expresión de la opinión de la cámara sobre un asunto determinado o como exhortación a los magistrados a adoptar una decisión pública determinada, «si les parece buena y en interés del Estado». Sin embargo, en la realidad, debido fundamentalmente a que el Senado representaba el núcleo firme y duradero del Estado, el elemento que otorgaba a la política romana su estabilidad y consistencia, puede considerarse a éste «como el auténtico gobierno de Roma»[395], hasta tal punto que algunos autores, como J.M. Roldán consideran que los magistrados no eran más que los órganos ejecutivos de la voluntad del Senado, y Claude Nicolet llega a calificar a Roma como «República senatorial»[396].

En efecto, los senadores entendían prácticamente de cualquier asunto de interés para la dirección de la República, manifestando su opinión respecto a cuestiones

[393] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 290.

[394] En este sentido, escribe CRAWFORD que "el rasgo más importante del gobierno de Roma es la estructura creada por la obligación tradicional de consultar a algún grupo de asesores, obligación que pesaba sobre cualquiera que fuese responsable de emprender una acción; este hecho resulta evidente en cualquier ámbito de la sociedad romana; la decisión, en última instancia podía ser la de una sola persona, pero la obligación de efectuar una consulta era absoluta. Un *pater familias* podía convocar un *consilium* familiar; un político podía reunir a su familia y a sus amigos; en las provincias, un magistrado tenía que tomar en cuenta las opiniones del medio que lo rodeaba; el Senado era el *consilium* de los dos magistrados más altos, los cónsules, y hacia finales de la República ya era el *consilium* para todo el mundo" (CRAWFORD, Michael: *La República Romana*, trad. de Ana Goldar, Editorial Taurus, Madrid, 1981, pág. 34).

[395] ROLDÁN, J.M.:`*Instituciones politicas de la República Romana*, Akal, Madrid, 1990, pág. 36.

[396] NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo*, cit. pág. 271. De hecho, el poder del Senado se ve reflejado, incluso, en la denominación oficial del "Estado" romano: *Senatus Populusque Romanus* ("el Senado y el Pueblo Romano").

relativas a la religión, las finanzas, la administración interna o la política exterior. Sin embargo, no disponían de competencias para convocar las Asambleas populares ni para presentarles iniciativas legislativas, de modo que si tenían interés en que se aprobara una ley o un plebiscito, debían convencer a un magistrado o a un tribuno de la plebe para que presentaran la propuesta. Por su parte, éstos debían consultar al Senado respecto a cualquier proyecto de ley que quisieran llevar ante la asamblea popular, para que éste lo debatiera y, en su caso, enmendara, y sólo cuando recibía el visto bueno era sometido al juicio del pueblo[397]. Además, junto a este control previo, los senadores ejercían otro posterior de legalidad, de modo que podían impugnar una ley, una vez aprobada popularmente, si entendían que no reunía los requisitos jurídicos formales pertinentes.

Llegamos, por último, al tercer poder constitucional: las asambleas populares integradas por todos los ciudadanos romanos. Pero antes de analizar sus potestades es preciso señalar que la expresión *populus romanus*, no incluía a todos los habitantes del *ager romanus*, es decir, de los diferentes territorios controlados por Roma; es más, ni siquiera a todos aquéllos que vivían en la capital del Imperio. Por el contrario, la ciudadanía estaba restringida a una minoría de individuos, principalmente, aunque no exclusivamente, a los descendientes de los primeros pobladores de la ciudad latina[398]. Sólo este reducido número de individuos podía beneficiarse de las muchas ventajas que llevaba aparejadas la ciudadanía romana, tales como, por ejemplo –de acuerdo con Nicolet[399]–, el disfrute de un estatus que otorgaba un completo elenco de garantías judiciales y civiles frente a los magistrados, la posibilidad de llegar a ser empleado público o la legitimación para poder realizar cualquier tipo de contrato o negocio regido por el *ius civile*. Y por lo que respecta al ámbito político, era imprescindible disponer de la ciudadanía para siquiera «soñar con ser magistrado y senador o para alcanzar los grandes mandos militares y civiles», e incluso para, al menos, participar en las asambleas populares y poder decidir «su propio destino

[397] Claude NICOLET afirma, en este sentido, que "hay que esperar al consulado de Julio César, en el año 59 a. C. para ver por primera vez que un cónsul propone leyes a pesar de la oposición del Senado", e incluso los plebiscitos aprobados sin la opinión favorable del Senado son "extraordinariamente raros" antes del siglo II (*Roma y la conquista del mundo mediterráneo,* cit., pág. 303).

[398] La ciudadanía romana podía adquirirse de varias maneras. Principalmente, como es natural, por el nacimiento, por ser hijo de ciudadanos romanos; pero también gracias a la manumisión, en virtud de la cual los esclavos, convertidos en libertos, obtenían la ciudadanía romana y con ella la libertad y el resto de los beneficios que ésta conllevaba (con la única excepción de la posibilidad de acceder a las magistraturas). Asimismo, podía concederse nominalmente a determinados individuos o colectividades y también podía derivar de estipulaciones generales en relación con ciertos pueblos, como fue el caso de tratados establecidos con las gentes del derecho latino, en función de los cuales éstos gozaban de la posibilidad de adquirir la ciudadanía a condición de instalarse en Roma. Además, los magistrados de las ciudades latinas se convertían en ciudadanos automáticamente después de haber cumplido su magistratura. Algunas leyes establecían, por último, la ciudadanía como recompensa para aquellos acusadores que resultaran victoriosos en el juicio.

[399] Vid., NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., págs. 34 a 36.

con el voto», convirtiéndose así en el «dueño de la *res publica*, es decir, de sus propios asuntos».

Pues, en efecto, era en el pueblo donde, teóricamente –como afirma Wirszubski[400]-, residía constitucionalmente la soberanía y quien, por ello, era formalmente considerado la fuente última del poder, el supremo legislador y el tribunal último de apelación. Sin embargo, en la realidad, todos estos poderes estaban bastante limitados. Así, si bien es cierto que las asambleas populares eran las encargadas de elegir a los diferentes magistrados –e, indirectamente, a los senadores, pues éstos pasaban a integrar la Cámara Alta una vez que cesaban en su mandato–, también lo es que estas asambleas no tenían capacidad para proponer a los candidatos, sino que habían de limitarse a votar a alguno de los que previamente habían pasado por el filtro de su admisión como tales por parte de las autoridades en el poder.

Pero además, una vez que un magistrado era elegido, éste no tenía que conducirse como delegado de sus electores, sino que, dentro de los límites constitucionales, podía hacerlo con total independencia, debido a que actuaba por «prerrogativa magisterial y no por consentimiento popular»[401]. Tampoco era posible exigirles responsabilidades políticas ni judiciales a los magistrados, al no existir la moción de censura ni ningún otro instrumento similar para la revocación del mandato; es más, mientras se mantuviesen en sus cargos, los magistrados no podían ser encausados, ya que gozaban de inmunidad, si bien ésta era «meramente temporal, pues terminado su mandato quedaban sometidos a la jurisdicción ordinaria, incluso por hechos ilícitos cometidos mientras ejercían el cargo público»[402].

También sufría el pueblo romano severas limitaciones respecto a su potestad legislativa. Es verdad que sólo a él competía aprobar o rechazar las leyes o plebiscitos propuestos por los magistrados y los tribunos de la plebe, pero su poder se reducía, precisamente, a esto: aprobar o rechazar. Así, en primer lugar, las asambleas no podían reunirse por propia iniciativa, sino que tenían que ser emplazadas por un magistrado (de modo que, «aparte de los momentos en que se le convocaba, el pueblo no tenía sino una existencia virtual, como un menor cuyos intereses son administrados por un tutor»[403]). Pero, además, una vez reunidos en asamblea, los ciudadanos no tenían potestad de iniciativa legislativa, sino que tenían que conformarse con aprobar o rechazar aquellos proyectos de ley que se les presentaran

[400] Vid. WIRSZUBSKI, Ch.: *Libertas as a political ideal at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pág. 48.

[401] Ibídem.

[402] HERRERA BRAVO, Ramón: "Las instituciones democráticas en la República romana y su proyección histórico-política", en LÓPEZ GARCÍA, J.A., REAL, J.A. del y RUIZ, Ramón: *La democracia a debate,* Dykinson-Universidad de Jaén, 2002, pág. 106.

[403] NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo,* cit., pág. 254.

por parte de los magistrados. Es más, ni siquiera tenían la posibilidad de manifestar su opinión sobre los mismos, y ni mucho menos de proponer enmiendas, sino que debían limitarse a escuchar al magistrado proponente y elegir después la papeleta marcada con una V (*uti rogas*, es decir, «como pides») o con una A (*antiquo*, esto es, «yo rechazo»).

En definitiva, más que potestad legislativa, podemos afirmar, con Nicolet, que de lo que disfrutaba el pueblo romano era de la capacidad para celebrar un acto bilateral, una especie de contrato, con el magistrado, cuya voluntad contaba tanto como la del pueblo[404]. Sería ésta –siempre según el citado autor– la razón por la cual en Roma no se concibiera la posibilidad de la representación política y se mantuviera siempre como una democracia directa, porque al considerarse la legislación como un contrato entre el magistrado proponente y el pueblo, ambas partes, como sucede en todo contrato, debían estar presentes físicamente y dar su consentimiento personal.

Junto a los mecanismos de control interórganos, existían otros intraórganos, que hacían referencia a la especial configuración de éstos, diseñados para minimizar aun más el riesgo de que sus titulares adquirieran un poder excesivo. Estas medidas de seguridad afectaban a la composición y funcionamiento de las asambleas populares y, fundamentalmente, a las magistraturas, pues era éste el poder del que más se temía que pudiera devenir en tiranía.

Así, todos los cargos públicos debían respetar cuatro principios básicos: elegibilidad, temporalidad, especialidad y colegialidad. El primero imponía que todas las magistraturas fueran elegidas por las asambleas populares, de modo que, si bien el pueblo no podía designar a quien estimase más conveniente –pues como hemos visto, no tenía potestad para proponer candidatos–, al menos sí que podía impedir el acceso al poder a quienes consideraran indignos de ello. Además todas las magistraturas eran anuales (a excepción de la censura que tenía carácter quinquenal), a lo que se añadió a partir del año 342 la prohibición de la reelección para el mismo cargo hasta pasados diez años, y en el 151 la imposibilidad absoluta de volver a repetir el consulado. Por su parte, y en virtud del principio de especialidad, el poder ejecutivo estaba repartido en varias magistraturas independientes, cuyos titulares eran elegidos por separado y tenían funciones claramente delimitadas, evitando de esta forma una excesiva concentración de poder en las mismas manos.

Por último, la colegialidad es una de las regulaciones constitucionales más originales de Roma, en virtud de la cual todas las magistraturas eran desempeñadas por dos o más ciudadanos que, además, tenían la posibilidad de ejercer el derecho de veto sobre las disposiciones de sus colegas, con lo que se favorecía la cooperación y la

[404] Vid. ibídem, pág. 254.

búsqueda del consenso, al mismo tiempo que, una vez más, se dificultaba el acaparamiento de poder por parte de un solo ciudadano. El problema estaba en que esta necesidad de colaboración podía convertirse fácilmente –y, de hecho así sucedía con frecuencia– en obstaculización, lo que podía dar lugar a graves problemas tanto de orden interno como externo en situaciones de peligro. Sin embargo, los romanos también habían previsto esta eventualidad, para la que buscaron dos soluciones. Por un lado disponían de la figura del *senatus consultum de Republica defendenda* (también conocido como *ultimum*), en virtud del cual, en las situaciones críticas, el Senado otorgaba a los cónsules poderes absolutos temporales con el encargo de tomar todas las medidas que considerasen apropiadas y necesarias para dominar el estado de emergencia, con la fórmula *videant consules ne quid detrimenti capiat respublica*. La segunda solución la representaba la institución de la «dictadura», «órgano válido y legítimo en el orden constitucional que no tiene ningún parangón en la historia de la idea de Gobierno»[405]. El dictador era elegido por el Senado y tenía poderes absolutos durante los seis meses que duraba su mandato. Se trataba, pues, de una magistratura excepcional que, en los casos de graves turbulencias, servía como válvula de escape para la República, que se adelantaba, de esta forma, a una posible dictadura no deseada.

Otro mecanismo de control absolutamente original del que disponían los romanos era el *cursus honorum*, cuya finalidad era el impedir que accedieran a las más altas magistraturas líderes demagogos o generales populares demasiado ambiciosos. El *cursus honorum* establecía el orden de acceso a los cargos públicos de forma fija y escalonada, de manera que para llegar a la más alta, el consulado, era preciso haber ejercido previamente todas las inferiores. Se establecía así una especie de filtro frente a los intrusos no deseados, a la vez que se aseguraba que los ciudadanos que se «consagraban a la carrera política, adquiriesen a lo largo del ejercicio del cargo una intensiva formación política y administrativa. [...] A través de esta técnica se puede afirmar que verdaderos ineptos y testarudos no podían hacer mucho daño en virtud de las exigencias electorales y la corta duración del mandato»[406].

Respecto a los controles intraórganos de las asambleas populares, éstos consistían, básicamente, en la parcelación de las mismas en diversas unidades de votación, en función de la riqueza o del lugar de residencia de sus integrantes. Así, a diferencia de lo que sucediera en Atenas, en Roma, aunque «incluso el más humilde de los ciudadanos era miembro de una colectividad soberana y deliberaba, elegía a los magistrados y decidía su propio destino»[407], sin embargo, no tenía el mismo valor

---

[405] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 23.

[406] Ibídem, pág. 28.

[407] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 36.

el voto de unos que el de otros, sino que éste dependía de la clase o la circunscripción a la que perteneciera.

La primera de estas divisiones reflejaba fielmente las innovaciones que introdujera Solón en la Constitución ateniense y se hacía en virtud de una institución fundamental en la sociedad romana como era el censo. Censar significaba, en palabras de Nicolet, «situar a cada ciudadano en su justo lugar jerárquico, con todas las consecuencias prácticas de esta situación» [408]. Concretamente consistía en el reparto racional de los ciudadanos en una serie de grupos o clases en función de las necesidades del Estado. Y la clase a la que cada uno perteneciera iba a condicionar su participación en todas las actividades de la ciudad, tanto las religiosas, como las financieras, las militares o las políticas; participación en la que no todos podían razonablemente pretender el mismo tratamiento, pues esto es algo a lo que «la misma naturaleza se opone: jóvenes y viejos, enfermos y sanos no pueden tener ni los mismos deberes ni las mismas actividades. En todos estos ámbitos, una desigualdad fundada sobre la naturaleza o sobre la fortuna no ofendía para nada a los romanos, lo mismo que no lo hacía en la mayor parte de las ciudades antiguas, salvando algunas experiencias breves de democracia extrema»[409].

Surgen así las grandes categorías que establece el censo: los movilizables o *asidui*, es decir, los que contaban con recursos suficientes para servir en la legión, de una parte; y los que no alcanzaban estos requisitos –los *capite censi* (que sólo podían ofrecer al Estado su propia persona) y los *proletarii* (quienes, además, aportaban hijos)–, por otra. Además, entre los movilizables se establecían cinco clases, calculadas en función de su fortuna, las cuales se subdividían, a su vez, en grupos más reducidos, las centurias (193 en total). Estas unidades estaban integradas por un número variable de ciudadanos, pues la intención era que cada una representara «aproximadamente el mismo «valor», es decir, comprendía a un número de hombres tanto mayor cuanto más grande era su pobreza. En definitiva, cada grupo debía aportar lo mismo en los tres aspectos, militar, fiscal y político: el mismo número de hombres para la leva, una fracción equivalente del impuesto directo y, finalmente, *una voz* en los comicios»[410].

Vemos, pues, que, lejos de ignorar las desigualdades de todo tipo existentes en la sociedad romana, lo que se pretendía con la institución del censo era efectuar un reparto lo más armonioso posible entre derechos y deberes, cargas y ventajas, pérdidas y beneficios. Se conseguía de este modo un tipo de igualdad –cuyas virtudes ya había alabado, entre otros, Isócrates– a la que llamaban «geométrica» o

[408] Ibídem, pág. 73.

[409] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 73.

[410] NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo,* cit., pág. 257.

«proporcional», que se consideraba más ventajosa que la igualdad «aritmética» o «pura», pues gracias a ella se lograba que «incluso los menos favorecidos se sintieran solidarios de una colectividad que tendía a hacer tolerable su suerte».[411]

En efecto, para cada individuo, los deberes y los derechos debían ser calculados de tal forma que, por decirlo así, sus productos fuesen iguales. Los más ricos acapararían más «honores», pues tendrían el monopolio del acceso a las magistraturas y mucho mayor peso en las decisiones en las asambleas; pero inversamente, tendrían más deberes y «serían más a menudo obligados a pagar con su persona y su bolsa»[412]. Los más humildes, en cambio, deberían contribuir en menor medida al erario público, pero a cambio, por una justa compensación, se verían desprovistos prácticamente de toda influencia política «gracias al juego sutil del voto en los comicios centuriados que, sin privarles del derecho de sufragio (lo cual sería considerado tiránico), sin embargo les excluía de todo papel real en la decisión»[413].

La aplicación práctica, en el terreno político, de esta igualdad geométrica clasista se ponía de manifiesto en los llamados «comicios por centurias», la asamblea[414] originariamente más importante por su composición y competencias, pues era en esta sede donde se elegía a los magistrados superiores, (cónsules, pretores y censores) y donde, en un primer momento, se votaban las leyes –si bien, a raíz de la Ley Hortensia, que, como vimos, estableció la equivalencia entre éstas y los plebiscitos votados en las asambleas de la plebe, los comicios centuriados fueron perdiendo su importancia legislativa–.

El funcionamiento de esta asamblea, como ya se ha podido intuir, era, desde luego, bastante poco democrático, pues de las 195 centurias que había en total, 98 de ellas (una más de la mitad) pertenecían a la primera clase, es decir, estaban integradas por los ciudadanos más acomodados, en tanto que el resto de la población –la inmensa mayoría de la misma– se distribuían en las 97 restantes. El resultado salta a la vista: los más ricos, si se ponían de acuerdo (como solía ser habitual) disponían siempre de la mayoría absoluta. Es más, como la votación se realizaba

---

411 NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo,* cit., pág. 111.

412 NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., págs. 82 y 83.

413 Ibídem, pág. 83.

414 Una de las características más destacables del derecho comicial romano lo constituye la existencia simultánea de varias asambleas diferentes, tanto por su constitución y organización como por sus competencias y funcionamiento, todas las cuales constituyen, de alguna forma, el *populus*. Rasgo éste que encontramos en algunas ciudades griegas, especialmente en la Magna Grecia, pero que contrasta fuertemente con la asamblea única de Atenas, por ejemplo. Además del *concilium plebis* existían otros tres tipos de asambleas en Roma –los comicios curiales, los comicios centuriados y los comicios tributos–, lo que ha llevado a NICOLET a escribir que "es fácil colegir que con tres (o con cuatro) asambleas diferentes, así como con un gran número de magistrados capacitados para convocarlas y, además, con tres grandes áreas de competencia, el derecho comicial romano era particularmente complejo, tanto más cuanto que, según las épocas, sufrió incesantes modificaciones" (NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana,* cit., pág. 256).

llamando una a una a las centurias para que dieran su voto, empezando siempre por las pertenecientes a la primera clase y siguiendo en orden decreciente, y puesto que cuando se alcanzaba la mayoría absoluta finalizaba la votación, la realidad es que los más pobres casi nunca eran llamados siquiera a pronunciarse, cuando, de hecho, eran «infinitamente más numerosos que los más ricos»[415].

El otro tipo de asamblea en la que el pueblo manifestaba su voluntad eran los llamados «comicios por tribus»[416], una evolución de los antiguos *concilia plebis* o asambleas de la plebe, pero que ahora, puesto que sus decisiones o plebiscitos afectaban al conjunto de la población, también incluían a los patricios. La competencia de estos comicios era triple: ante todo electoral, pues elegían a los magistrados de la plebe (tribunos y ediles) y a las autoridades inferiores; en segundo lugar tenían potestad legislativa, faceta en la que fueron ganando terreno poco a poco a los comicios por centurias; y, por último, disponían de competencias judiciales, al erigirse como tribunal supremo de apelación. Todo esto hizo que progresivamente, los comicios por tribus fueran robando protagonismo a los centuriados hasta llegar a convertirse en «el órgano esencial de la soberanía popular en Roma»[417].

En esta asamblea se reunían también todos los ciudadanos romanos, pero ahora no distribuidos en clases sino en 35 circunscripciones territoriales llamadas «tribus», dentro de las cuales todos los individuos participaban en absoluta igualdad de condiciones, por lo que suelen considerarse estos comicios como mucho más democráticos que los centuriados. Sin embargo, es preciso advertir que, en ellos, puesto que para la adopción de cualquier decisión se precisaba el beneplácito de, al menos, 18 de estas unidades, independientemente del número de votantes, tampoco era decisivo el voto individual –salvo en el interior de cada tribu–. Además, estas circunscripciones eran, de nuevo, asimétricas, puesto que cada una de las cuatro tribus urbanas en las que se dividía la ciudad de Roma estaba integrada por un número de ciudadanos superior al conjunto de todos los restantes distritos rurales despoblados por el éxodo, como consecuencia de la precaria situación del campesinado. Con esta distribución se pretendía conseguir una adecuada representación de los ciudadanos de los municipios demasiado alejados de Roma para acudir en masa a ejercer regularmente su derecho al voto; sin embargo, el efecto real fue el de consagrar, también en esta sede, el poder decisivo de las

[415] COMBES, Robert: *La República en Roma*, trad. de G. Rubio de Urquía, EDAF, Madrid, 1977, págs. 70 y 71.

[416] Existía, asimismo, un tercer tipo de asamblea, los «Comicios por curias», la más antigua, pero que en la época republicana había quedado reducida a un rol meramente formal y ritual –es más, si bien en un principio todos los ciudadanos eran miembros de una de las treinta curias primitivas, sin embargo, según fue avanzando la República, la mayoría de los ciudadanos llegaron a ignorar a qué curia pertenecían–. Estos comicios se reunía raras veces bajo la presidencia del gran pontífice, para ciertas formalidades como la adopción por *adrogatio* o la votación de la *lex de imperio*, ley de investidura que seguía a la elección de los magistrados, pero que en realidad no constituía más que un mero trámite protocolario.

[417] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 305.

clases más acomodadas. En efecto, como señalan Crawford y Loewenstein[418], las tribus rurales, aunque estaban integradas por un número infinitamente menor de ciudadanos, al ser mayoría, siempre lograban imponer su opinión en estos comicios; pero esta opinión, en realidad, solía ser la de los nobles terratenientes, pues eran éstos los únicos que, por lo general, estaban presentes en las votaciones, toda vez que sólo ellos disponían del tiempo libre y los medios económicos necesarios para desplazarse a Roma y permanecer allí durante el tiempo que durasen los comicios.

En definitiva, vemos que las instituciones romanas están diseñadas de tal forma que «en realidad, la parte que corresponde a la masa de los ciudadanos es muy pequeña: está prácticamente excluida del Senado, de los mandos militares, de las magistraturas, los simples ciudadanos son sin duda electores, a quienes se les pide que den sus votos para la elección de los magistrados y el voto de las leyes. Ahora bien, el voto, fraccionado y singularmente jerarquizado, no es verdaderamente eficaz más que para los ricos y los más dignos de entre ellos»[419]. De modo que el Estado romano estaba controlado, en la práctica, por un pequeño grupo de familias que hicieron de la forma de gobierno republicano una auténtica oligarquía[420] en la que «las clases dominantes de la nobleza nunca concedieron una influencia auténtica en las decisiones políticas a las Asambleas populares, ni a su antecesora más importante, la Asamblea por centurias, basada en un derecho electoral timocrático. A diferencia de las ciudades-Estado griegas, la Asamblea popular fue solamente la fachada para la legitimación de las decisiones tanto objetivas como personales, tomadas por la oligarquía de la nobleza»[421]. Podemos, así, concluir que Roma no sólo no era una democracia, sino que ni tan siquiera disponía de una auténtica Constitución mixta, puesto que sus instituciones «están bien lejos de presentar el equilibrio armonioso que alaban tanto los autores latinos, pues consagran el poder de la aristocracia»[422].

En cualquier caso, los romanos se sentían muy orgullosos de haber logrado diseñar, a lo largo de varios siglos, todo un entramado de controles y contrapesos, tanto entre los diferentes poderes constitucionales como en el interior de los mismos que, al menos teóricamente[423], tenía como finalidad evitar la concentración del poder en una o unas pocas manos, conjurando así cualquier riesgo para la conservación de su libertad.

---

[418] Vid. CRAWFORD, Michael: *La República Romana*, cit., pág. 190; LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 21.

[419] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 17.

[420] Vid. BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 138.

[421] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 7.

[422] COMBES, Robert: *La República en Roma*, cit., pág. 65.

[423] Puesto que, en la realidad, como ha quedado expuesto, la verdadera finalidad de las diversas y complicadas disposiciones constitucionales no era otra que conseguir que las clases altas romanas conservaran el poder político efectivo, si bien bajo la apariencia de un verdadero reparto del poder entre todos los ciudadanos.

Llegados a este punto parece conveniente intentar dar cuenta de lo que los romanos entendían por libertad. Y para ello, lo primero que hay que subrayar, con Wirszubski[424], es que éstos no concebían la libertad como algo natural, innato a todos los seres humanos, sino como una suma de derechos civiles, adquiridos, proporcionados y protegidos por el Derecho[425]. Por tanto, no todos los individuos eran libres en Roma, sino sólo aquéllos que disfrutaban de la condición de ciudadanos y, con ella, de la titularidad del conjunto de derechos y facultades que conformaban la libertad republicana.

Esta libertad, en opinión de Loewenstein[426], era concebida como el no sometimiento a ningún poder extraño, lo que implicaba la potestad del ciudadano para disponer a voluntad de lo que es suyo, su persona y sus bienes –pues esto es, precisamente, lo que le diferenciaba del esclavo– y se proyectaba en dos ámbitos: el privado y el público. Respecto al ámbito privado o *res privata*, la libertad se relacionaba con el imperio de la ley y la ausencia de arbitrariedad; y en relación con el ámbito colectivo o *res publica*, en que ha de ser la comunidad en su conjunto, contando con el concurso de todos los ciudadanos, la que rija su propio destino. Por ello es por lo que el «imperio de la ley y la soberanía popular eran los primeros y principales atributos de la libertad republicana romana»[427].

Por tanto, como advierte Pierre Grimal, «no es exacto que sólo la libertad política hubiera preocupado siempre a las civilizaciones antiguas. Éstas conocieron también la libertad de ser: el respeto de las personas, de su seguridad, el derecho de propiedad, el derecho de fundar una familia y perpetuarla...» [428]; opinión que es compartida por Loewenstein, para quien «los ciudadanos romanos gozaban en su vida privada de una libertad que podrían envidiar muchos pueblos del presente» [429].

---

[424] Vid. WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome during the late Republic and early Principate*, cit., págs. 3 a 9.

[425] Hay que esperar hasta Séneca para encontrar concepciones de derechos del hombre basados en el Derecho natural, en virtud del cual el hombre es inviolable (*homo res sacra homini)*.

[426] Vid. LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 28. Asimismo, también para WIRSZUBSKI la libertad consiste en "la capacidad para la posesión de derechos y la ausencia de sujeción" (WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome...*cit., pág. 1).

[427] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, Liberalism and the Law.* New York University Press, New York, 1998, pág. 7.

[428] GRIMAL, Pierre: *Los extravíos de la libertad*, trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990, pág. 12.

[429] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma y la teoría general del Estado", cit., pág. 28. Concretamente, los ciudadanos romanos disponían de dos instrumentos fundamentales para hacer frente a los posibles abusos de los magistrados: la *provocatio*, o derecho de apelación, y el *auxilium*. En virtud del primero, todo ciudadano que hubiera sido condenado a una pena de muerte o de azotes en primera instancia por un magistrado, tenía derecho a una revisión de su caso por parte del pueblo reunido en los comicios y constituido en auténtico tribunal supremo de apelación; y como tal tribunal, sus poderes iban más allá de la posibilidad de perdonar el delito o conmutar la pena, pues tenía el derecho (y la obligación) de oír el caso y dictar una segunda resolución judicial definitiva. Se trata, por tanto, "con dieciocho años de adelanto, de una conquista imprescriptible de los derechos de la persona al mismo nivel que el *habeas corpus*" (NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 430) que los romanos consideraban como la "salvaguarda última de la libertad y de la igualdad ante la ley" (SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire*

Pero, como es lógico –asegura Wirszubski[430]–, la libertad individual también tenía sus límites. Así, y puesto que la libertad no es natural sino un producto de las leyes, «éstas fijan su alcance y pueden limitarla o atemperarla sin que esto suponga su destrucción». Y se considera lógico que así sea porque la libertad no es una facultad del «individuo aislado que quiere afirmar su propia personalidad sobre la autoridad preponderante de la sociedad, sino del ciudadano integrado en la comunidad organizada del Estado romano». Por ello, la libertad no consiste en hacer lo que se quiera (esto sería *licentia*, no *libertas*) puesto que en este caso no habría libertad sino autodestrucción a causa del exceso, o, como afirma J. Iglesias[431], «la libertad se asocia con lo preferido, pero sin llevarlo a exceso; la libertad es tanto como opcionalidad, como facultad de elegir, pero tiene obligados límites», si bien éstos son puestos por los propios sujetos libres, «que por decisión propia ponen barreras a eso que se prefiere».

Llegamos así al componente «positivo» de la libertad romana, que exigía que todo ciudadano, por humilde que fuera, tuviera derecho a participar en la gestión de la cosa pública, a la que, al menos parcialmente, consideraba como suya[432]. Es por esto por lo que los romanos «databan su propia libertad en la abolición de la monarquía y la identificaban con la Constitución republicana»[433], pues gracias a ella todos tenían derecho a disfrutar de una porción del bien común y a participar en los asuntos públicos aprobando leyes y eligiendo magistrados.

Sin embargo –puntualiza Wirszubski[434]– si bien el derecho nominal a gobernar era un componente de la libertad, su ejercicio real estaba reservado a unos pocos, a aquéllos que poseían *auctoritas* y *dignitas*, puesto que el concepto de *aequa libertas* en Roma –a diferencia de la *isonomia* de la Atenas de Pericles, pero a semejanza de la *patrios politeia*– implicaba rechazo de discriminación e igualdad ante la ley, esto es, igualdad en los derechos civiles y en los derechos políticos fundamentales, en la

of liberty, cit., pág. 9). Sin embargo, la *provocatio* protegía la vida y la persona del ciudadano, pero no se aplicaba en caso de vulneración del resto de los derechos, en cuyo caso era aplicable, el *auxilium*, conforme al cual un ciudadano podía acudir al tribuno para que le socorriera y vetara la decisión o el decreto del magistrado que supuestamente atentaba contra alguno de sus derechos. Ahora bien, como puntualiza Wirszubski, existe una gran diferencia entre la *provocatio* y el *auxilium*: el primero era un derecho del ciudadano condenado, que tenía que ser observado siempre so pena de violación de la ley; el *auxilium*, en cambio era, en realidad, un derecho del tribuno, pues estrictamente hablando, el ciudadano no tenía derecho al *auxilium*, sino sólo a poner en marcha el proceso, a poner en conocimiento del tribuno la decisión del magistrado que consideraba injusta para que se opusiera a la misma, pero el tribuno era quien finalmente decidía sobre la arbitrariedad de la decisión y, por tanto, sobre si concedía o no el *auxilium* (Vid. WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome*, cit., pág. 26).

[430] Vid. WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome,* cit., págs. 3 a 9.

[431] Vid. IGLESIAS, Juan: *Roma. Claves históricas.* Universidad Complutense, Madrid, 1985, pág. 34.

[432] GRIMAL, Pierre: *Los extravíos de la libertad*, cit., pág. 66.

[433] WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome,* cit., pág. 5.

[434] Vid. WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome,* cit., pág. 14.

participación en las asambleas, pero no igualdad en el acceso a los cargos públicos que consideraban lógico que correspondiera a los «mejores».

De hecho, los romanos estaban convencidos de que la oligarquía, acostumbrada a dominar y experimentada en el gobierno, servía al bienestar común y, de este modo, les servía también a ellos. De ahí proviene «la sumisión, generalmente observada, de los destinatarios del poder frente a la capa dominante. El concepto de *auctoritas*, equivalente al de portador de la autoridad legítima, lo llevaba de tal modo en la sangre el Romano que jamás, ni siquiera en los momentos de mayores tensiones sociales, puso en duda el derecho de supremacía de los magistrados y del Senado. Durante toda la República no surgió ninguna ideología que desafiase la tradicional situación del poder»[435].

La libertad política, así, no era considerada tanto el derecho a actuar conforme la propia iniciativa, como «la libertad de elegir un *auctor* cuya *auctoritas* sea libremente aceptada». Los romanos veían como algo natural que alguna gente estaba más calificada que otra para ser *auctores*, es decir, estaban capacitados para decirles a otros lo que debían hacer, y mientras la autoridad de éstos fuera aceptada, no consideraban esta situación incompatible con su libertad[436].

Lo que importa a los romanos en realidad es, en definitiva, por un lado, que se cuente con ellos, «que no se le deje de lado»[437], de modo que se pueda decir «todo lo hemos hecho entre todos», situado cada uno en su exacto lugar»[438]; y, por otro, que «quien mande no se desmande»[439]. Y eso es, precisamente, lo que les ofrecía la República y por lo que la consideraban como la «garantía de su libertad» [440], pues el diseño institucional republicano colmaba todas las aspiraciones de los romanos en materia de libertad. El pueblo tenía su parte en la gestión de los asuntos públicos, pues no en vano le correspondía la elección de los magistrados y la aprobación de las leyes, y el sistema de controles y contrapoderes dificultaba el abuso de poder al tiempo que suponía una garantía del imperio de la ley y la salvaguarda de las libertades personales.

I.2.2. Cicerón y la crisis de la República

Pero las instituciones republicanas se fueron deteriorando progresivamente, dando de este modo la razón a Polibio sobre la inexorabilidad de la decadencia de cualquier

[435] LOEWENSTEIN, Karl: "Roma, Venecia, Inglaterra", en *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, septiembre/octubre de 1973, pág. 41.

[436] Vid. WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome,* , cit., págs. 34 y 35.

[437] IGLESIAS, Juan: *Roma. Claves históricas.* Universidad Complutense, Madrid, 1985, pág. 113.

[438] Ibídem, pág. 117.

[439] Ibídem, pág. 126.

[440] COMBES, Robert: *La República en Roma*, cit., pág. 9.

forma de gobierno, incluida la mixta. Así, en la época final de la República asistimos a una situación de gran inestabilidad política en la que la corrupción y las manipulaciones electorales se van extendiendo y convirtiendo en una verdadera institución, hasta el punto de que cada unidad de voto disponía de sus propios *divisores* o funcionarios encargados de repartir entre sus miembros las sumas o ventajas que los candidatos les ofrecían. A esto se unía un clima de violencia propiciado –según E. Pitillas[441]– por las principales personalidades políticas del momento (como Craso, Pompeyo, Clodio o César), que pretendían lograr sus fines políticos a cualquier precio, sirviéndose para ello incluso de agrupaciones más o menos secretas (*collegia* y s*odalitates*) y aun de bandas armadas formadas por esclavos y gladiadores. En resumidas cuentas, se puede proclamar que «hacia el siglo I, la desaparición de todas las estructuras tradicionales de la República romana era evidente»[442].

Las causas de este declive hay que buscarlas, paradójicamente, en la propia grandeza de Roma, que originó el desequilibrio de la sociedad, «destruyendo la armonía que se había establecido entre ésta última y sus instituciones políticas» [443]. En efecto, Roma había crecido mucho y muy rápidamente durante el periodo republicano, llegando a convertirse en el Imperio más vasto de los habidos hasta entonces. Sin embargo, sus instituciones de gobierno seguían siendo prácticamente las mismas que las existentes cinco siglos antes, cuando apenas era una pequeña aldea más del Lacio, lo que puso de manifiesto la incapacidad del Estado para hacer frente a la compleja tarea de administrar un inmenso imperio con los limitados recursos políticos y administrativos que ofrecía la anquilosada maquinaria republicana.

Por otro lado, los botines y las tierras ganados a los pueblos conquistados, la recaudación de los tributos cobrados a los nuevos vasallos y la apertura de nuevos mercados crearon una situación de riqueza sin parangón a la que no estaba acostumbrado el, hasta entonces, sobrio pueblo romano que vio, así, resquebrajada su tradicional forma de vida. Además, esta riqueza estaba mal repartida, pues «la política imperialista había beneficiado sobre todo a la clase propietaria fundiaria y mercantil [...] y se había agravado la situación económica de los pequeños campesinos y comerciantes»[444]. Esta situación de extrema pobreza de grandes masas de la población, aparte de las tensiones sociales a las que dio lugar, tuvo un resultado inesperado que a la postre supuso la puntilla del sistema republicano. Efectivamente –señala Keaveney[445]–, el creciente empobrecimiento de la clase media y de los

[441] Vid. PITILLAS Salañer, Eduardo: "Violencia política y vacío de poder en el marco de la crisis republicana", en *Memorias de historia antigua*, Instituto de Historia Antigua-Universidad de Oviedo, vol. 18, año 1997, pág. 9.

[442] CRAWFORD, Michael: *La República romana*, cit., pág. 166.

[443] COMBES, Robert: *La República en Roma*, cit., pág. 12.

[444] BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 126.

[445] Vid. KEAVENEY, Arthur: *Sulla, the last republican*. Croom Held, Kent, 1986, pág. 4.

pequeños propietarios dio al traste con la tradicional configuración del ejército romano como una especie de milicia ciudadana en la que cada hombre servía durante un tiempo y volvía a su granja al final de las campañas militares; ahora, sin embargo, el ejército se fue profesionalizando paulatinamente y poblándose de individuos sin propiedad que buscaban en la carrera militar una forma de subsistencia. El efecto inmediato de esta transformación fue que los soldados empezaron a sentirse cada vez más desarraigados de su comunidad y, en cambio, más vinculados a sus generales, de los que dependían no sólo para cobrar su salario, sino también para repartirse los suculentos botines de guerra, con lo que «estaba forjándose un arma lista para el hombre que descubriera cómo usarla. Algún día un general averiguaría que la lealtad de sus soldados hacia él era absoluta y que, si él elegía hacer la guerra al Estado, ellos le apoyarían»[446].

A todos estos factores de tipo socioeconómico hay que sumar otros de carácter ideológico que contribuyeron a la instauración de un nuevo esquema de poder: «las conquistas habían reportado no sólo esclavos productivos, rústicos y urbanos, sino también esclavos instruidos que enseñaban ahora la lengua griega a los descendientes de las grandes familias romanas; [...] este aperturismo al legado cultural y político del helenismo, a la larga, iba a cambiar los tradicionales esquemas mentales de los romanos»[447]. Ciertamente, ya hemos visto que las doctrinas filosóficas de procedencia oriental, como el estoicismo, en su afán antropocéntrico, propugnaban de hecho un cierto culto al individuo y exaltaban el ideal de un soberano ilustrado, formado en filosofía como el «político» de Platón, que dirigiera su Estado con su pensamiento racional, eclipsándose así, como ya sucediera en Grecia dos siglos antes, los antiguos valores de ciudadanía activa, participación política y virtud cívica.

Si conjugamos todos estos elementos, parece inevitable que surgieran en este momento todo tipo de caudillos y salvadores de la patria que, con la excusa de reformar y regenerar la República, trataran de hacerse con el poder absoluto. Así, tras la breve dictadura de Sila y la posterior restauración del orden republicano, se produjo la definitiva toma del poder por parte de Julio César, cuyo mandato «presenta los perfiles claros de un proceso político en el que se configura un poder de tipo monárquico, precursor inmediato del concepto de poder político imperial»[448]. En efecto, a partir de este momento, las diferentes magistraturas se convirtieron en simples cargos administrativos subordinados al conquistador de las Galias, el Senado quedó reducido a un mero órgano consultivo, sin poder político efectivo, y perdió,

[446] KEAVENEY, Arthur: *Sulla, the last republican*. Croom Held, Kent, 1986, pág. 4.

[447] BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 126.

[448] Ibídem.

asimismo, el control financiero y de la política exterior, que se otorgaría a las asambleas populares, en tanto que éstas, en fin, fueron controladas directamente por aquél en virtud de la *potestad tribunicia* que había adquirido en el año 47 a.C. y de la que ya no se desprendería[449].

Se puede, en definitiva, afirmar que con Julio César quedan sentadas las bases de una institución que todavía duraría cuatro siglos y que se conoce como el «régimen del principado» o, más vulgarmente, como el Imperio Romano. Será Octavio, su hijo adoptivo y sucesor, quien fije la figura del «emperador», «pero César es el indiscutible fundador del Imperio, aquél cuyo nombre aún hoy día sigue siendo sinónimo de emperador, monarca, rey, en todos los idiomas»[450].

Ante este estado crítico en que se encontraba la República y las asechanzas totalitarias que la amenazaban, varias fueron las propuestas que los teóricos del momento formularon para salir de la crisis. Entre ellos los había quienes, como Cicerón, «no veían o no querían ver que existían importantes problemas sociales y políticos, y en todo caso, no se sentían concernidos por su solución, pues su meta era el mantenimiento a ultranza del orden establecido tradicionalmente, sobre la base de un *mos maiorum* moldeable según las circunstancias»[451].

Con tal finalidad, Cicerón –»el hombre que vuelve siempre la vista atrás, a la Roma heroica, virtuosa, pacífica dentro de sí, templada»[452]– elaboró una copiosa obra a la que Nicolet califica como «el más bello alegato a favor de la política jamás escrito»[453], y en la que se analizan en profundidad nociones tan fundamentales como la de Derecho natural, contrato social o equilibrio de poderes, que se encuentran en la base de todo el pensamiento político europeo[454] –hasta el punto de que el citado autor considera que con Cicerón «se inicia la filosofía política en Roma»[455]–. Ahora bien, Marco Tulio, al igual que el resto de los pensadores romanos, no fue un filósofo de marcada originalidad, sino que, como indica Grant[456], ante todo era un

[449] Vid. BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, cit., pág. 138.

[450] PIZARROSO QUINTERO, Alejandro: *Historia de la propaganda*, EUDEMA, Madrid, 1993, pág. 57.

[451] PINA POLO, F.: "Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana", en Gerión, nº 12, Editorial Complutense de Madrid, 1994, pág. 76.

[452] VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón,* Casa Martín, Valladolid, 1939, pág. 37.

[453] NICOLET, Claude (Ed.): *Les idées politiques á Rome sous la Republique*, cit., pág.. 71.

[454] De hecho, M. GRANT ha llegado a afirmar que la influencia de Cicerón en la historia de la literatura europea y de las ideas ha excedido en mucho a la de cualquier otro escritor en prosa en cualquier idioma y que en la mayor parte de las controvesias literarias, políticas, religiosas, éticas y educativas que han agitado fuertemente el mundo occidental, ha sido aludido apasionada e incesantemente y, con frecuencia, por los dos bandos (vid. "Introduction", en Cicero: *Selected works*, Penguin, Londres, 1971, pág. 24).

[455] Así lo afirma C. NICOLET para quien, si bien antes de él otros políticos e intelectuales romanos habían intentado recuperar el esplendor de la República, sin embargo, "ninguno de ellos pudo, o quiso, presentar estas reformas como un verdadero cuerpo de doctrina, deducido de la filosofía, y a ella conducente, como lo hizo Cicerón", (NICOLET, Claude (Ed.): *Les idées politiques á Rome sous la Republique*, cit., pág.. 71).

[456] Vid. GRANT, Michael: "Introduction", en Cicero: *Selected works*, cit., pág. 15.

agudo lector de numerosos filósofos griegos –fundamentalmente Platón[457], Aristóteles y los estoicos– que tenía la formación y la capacidad necesarias para extraer de las doctrinas de éstos todas aquellas ideas que le convenían y para adaptarlas a su mentalidad, a su nación y a sus circunstancias.

De las numerosas obras de Cicerón, las que nos interesan para conocer su concepción de la política son, básicamente, *La República* y *Las leyes*. En la primera, tras retomar la clasificación clásica entre los distintos regímenes constitucionales y el concepto de *anacyclosis*, apuesta por la Constitución mixta como la mejor de las posibles y perfila sus rasgos generales; en *Las Leyes*, por su parte, pormenoriza sus instituciones y define la legislación más adecuada para un régimen semejante. Es posible, así, afirmar con Labrousse que ambas, en conjunto «contienen tal vez la primera formulación conocida de lo que ahora llamamos una Constitución escrita»[458]. Estas obras se complementan con sus discursos y cartas –sobre todo las dirigidas a su amigo Ático–, donde se pueden encontrar multitud de alusiones a sus ideas políticas, normalmente congruentes con las expresadas en sus libros, y con otra obra fundamental, su tratado *Sobre los deberes*, donde da cuenta de la educación cívica que conviene a los ciudadanos para formarlos en lo recto y en el cumplimiento del deber de una forma consciente y racional.

Ahora bien, en sus escritos, el político y filósofo romano, a diferencia de sus modelos griegos, «no pretende pergeñar la estructura de su *res publica* con un gálibo puramente imaginativo e ideal»[459], pues «nada ocupa peor el ocio que idear una ciudad que no tenga nada de humano. Nada más vano e impropio de una mente romana que cavilar utopías y producir engendros ideológicos carentes de la más mínima viabilidad»[460]. Su finalidad, por tanto, es fundamentalmente práctica y vinculada a la inmediatez de los hechos y de su preocupación política del momento: exaltar y recomendar las instituciones tradicionales del pueblo romano, aquéllas que habían dado tanto esplendor y tantos triunfos a Roma[461].

Empieza su disquisición Cicerón sosteniendo que «República» «significa «cosa del pueblo», siendo «el pueblo» no cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asociación numerosa de individuos agrupados en virtud de un Derecho por todos aceptado y de una comunidad de intereses»[462].

---

[457] A quien Cicerón considera "el hombre más sabio y el más profundo de todos los filósofos" (CICERÓN: "Las leyes", CICERÓN: en *La República y Las leyes,* trad. de J.M. Núñez, Akal, Madrid, 1989, pág. 231).

[458] LABROUSSE, Roger: "Introducción", en Cicerón: *Las leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pág. 148.

[459] SANTA CRUZ TEIJEIRO, José: "Notas sobre *De República* de Cicerón", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 139, Enero-Febrero, 1965. Pág. 158.

[460] Ibídem.

[461] Vid. LABROUSSE, Roger: "Introducción", cit., pág. 40.

[462] CICERÓN: "La República", en CICERÓN: en *La República y Las leyes*, cit., pág. 62.

A juicio de Álvaro D´Ors la mayor dificultad a la hora de interpretar estas palabras radica en entender qué quiso decir Marco Tulio con la palabra «res», esto es, qué es la «cosa que pertenece al pueblo». En su opinión parece evidente que no se trataría de las cosas patrimoniales de uso público que los juristas suelen llamar también «cosas públicas» (*res publicae*), sino que más bien habría que pensar que se refería a la «gestión pública», dado que «la palabra «res» en su amplio campo semántico, comprende también ese sentido de actuación o gestión: «la cosa o negocio de que se trata» (*res de qua agitar*). Así, pues, la «República» se refiere al gobierno público, y lo que viene a decir Cicerón, aunque parezca tautológico, es que la República consiste en el gobierno que afecta al pueblo»[463].

Ahora bien, como hemos visto, no todo conjunto o agregado de individuos[464] es propiamente un pueblo, sino que para que éste exista –y, en consecuencia, para poder hablar de «República»– es preciso que éstos se rijan conforme a un Derecho común y por todos aceptado. Derecho que, por su parte, encuentra sus límites en la Ley Natural, aquélla que está inscrita en la naturaleza del hombre y que, por ello mismo, es anterior a cualquier legislación o Constitución de cualquier ciudad. En efecto, opina Cicerón que hay una ley verdadera que consiste en la recta razón, conforme con la naturaleza, invariable y eterna, que no puede ser derogada y que es la misma en Roma o en Atenas, ahora, en el pasado y en el futuro, porque es obra de Dios, «y quien no la obedezca se verá obligado a huir de sí mismo y por haber despreciado la naturaleza humana sufrirá los mas graves castigos»[465].

La razón natural, por su parte, prescribe que el Derecho ha sido creado «para garantizar la seguridad de los ciudadanos, la integridad de las ciudades y una vida tranquila y feliz para los hombres»[466], por lo que las leyes positivas que vayan en esta dirección serán verdaderas leyes en tanto que las contrarias no lo serán, pues lo mismo que no se pueden llamar con propiedad prescripciones médicas si resultan mortíferas en lugar de remedios, por haberlas recetado algún ignorante o inexperto, tampoco se puede llamar ley a una norma que vaya en contra de la recta razón[467]. Es decir, como puntualiza Sabine[468], ninguna legislación que infrinja el Derecho natural merece el nombre de ley porque ningún gobernante puede convertir lo

[463] D´ORS, Álvaro: "Introducción", en M. Tulio Cicerón: *Sobre la República*., Gredos, Madrid, 1984, pág. 20.

[464] "Y la causa primera de agruparse no es tanto la debilidad como una especie de tendencia natural de los hombres a asociarse", escribe CICERÓN (CICERÓN: "La República", cit., pág. 62), por lo que llama la atención D´ORS sobre el hecho de que para el romano, conforme a la idea aristotélica, los individuos se agrupan por su propio instinto natural y no, como decían otros filósofos, por una indigencia que les obliga a pactar una recíproca sujeción y ayuda (D´ORS, Álvaro: "Introducción", cit., pág. 21).

[465] CICERÓN: "La República", cit., pág. 142.

[466] CICERÓN: "Las leyes", cit., pág. 229.

[467] Ibídem., pág. 130.

[468] Vid. SABINE, George: *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, FCE, 1945, pág. 139.

injusto en justo, ni siquiera con el consentimiento de los ciudadanos; y «donde no impera la verdadera justicia no existe Derecho, luego donde no hay justicia no hay República»[469].

Prescribe también la recta razón y el Derecho natural que todos los hombres somos iguales, si no en el saber ni en la riqueza, sí en nuestra capacidad para razonar, en nuestra estructura psicológica y en nuestra actitud general respecto a lo que consideramos honorable o indigno[470]. En efecto, asegura Cicerón que «no existe una sola cosa tan semejante ni tan igual a la otra como lo somos todos nosotros comparados con nosotros mismos. De manera que, cualquiera que sea la definición de hombre, esa misma es válida para todos los demás, lo cual es prueba suficiente de que no hay ninguna diferencia en el género humano: si la hubiera, ninguna definición nos podría comprender a todos. Ciertamente, la razón, lo único por lo que sobresalimos y nos distinguimos de las bestias, por medio de la cual somos capaces de plantear hipótesis, de argumentar a favor o en contra, de discutir y resolver cuestiones y de llegar a una conclusión, ésta es, sin duda alguna, común: si es diferente desde el punto de vista de los conocimientos adquiridos, es igual ciertamente, en cuanto a su facultad de aprender. En efecto, las mismas cosas son percibidas por los sentidos de todos los hombres, los estímulos de los sentidos son los mismos para todos, los gérmenes del conocimiento impresos en las almas, a los que antes me referí, se imprimen de manera semejante en todas; y el intérprete del pensamiento, el lenguaje, se diferencia por las palabras, pero es el mismo desde el punto de vista del significado. Y no hay nadie, sea de la raza que sea, que tomando como guía a la naturaleza no sea capaz de alcanzar la virtud»[471].

Dos consecuencias fundamentales se pueden extraer de esta igualdad natural: por un lado que el Derecho ha de ser también el mismo para todos, porque «si no fuera así, no sería Derecho»[472]; y, además, que todos debemos participar en la búsqueda y la determinación del bien común[473], cuya preservación y promoción constituye,

---

[469] VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón*, cit., pág. 96.

[470] Vid. SABINE, George: *Historia de la teoría política*, cit., pág. 129.

[471] Fundamentación de la igualdad natural de los hombres que complementa afirmando que "no sólo en las buenas acciones, sino también en las depravadas se evidencia el carácter de semejanza del género humano. En efecto, todos se dejan arrebatar por el placer, que, aunque es una tentación que lleva al vicio, no obstante tiene semejanza con el bien natural, pues deleita con su dulzura y suavidad, [...] se rehuye la muerte, como si ésta significara la disolución de nuestra naturaleza, y se busca la vida, porque nos mantiene donde nacimos; el dolor es considerado como uno de los grandes males. [...] Y debido a la semejanza que hay entre honor y gloria, nos parecen felices aquellos que recibieron honores e infelices los que están faltos de gloria. Las penas, las alegrías, los deseos y los temores invaden de manera semejante los espíritus de todos los hombres, y aunque las opiniones difieren de unos a otros, quienes adoran al perro y al gato no dejan de estar padeciendo la misma superstición que los demás pueblos. Además, ÀhaY algún pueblo que no ame la cortesía, la bondad, la gratitud y el reconocimiento de las buenas acciones? ÀHay alguno que no odie y desprecie a los soberbios, a los malvados, a los crueles y a los ingratos?" (CICERÓN: "Las leyes", cit., págs. 204 y 205).

[472] CICERÓN: *Sobre los deberes,* trad. de J. Guillén, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 104.

[473] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 43.

como hemos visto, el segundo requisito para que exista un pueblo y, por tanto, una República. Bien común que, por tanto, se configura como el único fin legítimo de todo Estado, y que no difiere del de cualquier «vida humana: la felicidad y como condición precisa para ésta la virtud. El fin del que manda, dice a su hermano Quinto, y al que debe encaminar todo es hacer felices a los que obedecen. Los ciudadanos esclavos y hasta los animales, todos tienen derecho a que se cuide de su bienestar e interés»[474].

En definitiva, podemos concluir, con Sabine, que para Cicerón una República es «un cuerpo, la pertenencia al cual es posesión común de todos sus ciudadanos: existe para dar a sus miembros las ventajas de la ayuda mutua y de un gobierno justo» [475]. Procede ahora determinar cómo deberá ser regida ésta: tres son las formas básicas de gobierno entre las que se puede optar, en función de si el ejercicio del poder corresponde a una sola persona, a unos cuantos elegidos o, en fin, a todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Así, Cicerón, siguiendo a sus predecesores, escribe que «cuando la totalidad de las responsabilidades están en manos de uno solo, a tal lo llamamos rey, y monarquía a esta forma de gobierno. Cuando está en manos de un grupo selecto, se dice que tal ciudad se gobierna mediante un régimen aristocrático. En cambio, se trata de una ciudad democrática –pues éste es el nombre que le dan– aquélla en la que todos los poderes descansan en el pueblo»[476].

En principio, cualquiera de estas opciones, si bien no sería la ideal, resultaría no obstante aceptable con tal que «mantuviera aquel vínculo primero que unió a los hombres entre sí en una comunidad ciudadana»[477]. Sin embargo, «en las monarquías, todos los demás ciudadanos están excesivamente excluidos de la participación jurídica y política, en tanto que en el gobierno de los aristócratas, la gente apenas sí puede tomar parte de la libertad, al estar privada de toda capacidad de decisión en los asuntos públicos, así como de todo poder»[478]; en ambos casos, pues, aunque la acción de gobierno sea acertada, el pueblo carecerá de «libertad, que no consiste en tener un amo justo, sino en no tener ninguno»[479]. Pero tampoco es bueno que el pueblo en su conjunto, de modo indiscriminado, gobierne la República, sino que esta función ha de estar en manos de los que verdaderamente lo merecen, toda vez que «cuando todas las cosas son llevadas directamente por el pueblo, aunque

[474] VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón,* cit., pág. 92.

[475] SABINE, George: *Historia de la teoría política*, cit., pág. 131.

[476] CICERÓN: "La República", cit., pág. 63.

[477] Ibídem, pág. 64.

[478] Ibídem.

[479] Pues, en efecto, "aunque el amo no sea cruel, puede serlo si quiere, y ésta es la mayor desdicha" (CICERÓN: "Octava filípica", en CICERÓN: *Filípicas*, trad. de J. Bautista Calvo, Planeta, Madrid, 1994, pág. 223).

sea justo y moderado, no obstante esa misma igualdad resulta injusta, por carecer de grados de dignidad»[480].

Presentan, así, las constituciones simples algunos defectos que no las hacen del todo aconsejables ni siquiera cuando conservan la condición que les es propia, a los que hay que sumar otros aun más peligrosos cuando las mismas se alteran. En efecto, a juicio de Cicerón[481], «no hay ninguna de aquellas tres formas de gobierno que no posea una senda por donde se desliza y precipita hacia algún mal próximo»: el poder en manos de uno se desliza con facilidad por la inclinada pendiente de la crueldad, el gobierno aristocrático está muy cerca del grupo faccioso formado por aquellos treinta hombres que en otro tiempo gobernaron Atenas y el poder absoluto del pueblo, por su parte, puede degenerar fácilmente en locura colectiva y funesto libertinaje como sucedió también en la capital Ática.

En tales casos, esto es, «cuando un rey es injusto –al cual y siguiendo la costumbre griega, dio el nombre de tirano– o lo son los aristócratas –cuya asociación denomina facción– o es injusto el propio pueblo –cosa para la que no encontró una denominación apropiada, a no ser que lo llamara también tirano, entonces no es que sea defectuosa la República, como se había afirmado el día anterior, sino que, de acuerdo con el método precedente de aquellas definiciones, no existe en absoluto República, desde el momento en que un tirano o facción se han adueñado de ella; ni el propio pueblo sería ya pueblo, si fuera injusto, puesto que no habría un conjunto de personas asociadas en virtud de un derecho por todos aceptado y una comunidad de intereses»[482].

Y esta degeneración de una forma de gobierno aceptable a otra defectuosa y tiránica se producirá siempre de manera inexorable, debido a la inestabilidad que les es inherente a todas ellas, toda vez que, en este punto Cicerón sigue casi al pie de la letra a Polibio –a quien él mismo cita– y su teoría de la anacyclosis[483]. Por ello, ante tamaños inconvenientes de todas estas formas puras de gobierno, Cicerón prefiere «un cuarto modelo de Estado que ha de ser considerado el mejor: el que resulta de la combinación equilibrada de estos tres»[484]. Estaríamos, pues, en presencia de la clásica constitución mixta y equilibrada que «otorga cierta supremacía al elemento regio, otro tanto es concedido al prestigio y autoridad de los más eminentes y reserva, en fin ciertos asuntos al criterio y la voluntad de la multitud», logrando de este modo, por un lado «una cierta gran igualdad; elemento del que los hombres

[480] CICERÓN: "La República", cit., pág. 64.

[481] Vid. ibídem, pág. 65.

[482] Ibídem, pág. 124.

[483] Vid. CICERÓN: "La República", cit., págs. 79 a 81.

[484] Ibídem, pág. 66.

libres apenas sí pueden verse faltos durante mucho tiempo y, en segundo lugar, estabilidad»[485].

Solidez que se debe al establecimiento de un equilibrio compensado de derechos, deberes y funciones, gracias al cual los magistrados tendrán suficiente poder, el Senado suficiente autoridad y prestigio, y el pueblo suficiente libertad, requisitos todos ellos sin los cuales no es posible que régimen alguno perdure[486]. Concretamente, respecto a este último elemento, Cicerón considera que es preciso que en cualquier República todos los ciudadanos participen del poder, puesto que «la libertad no tiene morada en otra ciudad que en la que el poder supremo pertenece al pueblo», a lo que seguidamente añade que «es tan cierto el hecho de que no hay nada más dulce que la libertad como el que si no es igual para todos ni siquiera es libertad»[487].

Sin embargo, aunque todos somos iguales en derechos, no lo somos en talento y capacidad para gobernar, por lo que es preciso, como manda la naturaleza, que el pueblo confíe su destino a los mejores, en cuyas decisiones descansa el bienestar del Estado[488]. Ahora bien, conviene tener en cuenta que los mejores no tienen por qué ser los nobles o los más ricos, pues «las riquezas y el apellido son cosas vacías de inteligencia para comportarse en la vida y mandar a los demás; de lo único que están llenas es de desvergüenza y orgullosa soberbia, aparte de que no hay Estado más deforme que aquél en el que los ricos son considerados los mejores»[489]; es la virtud, por tanto, y no el dinero ni el linaje, la que habilita a unos hombres a regir a los otros, por lo que se trata de una posibilidad abierta a todos los ciudadanos, dado que a pesar de que algunos no las ejercitan, todos poseen naturalmente las cualidades necesarias para gobernar la comunidad[490] –además de que para ejercer bien el mando es necesario haber obedecido previamente, al tiempo que el que obedece prudentemente parece digno también de mandar alguna vez; así pues,

[485] Ibídem, pág. 83.

[486] Vid. ibídem, pág. 114. O, como tan poéticamente lo expresa Santa Cruz, parafraseando al propio Cicerón, "la normalidad del Estado consiste en el equilibrio de poderes, en el funcionamiento armónico de sus elementos constitutivos, de tal suerte que la actividad del Estado produzca la impresión de un concierto sinfónico en el que la singularidad de las voces e instrumentos se funde en una unidad sonora y plena de armonía" (SANTA CRUZ TEIJEIRO, José: "Notas sobre *De Republica* de Cicerón", cit., pág. 159).

[487] CICERÓN: "La República", cit., pág. 66.

[488] Vid. ibídem, pág. 69.

[489] CICERÓN: "La República", cit., pág. 69.

[490] Así lo corrobora en su discurso en defensa de P. Sestio, donde proclama lo siguiente: "ÀQuiénes son, pues, esos mejores? Si preguntas por su número, infinitos (pues de otra forma no podríamos subsistir): son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos, los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia, romanos que residen en los municipios y en el campo; son hombres de negocios e incluso libertos. Su número, como he dicho, es de una amplia y variada extensión. Pero para evitar equívocos, esta clase en su conjunto puede ser definida y delimitada brevemente: pertenecen a los optimates todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas" (CICERÓN: *Discursos*, vol. IV, trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000, pág. 350).

«conviene que el que obedece tenga la esperanza de que algún día va a ejercer el mando; y que el que lo está ejerciendo piense que en breve tiempo tendrá que obedecer»[491]–.

Tres son, por tanto, las principales ventajas de este gobierno mixto que resume Touchard[492]: la abnegada dedicación (*caritas*) de los magistrados, el talento (*consilium*) de la élite y la garantía de la libertad (*libertas*) de todos los ciudadanos; y estas son, precisamente, las características de la República romana, la cual poseía en opinión de Cicerón la mejor forma de Estado, con la que ninguna otra podía compararse –aseveración que era demostrable científicamente pues, «¿no es acaso la que dio el dominio universal a los ciudadanos que vivían alejados de los grandes centros de la cultura griega y a los que los helenos superficiales llamaban bárbaros?»[493]–. La razón de la superioridad de tal constitución sobre las de las demás ciudades se debía a que éstas habían sido obra de individuos particulares que de manera independiente constituyeron sus propios Estados, dotándolos de leyes e instituciones, como fueron los casos de Minos en Creta o de Licurgo en Esparta; la República romana, en cambio, no fue levantada por el talento de un solo hombre, sino que fue fruto de un proceso que duró algunos siglos y varias generaciones, «pues nunca ha existido una inteligencia tan grande como para que no se le escapara ningún aspecto, cualquiera que fuera la época; ni todas las inteligencias reunidas formando una sola serían capaces de organizar un plan, en un momento dado, que abarcara todos los aspectos, sin contar con la experiencia que da el paso del tiempo»[494].

Esta República –piensa Cicerón a diferencia de Polibio– podría llegar a ser inmortal con tal de que los romanos conservaran las costumbres de sus antepasados[495], pues, efectivamente, de poco sirven las estructuras políticas de un país si sus ciudadanos no están a la altura de las mismas; por ello «podemos considerar como *leit motiv* de toda su obra aquel verso de Ennio recordado por Cicerón: «la República romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres»»[496]. Así, resulta del todo indispensable que el Estado cuente con dirigentes puros y con buenos ciudadanos poseedores del más alto grado de virtud política, entendida ésta como la entrega y la total dedicación al servicio de los intereses comunes[497].

---

[491] CICERÓN: "Las leyes", cit., pág. 267.

[492] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 74.

[493] LABROUSSE, Roger: "Introducción", cit., pág. 116.

[494] CICERÓN: "La República", cit., pág. 86.

[495] Vid. ibídem, pág. 147.

[496] D´ORS, Álvaro: "Introducción", cit., pág. 24.

[497] Vid. CICERÓN: "La República", cit., pág. 10.

Y en este sentido, propugna primeramente Marco Tulio una reforma moral de la degradada clase dirigente de su tiempo, dado que «las clases superiores, al ser corruptas son responsables de un daño mayor al Estado, porque no sólo hacen perjuicio por el hecho de corromperse ellos, sino también porque corrompen y hacen más daño con el ejemplo que con su falta»[498]. Pero la República –advierte Vitoria[499]– además de buenos gobernantes necesita de buenos gobernados, esto es, de ciudadanos que respeten las leyes y que, sobre todo, quieran a su patria. Así, respecto del primer punto, Cicerón opina que es indignante que en una ciudad que está regida por leyes alguien se aparte de ellas, puesto que «son el vínculo de esta dignidad que gozamos en la República, el fundamento de la libertad, la fuente de la justicia; el alma, el espíritu, la sabiduría y el pensamiento de la ciudad radican en las leyes. Lo mismo que nuestros cuerpos sin la inteligencia, así la ciudad sin la ley no puede servirse de sus elementos, que son como sus nervios, su sangre y sus miembros [...]; todos, en fin, somos siervos de las leyes para poder ser libres»[500].

En cuanto al patriotismo, se trata también de un sentimiento justamente debido, toda vez que, sentencia Cicerón en *La República,* «la patria no nos engendró, ni nos crió con la condición de no esperar de nosotros ningún –podríamos decir– alimento, y en cambio, sí suministrarnos un refugio seguro para nuestro ocio y un lugar tranquilo para nuestro descanso, sirviendo ella misma sólo a nuestros propios intereses; al contrario, lo hizo para recibir ella misma, como rédito, para su propio interés, el mayor número y lo mejor de los productos de nuestro espíritu, de nuestro talento y de nuestra capacidad politica; y devolvernos a nosotros, para nuestro beneficio particular, sólo cuanto a ella misma pudiera sobrarle»[501]; a lo que añade en *Sobre los deberes* que «cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero sólo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos; por ella ¿qué hombre de bien dudará en lanzarse a la muerte para servirla?»[502].

Pero Cicerón se encuentra, a juicio de Vitoria[503]– en una época en la que ya no hay pueblo toda vez que éste ni conservaba sus tradiciones ni su espíritu político ni su carácter nacional, ni tampoco su moralidad. Situación que hace al filósofo romano lamentar que «nuestra generación, tras haber recibido una República comparable a

[498] CICERÓN: "Las leyes", cit., pág. 282.

[499] Vid. VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón*, cit., pág. 115.

[500] CICERÓN: "Discurso en defensa de Aulo Cluencio", en CICERÓN: *Discursos*, vol. III, cit., pág. 246.

[501] CICERÓN: "La República", cit., pág. 41.

[502] CICERÓN: *Sobre los deberes,* cit., pág. 31.

[503] Vid. VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón,* cit., pág. 31.

una pintura extraordinaria pero ya desvaída por el paso del tiempo, no sólo no se preocupó de restaurar los colores originarios que tuvo, sino que ni siquiera se cuidó de conservar, al menos, el dibujo y los trazos de su contorno. Pues ¿qué queda ya de aquellas antiguas costumbres sobre las que aquél dijo que se alzaba firme el Estado romano? Las vemos ya tan desusadas y olvidadas que no es sólo que no se cultiven, es que ni siquiera son conocidas. ¿Y qué voy a decir de los hombres? ¡Si las propias costumbres perecieron por falta de hombres! [...] Por causa de nuestros vicios y no por alguna desgracia fortuita, conservamos la República en teoría, en la realidad ya hace tiempo que la hemos perdido»[504].

Por ello, concluye Sabine que el propósito que se fijó Cicerón a la hora de escribir sus libros sufrió un fracaso total por constituir un verdadero anacronismo en su época: el fin moral que perseguía era encomiar la tradicional virtud romana con la intención de retrasar el reloj y devolver a la Constitución republicana su antiguo esplendor; sin embargo, «innecesario es decir que este propósito tenía poca realidad en el momento que escribía y absolutamente ninguna transcurrida una generación después de su muerte» [505].

I.2.3. Los teóricos del Imperio

Junto al inmovilismo de Cicerón, existían otros autores que eran conscientes de la necesidad de «cambiarlo todo para que nada cambiase»[506], por lo que, aunque a veces han sido calificados de revolucionarios, en realidad de ninguna manera podían ser considerados como tales. Es cierto que para solucionar los graves problemas que amenazaban la existencia misma del régimen republicano proponían como requisito indispensable la superación de las inmensas desigualdades económicas y sociales de su tiempo, pero también lo es que su objetivo consistía, únicamente, en tratar de salvar aquel régimen político y aquella sociedad a cuyo grupo dirigente ellos mismos pertenecían, pues, en efecto, «ningún reformista romano habría querido instaurar una democracia que, como tal, nunca existió en Roma»[507].

Uno de estos autores fue Cayo Salustio Crispo (86-36 a.C.), quien propuso aliviar los problemas de la plebe con la reconstrucción del pequeño campesinado, entregándoles tierras en Italia o en las colonias, con el propósito de pacificar la sociedad romana y, de paso, fortalecer el tradicional ejército cívico. Se trataba de un «proyecto indiscutiblemente progresista en lo social, pero conservador en cuanto al modelo socioeconómico y político, pues intentaba reproducir en su esencia y, en

[504] CICERÓN: "La República", cit., pág. 164.

[505] Ibídem, pág. 128.

[506] PINA POLO, F.: "Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana", cit., pág. 76.

[507] Ibídem, pág. 80.

definitiva, salvar»[508], el orden establecido, toda vez que su intención era eliminar o paliar tensiones, pero sin modificar sustancialmente el sistema político; lo cual no impedía al historiador de Amiterno insistir en la necesidad de incorporar a nuevos grupos sociales al gobierno de Roma o, cuando menos, a su control, y favorecer la meritocracia, de modo que los hombres públicos fueran juzgados por sus méritos personales, por su virtud y no por sus fortunas o por la pertenencia a una determinada familia nobiliaria, gracias a lo cual se lograría «una sociedad más abierta y participativa y por ende, más responsabilizada en la búsqueda del bien común»[509].

Por tanto, Salustio se mostraba, ante todo, como un republicano cuya pretensión era reconstruir la antigua *res publica*, aquélla en la que los ciudadanos, fundamentalmente campesinos, poseían tierras, acudían solidariamente a luchar por su patria y obedecían al Senado, cuyos integrantes se reclutaban entre los miembros más selectos de la sociedad. Ideales que se habían perdido por culpa de la corrupción, que afectaba tanto a las estructuras internas de la República romana como a su política exterior y cuyas causas y consecuencias denuncia, respectivamente, en sus dos obras capitales *La conjuración de Catilina* y *La guerra de Yugurta*.

En ellas el historiador romano parte de una idea general sobre el curso de la historia de Roma: la visión de una especie de «estado de naturaleza» original, donde reinaba la concordia gracias a que las luchas de las partes se limitaban a las rivalidades legales en la búsqueda del poder y a que una igual mediocridad de las fortunas aseguraba fuerza, equilibrio y felicidad a la República. Pero las victorias exteriores, al introducir el lujo y el dinero y al relajar el resorte moral del Estado, dieron lugar a la concentración de fortunas y, con ellas, del poder, en unas pocas manos, con lo que surgió la opresión económica y la política –que están fuertemente unidas– las cuales, a su vez, originaron las convulsiones que darían al traste con el régimen republicano.

Sostenía, en definitiva, nuestro autor, la tesis de que el lujo y la riqueza eran la causa fundamental de la degeneración moral. Se trata de una idea que –indica Nicolet– era bastante común y que ya había sido expuesta por varios autores romanos como Posidonio –seguramente el primero en expresarla– y que más tarde sería repetida hasta la saciedad por la mayoría de los autores republicanos. Sin embargo, fue Salustio «el primero en mostrar claramente las condiciones sociales y económicas de la «concordia» original y en precisar que, si se quiere restablecer ésta, hay que tomar medidas radicales contra el poder del dinero» [510].

---

[508] PINA POLO, F.: "Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana", cit., pág. 80.

[509] Ibídem, pág., pág. 83.

[510] NICOLET, Claude (Ed.): *Les idées politiques á Rome sous la République*, Librairie Armand Colin, París, 1964, pág. 59. Creo que resulta interesante ilustrar esta tesis con las palabras que utiliza el propio SALUSTIO en *La conjuración de Catilina* (Alianza, Madrid, 1988)*:* "Pero cuando el Estado creció por el

Pero estas medidas no debían limitarse a llevar a cabo algunos retoques constitucionales, sino que habían de ir más allá y promover la recuperación de la antigua virtud romana, la cual, en opinión de Mercedes Montero[511], debe entenderse como la capacidad práctica y espontánea para hacer el bien –»y especialmente, conforme a un concepto muy arraigado en el alma antigua, el bien de la patria»[512]–, y a la que Salustio identifica con los primeros romanos, con su vida sencilla, austera y honrada. Ciertamente, fueron estas cualidades las que hicieron a Roma llegar a ser lo que fue, y su ausencia lo que la perdió; por tanto, si se quería que Roma recuperara su civismo, su grandeza y su libertad, era del todo imprescindible que antes se recuperara su tradicional virtud[513].

Otro de los teóricos «regeneracionistas» más importantes de este periodo –si bien algo posterior– es Tito Livio (59 a.C.- 17 d.C.) quien, en su *Historia de Roma desde su fundación*, hace una defensa a ultranza del régimen republicano utilizando argumentos muy similares a los esgrimidos por el anterior. La esencia de este sistema la encontraba en la libertad, un ideal típicamente romano («sólo los que la ponen por encima de todo son dignos de llamarse romanos»[514]), y en la igualdad de derechos (la *aequa libertas)* que otorgaban las leyes republicanas, ciegas e inexorables, a diferencia de la justicia de los reyes que era parcial y sujeta a influencia personal. Ahora bien –advierte Sellers– para el historiador paduano la República sólo era posible en una sociedad que hubiera desarrollado un sentimiento de comunidad, cuyo sentido «ilustraba con la parábola de Menenius Agrippa del cuerpo humano: la cabeza, las manos y el estómago deben cooperar para sobrevivir. De igual modo, los magistrados, el Senado y el pueblo tienen papeles diferentes y complementarios en el gobierno, sin los que la verdadera libertad no puede

---

esfuerzo y la justicia, grandes reyes fueron sojuzgados en la guerra, gentes salvajes y vastos pueblos sometidos por la fuerza y Cartago, rival del imperio romano, pereció de raíz, y quedaban libres todos los mares y tierras, la fortuna empezó a mostrarse cruel y a trastocarlo todo. Para hombres que habían soportado fácilmente fatigas, riesgos, situaciones comprometidas y difíciles, el no hacer nada y las riquezas, deseables en otro momento, resultaron una carga y una calamidad. Así, primero creció el ansia de riquezas, luego el de poder; ello fue el pasto, por así decirlo, de todos los males. Pues la avaricia minó la lealtad, la probidad y las restantes buenas cualidades; en su lugar, enseñó la arrogancia, la crueldad, enseñó a despreciar a los dioses, a considerarlo todo venal. La ambición obligó a muchos mortales a hacerse falsos, a tener una cosa encerrada en el pecho y otra preparada en la lengua, a valorar amistades y enemistades no por sí mismas, sino por interés, a tener buena cara más que buen natural. Estos defectos crecían lentamente al principio y a veces eran castigados; más adelante, cuando se produjo una invasión contagiosa, como si fuera una peste, la ciudad cambió el poder de muy justo y excelente en cruel e intolerable" (págs. 40 y 41) "como si cometer injusticia fuese en definitiva hacer uso del poder" (pág. 42).

511 Vid. MONTERO, M.: "Introducción", en SALUSTIO: *La conjuración de Catilina. La guerra de Yugurta,* Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 14.

512 PABÓN, José Manuel: "Introducción", en SALUSTIO: *Catilina y Jugurta*, Ediciones Alma Mater, Barcelona, 1954, pág. XXXII.

513 Vid. SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism. Roman ideology in the United States Constitution*, Macmillan Press, London, 1994, pág. 89.

514 TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, trad. de J.A. Villar Vidal, Gredos, Madrid, 1990, vol. 3, pág. 59.

continuar»[515]; esto es, si bien era importante en todo régimen bien ordenado que la soberanía estuviera en manos del pueblo, también lo era que éste respetara la autoridad del Senado, toda vez que, en caso contrario, los ciudadanos acabarían perdiendo su libertad que se transformaría en el libertinaje de la muchedumbre.

Mientras esta máxima fue respetada por sus compatriotas «no hubo Estado más grande ni más íntegro ni más rico en buenos ejemplos; ni en pueblo alguno fue más tardía la penetración de la codicia y el lujo, ni el culto a la pobreza y a la austeridad fue tan intenso y tan duradero: hasta tal extremo que, cuantos menos medios había, menor era la ambición»[516]. Sin embargo, coincide Tito Livio con Salustio en que el incremento de las riquezas había conseguido corromper finalmente las leyes y las costumbres romanas y había extendido «el deseo de perderse uno mismo y perderlo todo entre lujo y desenfreno»[517]. Y, de nuevo, al igual que Salustio, opina nuestro autor que la salvación de la República sólo podrá lograrse si se recupera la virtud o, más bien, virtudes tradicionales a las que Roma debió su grandeza: *religio, pietas, fides, iustitia, clementia, libertas, concordia, moderatio, modestia, disciplina* y, sobre todo, «la *caritas reipublicae*, el amor a la patria»[518].

Pero ninguno de estos intentos regeneracionistas, ni los puramente teóricos ni los políticos, dan resultado y con la llegada de Octavio Augusto al poder «se constituye un nuevo Estado y la realidad política cambia –por decirlo así– de sustancia»[519] y con ello la *libera res publica* deja de existir[520].

Sin embargo, la doctrina oficial mantiene que el ahijado de Julio César sólo ha restaurado la República, comprometida por las guerras civiles, y restablecido la paz en un mundo dividido. Y lo cierto es que, formalmente, la antigua organización republicana no es abolida, sino que se mantienen las instituciones tradicionales. De hecho, Augusto no reclama para sí ningún título –se hace llamar, simplemente, *princeps*, el primero entre los iguales–, ni poderes especiales –es más, en su testamento llega a precisar que fue superior en *auctoritas* a todo el mundo pero nunca en *potestas*–, sino que se limita a acumular en su persona un cierto número de magistraturas tradicionales.

Así, como escribe Touchard, «se emplean todos los procedimientos para demostrar, contra toda evidencia, que nada ha cambiado. Subsiste, en principio, la tradicional imagen de la Constitución Romana; tampoco se desaprueba el famoso sistema

[515] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 8.

[516] TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación, vol,1,* cit., pág. 163.

[517] Ibídem.

[518] SIERRA, Ángel: "Introducción general", en TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, Gredos, Madrid, 1990, pág. 74.

[519] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 74.

[520] Vid. NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo*, cit., pág. 362.

mixto al que se atenían los discípulos de Polibio y Cicerón. El gobierno de Roma sigue siendo democrático, ya que el príncipe representa al pueblo Romano y, a lo largo de las luchas políticas, se enorgullece de haber recogido su asentimiento. También sigue siendo aristocrático, ya que los poderes del Senado permanecen, en apariencia, intactos. [...] Las leyes corresponden, en principio, al Senado y, a título vitalicio, al príncipe; las finanzas dependen del Senado, pero el tesoro militar y su *fiscus* particular dependen del Emperador»[521]. De modo que, según la propaganda oficial, se mantienen los tres elementos tradicionales de la Constitución republicana, con el único matiz de que uno de ellos, el pueblo, ha delegado sus poderes en el príncipe, quedando la triarquía, en realidad, reducida a una diarquía. Sin embargo, «la ficción está a salvo y la República aparece intacta»[522].

Pero detrás de este artificio se instala poco a poco una realidad completamente diferente: no exactamente una tiranía, ni siquiera una monarquía de tipo oriental, sino un régimen fuertemente oligárquico del que no van a ser desterradas las libertades civiles, pero sí la participación cívica y el debate político; ahora las decisiones van a ser tomadas por el emperador y sus consejeros, y ejecutadas «por una administración a menudo notable pero irresponsable (en el sentido político del término); un régimen en el que para el esparcimiento de la opinión pública sólo subsisten los debates estrechamente vigilados de un Senado reclutado de hecho por el Príncipe, los motines urbanos o los pronunciamientos militares. Quedan los ciudadanos; no queda vida cívica»[523].

Y al tiempo que evolucionaban las estructuras de gobierno en Roma, lo hacía también el pensamiento político que va a pasar, durante el Imperio, por varias etapas[524]. En un primer momento los pensadores romanos siguen razonando en función de las ideas políticas de la República, pero intentando conciliarlas con la noción de un principado indispensable, pero limitado, surgiendo así una ideología apoyada en las tradiciones del pensamiento helenístico –sobre todo en el estoicismo griego– que daría lugar a un periodo de gran equilibrio ideológico y político. Sin embargo, a partir del siglo III, el Principado evoluciona cada vez más hacia la monarquía oriental y se transforma en «Dominado»: el príncipe –ahora *dominus noster*– deja paulatinamente de apoyarse en la aristocracia y busca su legitimación en «filosofías más inclinadas a la idea de jerarquía y a colorear la política de religiosidad; neopitagorismo y neoplatonismo»[525] –y, más adelante, de cristianismo–.

[521] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., págs. 75 y 76.

[522] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 75.

[523] NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, cit., pág. 36.

[524] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit. pág. 75.

[525] Ibídem, pág. 76.

Coincide Sion-Jenkis[526] en que al inicio del Principado, y por las circunstancias que hemos visto, no resulta en absoluto sorprendente que no naciera ninguna teoría política nueva, al contrario, se emplean todos los procedimientos posibles para demostrar, contra toda evidencia, que nada ha cambiado: se conserva la imagen tradicional de la Constitución mixta y las bases teóricas de la doctrina republicana no se ven afectadas. Habrá, pues, que esperar hasta finales del siglo I para encontrar autores que desaprueben explícitamente las tesis ciceronianas sobre la Constitución republicana, argumentando que ésta adolecía de una serie de «errores de construcción», entre los que destacaban –siempre según la citada autora– los siguientes:

1. El Senado y el pueblo no colaboraban sino que a menudo se combatían, pues entre ambas clases existía un antagonismo como consecuencia, según Plutarco, de la desigual distribución de poder y de riquezas. Estos enfrentamientos dieron lugar a una situación anárquica que no podía ser resuelta más que con un cambio de Constitución.
2. La Constitución republicana permitía al pueblo participar en la política, aunque éste no es capaz de ejercer tal deber, pues carece del sentido de responsabilidad preciso para ello. Por tanto, para autores como Dión Casio o Plutarco el buen funcionamiento del Estado no puede realizarse más que en ausencia de un rol político de las masas populares.
3. El Senado, por su parte, se mostraba impotente para dirigir la situación política, toda vez que, debido a su egoísmo, sus miembros eran guiados por intereses particulares, muy distintos a los del Estado en su conjunto.
4. El tribunado de la plebe y los tribunales de justicia, lejos de haber contribuido a equilibrar la situación, se revelaron como instituciones absolutamente destructivas.

Así, para los autores de la época imperial, la República romana se caracterizaba por la debilidad de su construcción y por los defectos morales de los individuos y los grupos de la sociedad romana, consistiendo su error esencial en no respetar la verdadera naturaleza humana, es decir, en no darse cuenta de la incompetencia política del pueblo, así como la ambición individual, elementos ambos que devienen, a fin de cuentas, fatales para la República. En definitiva, el gobierno mixto que tan alabado fuera por Polibio y Cicerón, entre otros muchos, ahora no es visto como un modelo armonioso, sino que se compara a un barco sin piloto o a uno en el que la carga está mal repartida[527].

---

[526] Vid. SION-JENKIS, Karin: "Entre République et Principat: réflexions sur la théorie de la constitution mixte à l´époque impériale", *Revue des Études Anciennes*, vol. 101, nº 3-4, 1999, págs. 414 a 423.

[527] Vid. SION-JENKIS, Karin: "Entre République et Principat: réflexions sur la théorie de la constitution mixte à l´époque impériale", cit., pág. 421.

Es por ello por lo que estos autores se muestran convencidos de que la caída de la República es una necesidad de la que no se puede escapar, así como de que el único modo de evitar la ruina definitiva es adoptar una constitución monárquica, por ser ésta la única forma de gobierno capaz de garantizar la paz y la seguridad. Así, para Dion Casio, a pesar de que la monarquía tiene un nombre que suena mal, es indudable que la forma superior de gobierno es aquélla en la que éste es ejercido por un príncipe asesorado por un Senado constituido por lo más selecto de la sociedad y en el que la gran masa del pueblo queda excluida de toda participación política.

Un ejemplo de esta corriente lo encontramos en Cayo Cornelio Tácito (55-120) quien, desencantado tanto de un pueblo turbulento y timorato como de una aristocracia egoísta y caprichosa, no cree ni en la perfección de la antigua República ni en la solidez de la famosa Constitución mixta ideal –la cual «es más fácil de alabar que de establecer, y si se establece, no puede ser duradera»[528]–. Para él, en cambio, la historia de Roma puede describirse como una especie de *anacyclosis*, pero al revés, esto es, como el paso de un gobierno democrático a uno aristocrático y, de ahí, a uno de tipo monárquico. De modo que, en opinión de Touchard[529], para el historiador romano la palabra «República» pierde su mágico valor, y las nociones de libertad y de equilibrio de poderes pierden su tradicional protagonismo en favor de la paz y la tranquilidad que proporciona un gobierno autoritario.

Pero no es sólo Tácito quien opina de este modo, sino que, en realidad, ningún autor importante del momento rechaza el Principado como forma de gobierno, ni piensa de verdad en volver al pasado, pues todos defienden la necesidad de un poder fuerte para gobernar el vasto Imperio romano –»se necesita una cabeza para este cuerpo inmenso»[530] repiten todos–, y cuando exaltan las virtudes de Catón o de Bruto se apresuran a precisar que no alaban el ideal político que estos héroes representan, sino su carácter, su ejemplo moral, esto es –apunta Touchard[531]–, se convierten en defensores de las virtudes republicanas, no de su Constitución.

A partir de ahora, por tanto, la doctrina dejará de negar lo evidente y se pondrá a teorizar sobre cómo definir y limitar la autoridad del príncipe (pues, incluso los opositores del Imperio, lejos de condenar el principio mismo del régimen, lo que hacen es atacar los vicios del mal emperador), surgiendo así el concepto de monarquía democrática, en la que el término «democrático» «se corresponde a *civilis*, evocando la *civilitas*, los autores quieren incitar al príncipe a un comportamiento moderado»[532].

---

[528] TÁCITO: *Anales, Libros I-VI*, trad. de J.L. Moralejo, Gredos, Madrid, 1984, pág. 292.

[529] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 79.

[530] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 77.

[531] Vid. ibídem.

[532] SION-JENKIS, Karin: "Entre Republique et Principat: réflexions sur la théorie de la constitution mixte à l´époque impériale", cit., pág. 423.

Entre los filósofos de la monarquía romana destaca Dion Crisóstomo (40-120), quien, a juicio de Touchard[533], trató de legitimar el nuevo régimen inspirándose para ello en la doctrina que había sido elaborada bajo las monarquías helenísticas. Para él, el rey es el elegido de Zeus, de quien dimanan sus poderes, para que gobierne su reino tal y como él gobierna el mundo. Ahora bien, no todo poder real es de origen divino, sino sólo aquél que, efectivamente, ha recibido la «ciencia real» del rector del Olimpo; en caso contrario, el monarca no es más que un tirano sin legitimidad. Por tanto, su poder es absoluto pero no arbitrario, pues así como el gobierno de Zeus se caracteriza por el orden y por la regular realización de las leyes naturales, así la voluntad del rey debe mostrarse siempre conforme con la ley suprema: la de la recta razón. Y junto a la ciencia política para gobernar, éste ha de poseer unas virtudes personales y humanas que lo conviertan en ejemplo para el pueblo, de cuya educación debe cuidar. Por consiguiente, el rey debe ser a la vez el jefe competente y eficaz de ese inmenso cuerpo y el sabio ejemplar que el imperio merece por sus virtudes.

Esta preocupación por legitimar y fortalecer ideológicamente el principio monárquico, pero manteniendo al mismo tiempo cierta moderación se va a ir incrementando a medida que los primeros emperadores moderados van siendo sucedidos por otros «desviados» como Calígula, Nerón o Domiciano. Lucio Anneo Séneca (4 a.C.- 65 d.C.) es uno de estos autores que, horrorizado por los excesos de Calígula, trata de dar forma al príncipe o gobernante ideal. Leemos así en su *Sobre la clemencia*[534] –dedicada a Nerón– que cualquiera que sea el modo y el derecho en virtud del cual se haya colocado sobre los demás, nada hay más bello para un rey que actuar conforme a las leyes de la naturaleza, las cuales, si bien, en efecto, otorgaron el poder sobre los hombres a los reyes –como podemos comprender observando a los demás animales– también prescriben que éstos han de conducirse con moderación y clemencia.

Así, el buen gobernante será aquél que se haga amar por sus súbditos, aquél bajo cuyo mandato reine la justicia, la paz, el pudor, el orden y la dignidad, aquél, en definitiva, que no considere que la República es suya sino él de la República. En tal caso, todos estarán dispuestos a darlo todo por la salud y la seguridad de su príncipe, pues estarán persuadidos de que lo que a éste le ocurra también les alcanzará a ellos, y ante su presencia todos los ciudadanos experimentarán los mismos sentimientos que si estuvieran ante los dioses inmortales, pues, en efecto, «¿acaso no está muy cerca de los dioses aquél que se conforma en su conducta con su naturaleza, siendo benéfico, liberal y poderoso para hacer el bien?».

---

[533] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., págs. 84 y 85.

[534] Vid. SÉNECA, Lucio Anneo: *Sobre la clemencia,* trad. de C. Codoñer, Tecnos, Madrid, 1988.

En definitiva, sostiene Arce[535] que para Séneca, el príncipe no debe ser más que un mero gestor, un tutor del Estado que, sometiendo su fuerza al Derecho, administra su reino de forma desinteresada, en beneficio de sus súbditos y no del suyo propio, garantizando el bienestar, la seguridad y la paz de éstos. Se advierte, así, que el filósofo cordobés –añade Fassò– «atribuye a la ley, no tanto la función de regular la conducta de los individuos, cuanto –según la enseñanza aristotélica≤ – delimitar el poder del que gobierna. La ley nace como remedio contra la tiranía más que como instrumento para impedir la mala conducta de los individuos»[536].

Pero en el siglo III asistimos al progresivo deterioro de la situación política hasta el punto de que ya apenas hay ni buenos ni malos gobernantes ni *principes*; hay *imperatores*, jefes del ejército que buscan el reconocimiento o el apoyo del Senado que, por otro lado, es inoperante. No gobierna ya ni la monarquía ni la aristocracia, sino que gobierna «como advirtieran los filósofos de antaño, el más fuerte, que es, o será, todo lo efímero que sea su fuerza»[537].

Esta situación se va a ir afianzando hasta llegar a su punto álgido con el acceso al poder de Constantino, quien inauguró un régimen autocrático sin precedentes, llegando a fundar una monarquía de carácter dinástico. El teórico del momento es Eusebio, su panegirista, que traza un retrato del emperador romano –convertido al Cristianismo por conveniencia oportunista– como un gobernante santo, respetuoso de Dios y protegido por éste. Se inicia así –siempre según Arce[538]– la teología política cristiana basada en la idea de que a un monarca único en el cielo corresponde un monarca único en la tierra, que es el representante y servidor de Dios. Así, ahora el origen de la autoridad real ya no sería el prestigio, la virtud o la moderación, sino la voluntad del Todopoderoso, razón por la cual, nadie tiene derecho a resistirse a las órdenes del monarca, cualesquiera que sean, porque éstas son dadas en defensa de la verdad –ideas que, como vimos, tenían sus raíces en las teorías filosóficas helenísticas sobre la realeza–.

Estas fueron las tesis políticas imperantes hasta la caída del Imperio romano, y una vez que el ímpetu de las invasiones germánicas se hubo apaciguado y de nuevo se dieron las condiciones para una vida más o menos ordenada y pacífica –asegura Ullmann[539]– surgió el problema de defender el orden público y la paz y de cómo regular la vida pública y cómo organizar las cuestiones que concernían a todos los miembros de la sociedad.

---

[535] Vid. ARCE, Javier: "Roma", en Fernando Vallespín (Ed.): *Historia de la Teoría Política, vol.1*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 198.

[536] FASSñ, Guido: *Historia de la Filosofía del Derecho*, cit., pág. 93.

[537] ARCE, Javier: "Roma", cit., pág. 201.

[538] Vid. ibídem, págs. 208 a 212.

[539] Vid. ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1997, págs. 14 y 15.

Dos concepciones principales del gobierno y de la legislación estaban entonces a disposición de la nueva sociedad: la «ascendente» y la «descendente». En virtud de la primera de ellas, la más antigua cronológicamente, el poder reside originariamente en el pueblo y va ascendiendo desde la amplia base de la pirámide social hasta su vértice, ocupado por un rey, un duque o un magistrado, cuyo gobierno era controlado por la asamblea popular; ésta era la concepción del poder político que había prevalecido, como hemos visto, en Grecia y Roma a lo largo de muchos siglos.

La teoría descendente o teocrática, por su parte, era esencialmente la misma que las defendidas por Eusebio o los teóricos helenísticos y fue posteriormente retomada, entre otros, por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino: el poder originario reside en Dios que da sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Nos encontramos también en este caso ante una pirámide, si bien muy distintamente configurada, pues ahora la totalidad del poder se concentra en su vértice, de modo que cualquier potestad que se concediera a los que estuvieran situados más abajo procedía por delegación de arriba, puesto que no existe más poder que el de Dios. Por tanto, el pueblo no tenía ninguna capacidad ni para elegir a sus gobernantes ni para participar en la legislación, sino que debía limitarse a obedecer, sin enjuiciar ni resistirse, a las leyes y las órdenes del rey, que no eran, al fin y al cabo, sino las de Dios. Y, como señala Ullmann[540], a consecuencia de la todopoderosa influencia del Cristianismo, ésta fue la concepción política que adoptaron los pueblos germánicos, quedando la teoría ascendente enterrada para no volver a emerger hasta finales del siglo XIII.

[540] Vid. Ullmann, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, cit., pág. 15.

Capitulo II: El Renacimiento de la Tradición Republicana

II.1. LAS REPÚBLICAS RENACENTISTAS ITALIANAS

Este apartado se encuentra dividido en cuatro epígrafes que describen el resurgimiento, evolución y declive de las ideas republicanas en la Italia renacentista de manera cronológica. Así, en el primero describo la especial situación geopolítica de las regiones de Toscana y Lombardía durante el tardío medioevo que, a diferencia de lo que sucedía en la mayor parte de Europa, estaban integradas por múltiples comunidades políticas que gozaban de una situación de independencia *de facto* y que contaban con un sistema de gobierno que podría considerarse democrático en la mayor parte de los casos. Analizo, asimismo, la lucha tanto militar, como política e ideológica que tuvieron que sostener estas repúblicas para mantener ambas características y su caída, a pesar de todo, en manos de gobiernos despóticos de las familias más poderosas de cada una de ellas. Muestro, por último, como, frente a lo que opinan algunos historiadores actuales, el resurgimiento del republicanismo no fue una consecuencia de la recuperación del humanismo, pues unos siglos antes ya habían surgido algunos pensadores que expondrían unas tesis políticas característicamente republicanas.

El segundo epígrafe, precisamente, está consagrado al análisis del resurgimiento del humanismo. Me centro especialmente en la ciudad de Florencia, por ser ésta, junto con Venecia, la única que logró conservar su constitución republicana –si bien ésta no tendría una vida excesivamente larga– y por ser aquí donde surgieron los principales exponentes del humanismo cívico, como Salutati o Bruni o el amplio grupo de escritores que frecuentaban las tertulias de los jardines Oricellari, entre los que sobresalía Maquiavelo. Es a este autor a quien dedico mayor atención, por ser el más relevante de todos ellos, quien en mayor medida contribuyó a recuperar y popularizar las tesis republicanas y quien sirvió de ejemplo y fuente de inspiración para un gran número de escritores posteriores, como fue el caso de Harrington, a través de los cuales sus ideas llegaron a ejercer una gran influencia en los tiempos venideros.

El cuarto epígrafe, en fin, nos habla de la privilegiada situación de paz y estabilidad de que gozó durante muchos siglos la Serenísima República de Venecia, circunstancia que la hizo convertirse en un auténtico mito y ejemplo para las demás repúblicas italianas, así como en recurrente objeto de debate y especulación para la inmensa mayoría de los teóricos políticos del momento, y aun posteriores. En el resto de

Italia, sin embargo, para comienzos del siglo XVI la forma republicana de gobierno se ha extinguido por doquier, lo que provoca una mutación del pensamiento de los autores humanistas quienes, a partir de entonces –con la excepción de los dos últimos republicanos, Guicciardini y Giannotti≤ –, van a abandonar la defensa de la conveniencia de la participación política del pueblo en las labores de gobierno y la consiguiente apuesta por una forma de gobierno republicana, para, una vez más, pasar a dirigir sus escritos al príncipe, a quien dan consejos para llevar a cabo una labor de gobierno lo más justa y beneficiosa posible para la comunidad, llegando a su auge la tradición de los llamados «espejos para príncipes».

II.1.1. La lucha por la libertad

Tras el desmoronamiento del Imperio Romano y durante toda la Edad Media, la situación política del Norte de Italia se configuró de forma muy distinta a la del resto de Europa por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque este territorio quedó dividido en múltiples comunidades semiautónomas, conocidas como *commune*, entre las que no existía ningún tipo de vinculación –a excepción de su común herencia cultural– , y que no se integraban en ninguna unidad política efectiva superior a ellas, a excepción del Sacro Imperio Romano Germánico. La segunda y crucial característica de esta zona era que, a diferencia de lo que sucedía en el resto del continente, aquí no se produjo un auténtico feudalismo, sino que, como señala Hans Baron[1], «la jerarquía de los señores feudales había sido cortada de raíz y los grandes terratenientes habían sido obligados a convertirse en simples miembros de las ciudades», dando, así, lugar a una «edad de oro del gobierno a pequeña escala y de la independencia cívica»[2].

En este sentido, Skinner[3] afirma que, ya a mediados del siglo XII, el historiador alemán Otón de Fresinga reconoció que en el norte de Italia había surgido una nueva y sorprendente forma de organización social y política. Este historiador notó que la sociedad italiana había perdido su carácter feudal, que «prácticamente toda la tierra está dividida entre las ciudades» y que «casi no puede encontrarse hombre noble o grande en todo el territorio circundante que no reconozca la autoridad de su ciudad». Observó asimismo que en las ciudades había evolucionado una forma de vida política completamente opuesta a la suposición imperante de que la monarquía hereditaria constituía la única forma sana de gobierno; se habían vuelto tan «deseosas de libertad» que se habían convertido en repúblicas independientes, gobernadas cada una «por la voluntad de los cónsules, antes que la de los

---

1 Vid. BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, 1966, pág. 8.

2 BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, trad. de F. Chueca Crespo, Cambridge University Press, 1996, pág. 181.

gobernantes», a los que cambiaban casi cada año para asegurarse de que su «afán de poder» fuera contenido y se mantuviera la libertad del pueblo.

El primer caso conocido de una ciudad italiana que eligiera tal forma de gobierno consular ocurrió en Pisa en 1085, y a partir de ahí, este sistema empezó a difundirse con rapidez por toda Lombardía y Toscana. Sin embargo, desde finales del siglo XII, este régimen se fue modificando paulatinamente en la mayor parte de las ciudades debido a los conflictos internos que ocasionaba, de modo que el gobierno de los cónsules[4] fue sustituido por el de un magistrado supremo conocido como *podestà* –llamado así porque estaba investido con el poder supremo o *potestas* sobre la ciudad–. Este cargo tenía la particularidad de que estaba reservado exclusivamente a ciudadanos de otras ciudades, con lo que se trataba de asegurar que los posibles vínculos o lealtades locales no dificultaran su imparcial gestión de los asuntos públicos o de la administración de la justicia. Era elegido por mandato popular y generalmente gobernaba asesorado por dos consejos principales, uno de carácter popular, que podía tener hasta seiscientos miembros, y un segundo más reducido que, normalmente, no incluía a más de cuarenta ciudadanos destacados. El *podestà* disfrutaba de amplias facultades de todo tipo, pues a él le correspondía la administración general de la ciudad, la representación de la misma en las relaciones internacionales o la suprema potestad judicial; sin embargo, carecía de iniciativa política y legislativa, de modo que debía limitarse a la aplicación de las decisiones de este tipo adoptadas por los consejos. En efecto, el *podestà* nunca fue considerado un gobernante con independencia sino, más bien, un funcionario asalariado, con un mandato de seis meses, durante el cual era responsable de sus actos ante el cuerpo de ciudadanos que lo había elegido y a cuyo término –y antes de que se le permitiese abandonar la ciudad— era sometido a un escrutinio en relación con su gestión y sus cuentas.

Nos encontramos, por tanto, con que hacia finales del siglo XII, en la mayoría de las ciudades del norte de Italia existía lo que Skinner[5] considera un sistema característicamente republicano, diseñado para el mantenimiento de la libertad, considerada tanto en el sentido de autogobierno como en el de independencia política. Pues, en efecto, de la lectura de un gran número de proclamas oficiales de la época, puede deducirse que los propagandistas de las ciudades tenían en mente «dos ideas absolutamente claras y distintas cuando defendían su libertad: una era

---

3 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 1, trad. de J.J. Utrilla, F.C.E., México, 1985, pág. 23.

4 En efecto, como señala BLACK, el lenguaje de la República romana estaba aún presente en las comunas italianas, de modo que sus instituciones políticas continuaban siendo los cónsules, el senado y las asambleas (vid. BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa,* cit., pág. 200).

5 Vid. SKINNER, Quentin; «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas», en G. BOCK, Q. SKINNER y M. Viroli: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pág. 121.

la de su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política: una afirmación de su soberanía; la otra era la idea de su correspondiente derecho a gobernarse como lo considerasen más apropiado: una defensa de sus existentes constituciones republicanas»[6].

Sin embargo, la libertad de estas ciudades se veía constantemente amenazada en sus dos sentidos o, lo que es lo mismo, tanto por parte de enemigos externos como internos. Respecto a los primeros, Toscana y Lombardía habían quedado atrapadas entre los dos grandes poderes a los que había dado paso el derrumbe del Imperio Romano: los emperadores germánicos al norte y los «papas imperiales»[7] al sur, convirtiéndose de este modo en el campo de batalla en que ambos bandos «perseguían sus fines despóticos sobre el imperio universal»[8].

La principal de estas amenazas procedía, sin duda, del Sacro Imperio Romano Germánico respecto al cual, si bien las ciudades norditalianas eran *de facto* prácticamente independientes, sin embargo, *de iure* seguían siendo vasallas. Y los sucesivos emperadores no estaban dispuestos a renunciar a sus pretensiones jurídicas sobre ellas, lo que dio lugar a que durante los siglos XII, XIII y XIV se repitieran continuas guerras entre las ciudades del norte de Italia y los ejércitos de Federico Barbarroja, Federico II, Enrique de Luxemburgo o Luis de Baviera. Sin embargo, las ciudades toscanas y lombardas unieron sus esfuerzos militares frente al Imperio y, si bien sufrieron algunos reveses, finalmente siempre lograron salir triunfantes y mantener su independencia.

Pero la lucha por la libertad y la independencia no debía ser ganada sólo en los campos de batalla sino también en el terreno ideológico. Y aquí el principal escollo que se encontraban era que, como apunta Skinner[9], desde que se reanudara el estudio del Derecho romano en las universidades de Rávena y de Bolonia a finales del siglo XI, éste había llegado a ser el marco básico de la teoría y la práctica jurídicas por todo el Sacro Imperio Romano Germánico. Y desde que los juristas habían empezado a estudiar y glosar los textos antiguos, el principio cardinal de la interpretación jurídica –y la característica definitoria de la llamada *escuela de glosadores*– había sido el de apegarse con absoluta fidelidad a las palabras del Código Justiniano, aplicando los resultados tan literalmente como fuera posible a las circunstancias prevalecientes. La consecuencia de tal interpretación fue que el Sacro Emperador era equiparado con los antiguos *principes* romanos y, por tanto,

---

6 Ibídem, pág. 26.

7 Como los califica SELLERS (vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law,* New York University Press, 1998, pág. 12).

8 Ibídem.

9 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 27.

considerado como *dominus mundi*, único soberano del mundo. De esta forma, se afirmaba que el Emperador era el «supremo gobernante en todos los tiempos sobre todos sus súbditos y por doquier» y se insistía en que, incluso dentro de las ciudades italianas, conservaba «el poder de construir a todos los magistrados para la administración de justicia y separarlos si descuidaban sus deberes», con lo que se negaba a las ciudades toda autoridad, aun para nombrar o supervisar a su propio *podestà*, y se despojaban, así, sus demandas de libertad de toda apariencia de legalidad.

De modo que mientras los métodos literales de los glosadores siguieran siendo utilizados en la interpretación del Derecho romano, las ciudades no tenían ninguna posibilidad de vindicar su independencia *de iure* ante el Imperio, mientras que los emperadores contaban con el más efectivo apoyo jurídico en sus campañas por subyugar las ciudades.

Sin embargo, a comienzos del siglo XIV se logró finalmente encontrar un fundamento teórico para el cambio de esta perspectiva gracias a la labor del fundador de la escuela de postglosadores, Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), que prestó un gran servicio ideológico a las ciudades italianas, ayudándoles a cimentar jurídicamente sus pretensiones de libertad. Siguiendo a Skinner[10], la intención de Bartolo fue la de reinterpretar el Código civil romano de tal manera que proporcionase a las comunas lombardas y toscanas una defensa jurídica, y no sólo retórica, de su libertad contra el Imperio. El resultado no sólo fue el inicio de una revolución en el estudio del Derecho romano, sino que también supuso un paso decisivo hacia el establecimiento, distintivamente moderno, de una pluralidad de autoridades políticas soberanas, cada una de ellas separada de las otras, así como independientes del Imperio.

Para ello, Bartolo abandonó el axioma fundamental de los glosadores que prescribía que cuando la ley parezca no estar en armonía con los hechos por ella regulados, éstos deben adaptarse hasta que pueda aplicárseles una interpretación literal de aquélla. En su lugar, propuso la tesis completamente opuesta: en caso de conflicto entre la ley y los hechos, es aquélla la que debe modificarse para adaptarse a éstos; en definitiva, la ley debe ceder ante los hechos.

Así, en su *Comentario al Código Justiniano*, Bartolo comienza reconociendo que, *de iure,* el Emperador es el único *dominus mundi* y que, por ello, ejerce el *merum imperium*, el más alto poder legislativo. Coincide así, por tanto, con los glosadores en que el Imperio constituye la única unidad jurisdiccional de Europa, en tanto que los diferentes reinos independientes y las ciudades-república son equivalentes a las antiguas provincias y ciudades imperiales romanas. Sin embargo, inmediatamente

[10] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 29 a 32.

observa que *de facto*, las leyes imperiales no rigen para las ciudades de la Italia actual y especialmente para las de la Toscana, que se niegan a obedecer los decretos del Emperador, por lo que constituyen pueblos libres capaces de hacer sus propias leyes y estatutos y de organizar su gobierno de la manera que ellas prefieran. Y es esta misma condición de soberanía efectiva la que comporta su soberanía jurídica, de modo que, en estos casos, la ciudad se constituye en *sibi princeps*, un emperador en sí misma, teniendo tanto poder sobre su propia población como el Emperador la tiene en general; y esta situación *de facto* debe ser aceptada por la ley y, por tanto, por el Emperador. Lo cual, según Fassò[11], no anula la autoridad del Imperio, sino que éste conserva su soberanía universal y dicta directamente las leyes a todos los pueblos en atención a los intereses comunes de todo el género humano, lo cual no impide, sin embargo, que el rey y las ciudades dicten a su vez normas a sus súbditos y ciudadanos en vista de los intereses particulares de su reino o de su municipio.

En definitiva, se produjo un cambio radical de perspectiva, pues si para los glosadores las relaciones entre el *ius commune* o Derecho del Imperio universal y el *ius proprium* de los entes políticos menores se basaban en el concepto de concesión (*permissio*) imperial, en cambio, Bartolo fundó estas relaciones en el concepto de *iurisdictio*, es decir, del ordenamiento autónomo; de forma que «toda *iurisdictio*, desde la máxima del Emperador a la mínima ejercitada por el propietario privado en el ámbito de su propiedad, es autónoma; si establece sus propias normas es *sibi princeps*»[12].

La labor de Bartolo fue continuada por su discípulo Baldo de los Ubaldos, quien buscó la fundamentación de la solución del problema de las relaciones entre *ius commune* e *ius proprium* en el concepto de *ius gentium*, es decir, en aquel Derecho que Gayo decía que estaba establecido entre todos los pueblos por la razón natural. El razonamiento de Baldo se puede resumir de la siguiente manera: «los pueblos existen por el *ius gentium*, luego el ordenamiento de un pueblo es de *ius gentium*; pero un ordenamiento no puede existir sin leyes y estatutos, luego por el solo hecho de que un pueblo exista, tiene consiguientemente en su misma existencia su propio ordenamiento, de la misma forma que todo ser animado está regido por su propio espíritu y alma»[13]. En otras palabras, la legitimidad del Derecho de cualquier Estado nace del mismo hecho de su existencia como ordenamiento, independientemente de la existencia de un acto de voluntad por parte de una jurisdicción superior. Es el *ius gentium* –es decir, la *naturalis ratio*– el que confiere a todo grupo social capaz de darse leyes el Derecho efectivo de dárselas.

---

[11] Vid. FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, vol. 1, trad. de J.F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982, pág. 198.

[12] Ibídem.

[13] FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, cit., pág. 198.

Por otra parte, a lo largo de esta lucha contra las pretensiones del Imperio, los principales aliados de las ciudades italianas habían sido los Papas –concretamente, Alejandro III, Gregorio IX e Inocencio IV–. Sin embargo, las ciudades italianas pronto se dieron cuenta de que esta ayuda no era gratuita, sino que se debía a que éstos tenían también pretensiones políticas sobre aquéllas y que empezaban a expandirse y a amenazar los territorios del norte de Italia, hasta el punto de que a finales del siglo XIII, el Papado había logrado el dominio directo temporal de una gran zona del centro de Italia, así como una considerable influencia sobre la mayor parte de las grandes ciudades del norte de Italia. La resistencia de éstas y la defensa de su libertad fue liderada por Florencia que –como señala Sellers[14]– en 1375 envió un estandarte rojo con la palabra «libertà» al resto de las ciudades italianas para alentarlas en su lucha por la independencia frente al Papado.

Y, una vez más, junto a la batalla puramente militar se entabló otra de carácter ideológico con la intención de derrotar, también en este campo, las pretensiones terrenales del Papa y legitimar su independencia frente al mismo.

La respuesta a este problema fue formulada por primera vez en Padua, la más destacada república lombarda. La contribución clave fue la de Marsilio de Padua (1275-1342), quien, estando «poseído por un ardiente entusiasmo por el Estado autónomo y laico y por un odio [...] a las doctrinas de la supremacía papal»[15], trató en la segunda parte o *dictio* de su obra *El defensor de la paz*, de encontrar «la solución teórica que detenga la intromisión de la Iglesia en las estructuras de poder, que deben tener una naturaleza exclusivamente civil»[16].

De esta forma «trató de demostrar que las pretensiones papales y la jurisdicción eclesiástica en el Derecho canónico suponían una perversión de la verdadera idea del Estado y no tenía fundamento alguno en las escrituras»[17]. Para Skinner[18] el argumento de Marsilio, en esencia, consistía en la afirmación «sencilla pero osada» de que los soberanos de la Iglesia han interpretado mal la naturaleza de esta institución, al asignarle la facultad de «ejercer alguna forma jurídica, política o de otra índole de jurisdicción coactiva»; muy al contrario, «Cristo excluyó deliberadamente a sus apóstoles y sus sucesores, los obispos o sacerdotes, del ejercicio de toda autoridad coactiva».

---

[14] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law,* cit., pág. 12.

[15] COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, vol. 2, Ariel, Barcelona, 1985, pág. 168.

[16] ANSUÁTEGUI ROIG, F. Javier: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos III de Madrid-B.O.E., Madrid, 1994, pág. 124.

[17] COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, cit., pág. 168. En efecto, señala Javier ANSUÁTEGUI que «así como la primera *Dictio* es tributaria, fundamentalmente, de las aportaciones y textos aristotélicos, la base sobre la que trabaja en la segunda *Dictio* es de naturaleza fundamentalmente bíblica. Se intenta delimitar la esfera de poder eclesiástico a partir de la exégesis de los textos bíblicos» (*Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, cit., pág. 130).

[18] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 39 y 40.

En efecto, en *El defensor de la paz* leemos que «Cristo mismo no vino al mundo a dominar a los hombres, [...] ni a gobernar temporalmente, sino más bien a someterse dentro del estado del presente siglo; más aun, de tal juicio o gobierno en ese mismo sentido se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles y discípulos suyos; y consiguientemente a los sucesores de los mismos, obispos o presbíteros, los excluyó con su ejemplo y con su palabra de consejo y de precepto de todo principado o gobierno terreno semejante. Lo mismo mostraré que hicieron los apóstoles principales como verdaderos imitadores de Cristo y enseñaron a sus sucesores a hacer lo mismo; más aún cuando que tanto Cristo como los Apóstoles mismos quisieron someterse y se sometieron constantemente a la jurisdicción coactiva de los gobernantes del mundo, real y personalmente, y a todos los demás, a los que predicaron la ley de la verdad o se la legaron por escrito, enseñaron y mandaron hacer lo mismo bajo pena de condenación eterna»[19].

Por tanto, Marsilio concluye que de los Libros Sagrados se puede deducir que «ni el obispo romano llamado Papa, ni ningún otro cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, en cuanto tales, ni tomados en grupo como colegio, tiene ni debe tener jurisdicción alguna real o personal coactiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono o sobre su colegio; y que mucho menos el mismo o alguno de ellos, colegiada o individualmente, tiene tal jurisdicción sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar, de cualquier condición que fuere, a no ser que en último término esa tal jurisdicción le hubiere sido concedida por el legislador humano en determinada provincia a un presbítero o a algún obispo o a su colegio»[20].

Así que los argumentos de Marsilio no sólo rechazaban la interferencia de la Iglesia en los asuntos temporales, sino que condujeron a «una inversión teórica de la jerarquía de poderes»[21], subordinando la Iglesia al Estado y, concretamente, a las autoridades de las ciudades-república, «a las que consideraba supremas y autónomas en los asuntos temporales y espirituales»[22]. En definitiva, Skinner[23] opina que la respuesta que propuso el paduano indiscutiblemente requería un gran salto de la imaginación, pero aportaba con exactitud el tipo de apoyo ideológico que las ciudades-república necesitaban en aquella coyuntura para defender sus tradicionales libertades contra el Papa.

---

[19] MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, trad. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 122.

[20] Ibídem, pág. 122.

[21] COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, cit., pág. 168.

[22] Ibídem, pág. 174.

[23] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 40.

Junto a estos enemigos externos de la libertad que amenazaban las ciudades norditalianas, existía otro aún más peligroso, hasta el punto de que, de hecho, acabaría destruyendo sus constituciones republicanas y, con ello, sus sistemas de autogobierno. Ciertamente, la difusión de lo que Sismondi llamó «esta brillante llama de libertad»[24] por todas las repúblicas de Italia resultó un espectáculo tristemente efímero y a finales del siglo XIII la mayor parte de las ciudades «se vieron obligadas a abandonar sus constituciones republicanas, a aceptar el férreo régimen de un solo *signore* y a dar el paso de una forma libre de gobierno a otra despótica, con la intención de alcanzar una mayor paz civil»[25].

En efecto, fue, precisamente, la falta de ésta la causa principal de la rápida expansión de los regímenes tiránicos. Por su parte, la falta de paz y los crecientes conflictos tuvieron su origen primordialmente –e irónicamente– en el rápido aumento del comercio y, con él, de la riqueza que se produjo durante el siglo XII –dando la historia, así, la razón, una vez más, a Salustio y a Tito Livio–. El motivo fue que –apunta Black– al principio, las ciudades eran gobernadas –como hemos visto– por unos magistrados elegidos y asesorados por unos consejos en los que participaban los ciudadanos, es decir, residentes hereditarios cualificados por su linaje y su riqueza y que constituían un cuerpo relativamente numeroso. Sin embargo, su proporción con respecto al conjunto de la población fue disminuyendo rápidamente a medida que las ciudades prosperaban y crecían, atrayendo a numerosos inmigrantes. De esta forma, el gobierno de las ciudades fue transformándose en oligárquico, lo que originó numerosos conflictos entre las antiguas familias dominantes y la nueva clase de mercaderes ricos que apenas tenían participación en los asuntos públicos. Esta situación dio lugar a que el siglo XII se convirtiera en un periodo de «conflicto institucional, revolución y experimentación»[26] en un clima de creciente violencia civil.

Y la única salida que se ve a esta situación es la renuncia a la libertad y el autogobierno y la apuesta por un gobierno fuerte y autoritario que garantice la estabilidad y la paz. De esta forma, las constituciones republicanas fueron abolidas rápida y (más o menos) pacíficamente en la mayoría de las ciudades y sustituidas por gobiernos hereditarios de tipo monárquico, controlados por las principales familias de cada una de éstas, que «buscaron y consiguieron el reconocimiento de su condición de las dos únicas autoridades que podían dárselo, Imperio y Papado[27], dando así

[24] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 43.

[25] Ibídem.

[26] Vid. BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 181.

[27] Vid. ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, trad. de Marcial Suárez, Siglo XXI Editores, Madrid, 1989, pág. 51.

nacimiento a un enfrentamiento entre el partido güelfo y el gibelino[28] que se extendería por todas las ciudades norditalianas y que se mantendría durante todo el Renacimiento.

Sin embargo, como señala Skinner[29], hubo varias excepciones importantes a esta regla, puesto que algunas ciudades –entre las que, una vez más, destacó Florencia– resistieron al resurgimiento de los déspotas con todo vigor y, en algunos casos, triunfalmente. Asimismo, en este proceso de defensa de las instituciones de autogobierno, se desarrolló una profunda conciencia propia acerca del valor especial de la independencia y el gobierno republicano y una ideología política destinada a vindicar y subrayar las virtudes especiales de la vida cívica republicana.

Surgen así algunos autores que reivindican «el ideal de libertad, tomado en su sentido tradicional, para significar independencia y autogobierno republicano, y defienden la forma republicana de gobierno, ideas de que los gobernantes deben gobernar en beneficio de todos y que los ciudadanos deben anteponer el bien común al suyo particular»[30].

Ahora bien, tradicionalmente se ha venido afirmando que este desarrollo teórico de la idea republicana que conceptualizase y legitimase sus instituciones de autogobierno no surgió hasta finales del siglo XIII, cuando se produjo el redescubrimiento de las teorías políticas de Aristóteles. Sin embargo, Skinner[31] defiende la tesis de que si bien «no hay duda de que el descubrimiento de Aristóteles y el auge del humanismo florentino fueron de vital importancia para la evolución del pensamiento republicano, esto no quiere decir que antes no hubiera sido formulada una ideología del

---

[28] «Güelfos» y «gibelinos» son los nombres de dos facciones políticas del norte y el centro de Italia enfrentadas desde el siglo XII hasta el XV. Surgieron en Alemania entre los defensores de dos diferentes pretendientes al trono del Sacro Imperio Romano Germánico correspondientes a dos casas nobiliarias: los Welf (de ahí el nombre de «güelfo»), duques de Sajonia y Baviera y los Hohenstaufen, duques de Suabia (uno de cuyos señoríos era el de Waiblingen, de donde derivó la palabra «gibelino»). El conflicto entre estas dos familias se extendió a Italia donde posteriormente los nombres de los dos bandos perdieron su significación original: la facción güelfa se convirtió en el partido contrario a la autoridad de los emperadores germánicos en Italia y apoyaba el poder del Papado, en tanto que el gibelino defendía la autoridad imperial. El partido güelfo, sin embargo, se transformó, al menos en parte, en un partido de carácter nacionalista que defendía los derechos y libertades locales de los principados y repúblicas italianas. Por lo general, las grandes familias nobiliarias se adhirieron a los gibelinos, mientras que las principales ciudades apoyaban a los güelfos. Con el paso del tiempo, sin embargo, la división se hizo más geográfica. La nobleza de las ciudades más nórdicas se inclinó por los gibelinos y la de los centrales tomó partido por los güelfos. Por último, durante el siglo XIV, una vez que los emperadores habían dejado de tener gran poder en Italia, la contienda degeneró en un conflicto entre facciones políticas locales que tomaron para sí el prestigio de los antiguos nombres y sus prejuicios tradicionales y hereditarios. A pesar de que el Papa Benedicto XII prohibió en 1334 el uso de estos nombres, siguieron aplicándose a diferentes facciones hasta el siglo XVI («Güelfos y gibelinos», *Enciclopedia Microsoft Encarta en línea 2001*).

[29] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 46.

[30] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 61.

[31] Esta tesis la defiende en «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas» (cit.) y, de forma más extensa, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (cit.).

autogobierno republicano»[32], sino que la articulación de esta ideología puede ser encontrada en un periodo inmediatamente posterior a la aparición misma de las comunas.

Así, siguiendo al citado autor[33], aunque los autores de la época prehumanista no tenían acceso a la filosofía griega, podían recurrir a una serie de autores romanos que también habían escrito sobre las ideas de libertad y ciudadanía, de forma que apoyándose en ellos, y especialmente en Cicerón y Salustio, elaboraron una defensa integral de las virtudes del gobierno republicano.

Estas ideas se concretaron fundamentalmente en dos cuerpos de literatura íntimamente relacionados. Por un lado, los numerosos tratados sobre los *ars dictaminis* elaborados por profesores de retórica en las escuelas de Derecho de la Italia medieval –los llamados *dictatores*– durante los siglos XII y XIII. Estas obras comprendían generalmente un conjunto de discursos-modelo y cartas diseñados específicamente para su uso en ocasiones públicas por magistrados y altos cargos de las ciudades, e incluían una gran cantidad de información respecto a los valores y actitudes que informaban la conducta del gobierno de las ciudades en el periodo prehumanista. Y el segundo grupo de escritos en los que Skinner fundamenta su tesis son los numerosos tratados sobre el gobierno que se escribieron en esta época con la intención de servir de guía para el *podestà* y los demás magistrados a la hora de administrar los asuntos de la ciudad y que, en realidad, constituían una secuela de los anteriores.

En ambos conjuntos de escritos se renuevan los temas del republicanismo clásico romano respecto a los fines de las comunidades políticas y la mejor forma de alcanzarlos. Así, siempre según Skinner, para sus autores el objetivo de las ciudades era el logro de la grandeza, para lo cual se estimaba fundamental la conservación de la paz y la estabilidad de éstas, pues la ausencia de discordia y de divisiones internas era considerada unánimemente como una condición indispensable para la grandeza cívica.

Por tanto, la principal pregunta que se hacían sus autores era cómo podía ser preservada la concordia cívica. El autor al que solían hacer referencia en este punto era Cicerón, quien en el libro I de su *Sobre los deberes* afirmaba que el camino más seguro para introducir la sedición y la discordia en una ciudad era cuidar de los intereses de sólo una parte de los ciudadanos, descuidando el resto». De manera que la clave para preservar la concordia cívica estaría en dar prevalencia al ideal del bien común sobre cualesquiera intereses egoístas o faccionales. Cicerón había

---

[32] SKINNER, Quentin: «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas», cit., pág. 121.

[33] Vid. ibídem, págs.121 a 133.

resumido esta conclusión en la forma de dos preceptos básicos para la orientación de los magistrados: primero, deben cuidar del bienestar de cada ciudadano hasta el punto en que todo lo que ellos hagan, éste tenga la máxima prioridad, sin ninguna consideración por su propio interés; en segundo lugar, deben cuidar del bienestar de todo el cuerpo político, sin permitirse cuidar sólo de una parte de los ciudadanos mientras se olvida al resto.

El problema que surgía a continuación era el de cómo asegurar en la práctica la protección del bien común, de forma que ningún miembro de la comunidad fuera descuidado o injustamente subordinado a otro. En este punto se recurre de nuevo a los autores romanos, afirmándose así que esto sólo se puede llevar a cabo si los magistrados siguen los dictados de la justicia en sus actos públicos. Por su parte, el ideal de justicia que ellos manejan consiste, de acuerdo con los principios del Derecho romano, en dar a cada uno lo suyo; y asegurar que todos reciben lo que le corresponde, dicen, es lo mismo que asegurar que los intereses de nadie son excluidos o injustamente subordinados a los de otra persona. El ideal de justicia, por tanto, es visto como la base de todo el razonamiento: actuar justamente es el único medio de promover el bien común, sin el cual no puede esperarse preservar la concordia y, con ella, lograr la grandeza.

Pero todavía quedaba por resolver una cuestión de la mayor importancia práctica: determinar bajo qué sistema de gobierno tenemos la mayor esperanza de asegurar que los magistrados obedezcan de hecho los dictados de la justicia, para que así su gobierno pueda dar lugar a todos estos beneficios. Aquí los *dictatores*[34] rechazan categóricamente el gobierno hereditario de un *signore*, pues lo consideran inadecuado para el logro de la justicia y la grandeza cívica. En cambio, alaban el sistema más familiar para ellos, aquel gobierno libre, al que no dan ningún nombre, pero que admiran y en el cual el poder permanece en manos de la comunidad y es ejercido por magistrados electivos cuya conducta es regulada por las leyes. Sólo con este tipo de gobierno se garantiza la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley así como su libertad, y se les preserva de la servidumbre.

Ahora bien, como ya se ha dicho, a finales del siglo XIII se produce el descubrimiento de la *Política* de Aristóteles, lo que dio lugar a un gran impulso de la discusión teórica sobre las ciudades-Estado, pues, en efecto, se reunían en esta obra «un sinfín de conceptos forjados específicamente para ciudades-Estado, y además la

[34] Como ejemplo de estos autores se puede mencionar a JUAN DE VITERBO, para quien el deber fundamental de los magistrados «es dar a cada persona lo que le corresponde, para que la ciudad pueda ser gobernada con justicia y equidad, pues sólo de esa forma se podrá mantener la concordia cívica y, gracias a ella, lograr la grandeza de la ciudad» (BLACK, Antony, *El pensamiento político en Europa,* cit., pág. 45*).* Es por ello por lo que este autor recomendaba a los gobernantes que cuando tuvieran que tomar una decisión importante consultaran en primer lugar al Consejo y, a continuación, a una asamblea general de la que formaran parte los caballeros y soldados, los hombres sabios, los banqueros y mercaderes y los jefes de los gremios de artesanos; de este modo se procuraría la voluntad común de todos y el magistrado podría proceder con mayor seguridad.

doctrina de que la ciudad-Estado era una sociedad singularmente natural, de hecho superior en sus cualidades civilizadoras a cualquier otra»[35]. Así pues, a partir de este momento, los defensores del gobierno republicano se van a apoyar en el estagirita para la elaboración de sus teorías políticas.

Entre éstos puede mencionarse a Ptolomeo de Lucca[36] (1236-1326) o a Bartolo de Sassoferrato[37], si bien, como señala Black, de todos los autores influidos por el redescubrimiento de Aristóteles, Marsilio de Padua fue «el teórico político más original y también el observador más íntimo y el analista más preocupado por la política cívica italiana»[38]. Sin embargo, se trata de un autor que suele pasar desapercibido –seguramente porque es eclipsado por la otra gran figura de su tiempo, Guillermo de Ockham– y al que, en todo caso, se hace referencia casi exclusivamente como teórico de la división entre el Estado y la Iglesia, que ya ha sido analizada.

Pero en su obra capital, *El defensor de la paz*, y concretamente en su primera parte o *dictio*, el paduano expone una concepción del funcionamiento interno de las ciudades que, sin duda, puede ser calificada de republicana en el sentido clásico, tal y como lo afirman, por ejemplo, Gerwith[39] y, sobre todo, Skinner[40]. Según éste último, las ideas de Marsilio, además de la influencia que tendrían a largo plazo, también tuvieron una importancia ideológica inmediata en las ciudades-república italianas de su propia época, hasta el punto de que supusieron «la defensa más completa y sistemática de la libertad republicana contra el avance de los déspotas».

---

35 BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., págs. 186-187.

36 PTOLOMEO era un monje dominico que estudió con Tomás de Aquino y que en su obra *Sobre el gobierno de los príncipes* se decantó claramente a favor de la ciudad-Estado como el entorno especialmente apto para el más pleno desarrollo de las posibilidades humanas, pues es en ésta donde se ve asegurada la satisfacción tanto de las necesidades materiales de los hombres como de sus necesidades como seres racionales, el desarrollo del entendimiento y de las virtudes de la justicia y la amistad. Se refiere al gobierno republicano como el de la antigua Roma, antes de la tiranía de César, y el de las ciudades de Italia, que se caracterizarían por la elección de los gobernantes para un mandato limitado durante el cual deben gobernar de acuerdo con las leyes aprobadas por el pueblo, y tras el cual son sometidos a escrutinio (Vid. BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., 1996, pág. 189).

37 BARTOLO, al que ya hemos visto como teórico de la libertad de las ciudades en su sentido de independencia frente a poderes extraños, también reivindica la «otra pretensión de las ciudades acerca de su libertad: la idea de que habían de ser libres de elegir sus propias disposiciones políticas y, en particular, mantener su estilo establecido de autogobierno republicano», de manera que no reconozcan otro superior que su propio pueblo (vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 32). Ahora bien, estimaba que esta forma de gobierno republicana era óptima sólo para los Estados pequeños, pues «en su *Tractatus de regimine civitatum* afirmaba que la mejor forma de gobierno dependía de las dimensiones del Estado: para los Estados grandes, la monarquía; para los Estados medianos, el gobierno de hombres ricos y buenos; para los Estados pequeños, el gobierno de la mayoría» (BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 198).

38 BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 198.

39 Vid. GERWITH, A.: *Marsilius of Padua, the defender of peace, I. Marsilius of Padua and medieval political philosophy*, New York, 1956, pág. 220 (citado por OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», en *Filosofía Política*, v. VII, nº 3, diciembre 1993, pág. 492).

40 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 87.

Para llevar a cabo esta labor, Marsilio se basó, como hemos visto que hicieron sus antecesores, en Cicerón y Salustio, pero, sobre todo, en «el divino Aristóteles»[41], a quien él mismo no sólo afirma seguir, sino a quien cita literalmente en numerosas ocasiones.

Entre las muchas ideas aristotélicas que hace suyas Marsilio, la primera es la tradicional clasificación de las formas de gobierno. En este sentido, distingue en primer lugar, entre gobierno templado y gobierno viciado: el primero es «aquél en el que el príncipe gobierna mirando la voluntad de los súbditos», en tanto que el viciado es «el que falla en esto. Por su parte, «cada uno de estos dos géneros se divide en tres especies: el primero, el templado, en monarquía regia, aristocracia y república; el otro, el viciado, en otras tres clases opuestas, tiranía monárquica, oligarquía y democracia»[42].

Seguidamente profundiza en la distinción entre cada tipo de régimen. «La monarquía regia es un modo templado de gobierno en el que uno solo manda para el común provecho, con la voluntad y consenso de los súbditos. La tiranía a él opuesta es un gobierno viciado en el que uno solo manda para el provecho propio sin contar con la voluntad de los súbditos. La aristocracia es un gobierno templado, en el que manda una sola clase honorable de acuerdo con la voluntad de los súbditos, o según el consenso y el provecho común. La oligarquía a ella opuesta es un gobierno viciado en el que mandan algunos de entre los más ricos o más poderosos, mirando al provecho de ellos, sin contar con la voluntad de los súbditos. La república, aunque en una acepción del vocablo designa algo común a todos los géneros o formas de gobierno o régimen, contraída a una especial significación, importa un modo de gobierno templado en el que todo ciudadano participa de algún modo en el gobierno o en el poder consultivo, según el grado, haberes y condición del mismo, mirando al bien común y de acuerdo con la voluntad y consenso de los ciudadanos. La democracia, a ella opuesta, es el gobierno en el que el vulgo o la multitud de pobres impone su gobierno y rige sola sin contar con la voluntad y consenso de los demás ciudadanos, ni absolutamente mira al común bien según una justa voluntad»[43].

Como puede apreciarse, la clasificación es un calco de la aristotélica, posteriormente adoptada por Polibio y Cicerón. Sin embargo, Omaggio[44] llama la atención sobre una diferencia importante entre Marsilio y Aristóteles en lo referente al criterio diferenciador entre las formas templadas y las viciadas: mientras que para el estagirita la distinción fundamental se basa en si el gobernante atiende al interés

[41] MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 45.

[42] Ibídem, pág. 32.

[43] Ibídem.

[44] Vid. OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», cit., pág. 484.

colectivo o sólo al suyo personal o al de su clase, el paduano añade el criterio del consentimiento de los gobernados.

También se diferencia Marsilio de sus antecesores a la hora de elegir la que considera la mejor forma de gobierno. En efecto, no hace referencia a la idea clásica de que la mejor forma sea una diferente a las tres templadas que incorpore elementos de cada una de ellas, es decir, el gobierno mixto; pero no es necesario, puesto que este gobierno mixto está implícito en la tercera forma «buena». En efecto, como se verá más adelante, cuando Marsilio define esta forma de gobierno a la que llama «república», no hace referencia al gobierno de la mayoría sin más, sino a aquél en el que «todos los ciudadanos participan», pero lo hacen «de algún modo», esto es, no en condición de igualdad sino teniendo en cuenta su «grado, haberes y condición» y, además, no necesariamente en el gobierno propiamente dicho, sino que puede ser «en el poder consultivo».

En cualquier caso, Marsilio «situaba en última instancia la autoridad política en todo el cuerpo de ciudadanos, concebido como una corporación política o Estado (*universitas civium*)»[45], en el que se integraban todas las partes de la ciudad[46]. Es, por tanto, al conjunto de la ciudadanía a quien corresponde elaborar o, al menos, aprobar las leyes[47], como se comprueba fácilmente al leer lo siguiente: «el legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte prevalente[48] de él, por su elección y voluntad expresada de

[45] BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 191.

[46] En efecto, Marsilio afirma que la ciudad está compuesta por seis partes «como dijo Aristóteles en el 7º de la Política, capítulo 6: agricultores, artesanos, soldados, tesoreros, sacerdotes y jueces o consejeros. De las cuales clases, tres, a saber, la sacerdotal, la militar y la judicial, son por excelencia partes de la ciudad, las que también, en las comunidades civiles, se dice partes honorables. Las restantes se dice partes en sentido lato, porque vienen a ser oficios necesarios en la ciudad [...]. Y a su conjunto suele denominársele vulgo. Son estas las partes más conocidas de la ciudad o del reino y a ellas todas las otras pueden convenientemente reducirse» (MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., pág. 18). Se trata, como afirma F.J. ANSUÁTEGUI (ANSUÁTEGUI Roig, F. Javier: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, cit., pág. 125) de una compartimentación de la ciudad que viene motivada por la insuficiencia de la consideración aislada de las diferentes partes de la misma en lo que se refiere a su supervivencia, pues –escribe el propio Marsilio– «la ciudad es como una naturaleza animada o animal. Porque como el animal bien constituido, según su naturaleza se compone de ciertas partes ordenadas entre sí con proporción y con sus funciones combinadas entre sí y en orden al todo, así la ciudad se forma de determinadas partes cuando está bien constituida según razón» (MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit. pág. 10).

[47] Merece la pena destacar que a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, en Roma, para Marsilio la función del pueblo en el proceso legislativo no debe limitarse a aprobar o rechazar los proyectos de ley, sino que también puede enmendarlos y derogar las leyes ya existentes «según las exigencias de los tiempos, lugares y demás circunstancias, en las cuales fuere oportuno algo de eso por la común utilidad» (MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 55).

[48] En efecto, no todas las decisiones pueden tomarse de forma consensuada entre todos los ciudadanos «porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos» (MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., pág. 56). Por tanto, si no es posible llegar a un acuerdo, predominará la parte prevalente. El problema es que, como señala OMAGGIO (OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», cit., pág. 484) «la interpretación de lo que deba

palabra en la asamblea general de los ciudadanos, imponiendo o determinando algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal [...] ya lo haga esto la totalidad dicha o su parte prevalente por sí inmediatamente, ya lo haya encomendado hacer a alguno o algunos, que nunca son ni serán absolutamente hablando el legislador, sino sólo para algo y para algún tiempo y según la autoridad del primero y propio legislador. Y digo consiguientemente que por la misma autoridad primera, no otra, deben las leyes y cualquiera otra cosa instituida por elección recibir la aprobación necesaria»[49].

Esto debe ser así por varios motivos[50]. En primer lugar, porque «siendo la ciudad una comunidad de los hombres libres [...] todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el despotismo de otro, es decir, un dominio servil. Y ello no ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley, serían déspotas de los otros».

Además, «lo que toca a la conveniencia o disconveniencia de todos, por todos debe ser conocido y oído para que puedan alcanzar lo conveniente y rechazar lo opuesto», pero si la ley es dada por uno o por unos pocos, «los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera y protestarían de ella [...] y de ningún modo la guardarían». En cambio, la ley dada con la audiencia y el consenso de toda la multitud será fácilmente aceptada por cualquier ciudadano porque es «como si cada cual se la hubiese dado a sí mismo.

Por último, porque «la ley óptima (que es la que se da para la común utilidad de los ciudadanos) sólo sale de la auscultación y del precepto de toda la multitud», pues ésta «mejor puede discernir y querer lo común justo y útil que cualquiera de sus partes, tomada a solas, por muy prudentes que sean sus miembros». En efecto, «la gran muchedumbre» está más en condición de advertir un defecto en la ley que se va a proponer y establecer que cualquiera de sus partes» pues pondrá todo su «entendimiento y afecto» en que verdaderamente sea para el bien común puesto que, como nadie se daña a sí mismo ni quiere para sí lo injusto «cada uno podrá ver

---

entenderse por la parte prevalente (*valentior pars*) ha sido objeto de disputas apasionadas entre los exegetas, divididos entre los que sostienen una mayoría completamente numérica o cuantitativa, los que una de tipo cualitativo y los de un sistema mixto de representación». Esta última es la opinión que comparte COPLESTON (COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, cit., pág. 171), para quien «la parte preponderante se estima según la cantidad y cualidad de las personas: no significa necesariamente mayoría numérica, pero debe, desde luego, ser legítimamente representativa de la totalidad del pueblo»; y lo que parece deducirse de las palabras mismas de Marsilio cuando afirma que «la parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla con arreglo a la honestas costumbres de las comunidades civiles, o determinarla según la opinión de Aristóteles, en el 6º, de Política, cap. 2» (MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 55), donde se describe un sistema que podría calificarse de mayoría ponderada, en el que entra en juego, no sólo el número de las personas sino también su riqueza).

[49] MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., pág. 54.

[50] Vid. MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., págs. 54 a 64.

allí si la ley propuesta se inclina más al bien de alguno o de algunos que al de otros o de la comunidad y contra eso protestar; lo que no se haría si la ley se fuera dada por uno solo o por pocos más atentos a su bien particular que al común».

Y, como se ha visto, es precisamente así, atendiendo al interés de la totalidad del cuerpo cívico y poniendo cada uno «vigilante y diligente cuidado, queriendo y pudiendo mirar a lo útil», como se evitará la formación de facciones y el surgimiento de luchas intestinas y «cortar del todo su efecto funesto para los reinos y las sociedades civiles». Marsilio de Padua desmonta de esta forma, a juicio de Skinner[51], la principal defensa de los déspotas de fines del siglo XIII y de sus sucesores, que consistía en afirmar que mientras que la conservación de la libertad republicana tendía a provocar el caos político, el gobierno de un solo *signore* siempre podía garantizar la paz. El paduano –para quien el valor fundamental de la vida política era, precisamente, el mantenimiento de la paz[52]–, en cambio, niega que tal fin sea incompatible con la conservación de la libertad; es posible que el pueblo disfrute de las bendiciones de la paz sin tener que incurrir en la pérdida de su libertad: la clave para lograr esto es, según dice, asegurar que el papel de «defensor de la paz» sea desempeñado por el propio pueblo.

Ahora bien, volviendo a la cuestión apuntada antes, de la lectura de *El defensor de la paz* se deduce, como señala Omaggio[53], que Marsilio asume la necesidad histórica de la existencia de una *honorabilitas* distinta del vulgo, de modo que cuando se habla del conjunto del pueblo, de la *universitas civium*, no hay que entender que abogara por una igualdad absoluta de los ciudadanos[54], sino que éstos tendrán una participación en los asuntos públicos conforme a su rango.

Por ello, Marsilio estima que son los miembros de la «nobleza, es decir, el colegio de los aristócratas, que son pocos» [...] los que «convenientemente son elegidos para los más altos cargos»[55]. Y es por ello también por lo que, en relación con el proceso legislativo, Marsilio, a juicio de Omaggio[56], no pretende la unión de los sabios con la

---

51 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 87.

52 Toda vez que la situación de paz o tranquilidad es la ideal, el objetivo a alcanzar pues así como «la salud es la mejor disposición del animal según su naturaleza, del mismo modo la tranquilidad es la disposición óptima de la ciudad instituida según razón. Y la salud, como dicen los más peritos entre los médicos al describirla, es la disposición buena del animal, en la cual cada uno de sus miembros puede ejercitar perfectamente las acciones propias de su naturaleza; y según esta analogía la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a sus naturalezas según la razón y su constitución» (MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., pág. 11).

53 Vid. OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», cit., págs. 487 y 488.

54 Como es habitual en estos autores, el concepto de ciudadano es bastante restringido, pues Marsilio e xcluye de tal condición a «los niños, los forasteros y las mujeres, aunque por razones diversas» (MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz,* cit., pág. 55*).*

55 MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 63.

56 Vid. OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», cit., pág. 486.

multitud en un único contexto y en una única sede deliberativa, sino que establece un criterio de delegación por el cual la *universitas* encarga a los expertos elegidos elaborar los proyectos legislativos que aquélla, más adelante, aprobará, enmendará o rechazará.

Ciertamente, escribe Marsilio que descubrir la ley justa y útil, si bien es competencia de cualquier ciudadano, sin embargo, «más conveniente y adecuadamente puede hacerse partiendo de la observación de los que tienen posibilidad de vacar a ello, de los ancianos y experimentados en las cosas prácticas, los llamados prudentes, más que de la consideración de los de los oficios mecánicos, los que se aplican a procurar con su trabajo las cosas necesarias para la vida»[57]. Por ello, el descubrir y examinar las leyes futuras debe encomendarse a los prudentes y expertos, seleccionados por los ciudadanos, «y éste será el modo conveniente y útil de congregarse para la invención de la ley sin hacer agravio a la restante multitud, a saber, de los menos doctos, que aprovecharía poco en el buscar esas reglas y sería perturbada en sus otros trabajos necesarios para sí y para los demás»[58].

Ahora bien, una vez «encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si a alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobar, pueda decirlo, porque por aquí podrá la ley más útilmente ordenarse»[59]. En efecto, «aunque no puede cualquiera ni la mayor parte de los ciudadanos inventar las leyes, puede, sin embargo, cualquiera juzgar las ya inventadas»[60] («lo mismo que muchos juzgan rectamente de la cualidad de una pintura o de una casa o de una nave y de los demás artefactos, aunque ellos no sepan inventarlos»). Será después de su aprobación por el conjunto de los ciudadanos cuando las reglas son leyes y merecen llamarse así, no antes, y a partir de entonces «nadie podrá protestar contra ellas»[61].

Por otra parte, igual que pertenece «a la totalidad de los ciudadanos engendrar la forma según los actos civiles todos deben regirse, es decir, la ley, a la misma totalidad pertenece determinar la materia de esta forma, o sea, el sujeto al cual toca disponer los actos civiles de los hombres según aquella forma, es decir, la parte gobernante»[62]. Queda claro en estas palabras que los magistrados han de ser

---

57 MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 54.

58 Ibídem, págs. 65 y 66.

59 Ibídem, pág. 66.

60 Ibídem, pág. 62.

61 MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, cit., pág. 62.

62 Ibídem, pág. 74. Aparece así, en opinión de BLACK (BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 193), el elemento monárquico de la constitución, junto a los ya vistos de gobierno de una minoría y el de la mayoría.

elegidos democráticamente y que su función consistirá en velar por la aplicación y el cumplimiento de la ley, que es «la medida de la conducta de todos», y a la que, claro está, ellos mismos deberán someterse, pudiendo ser juzgados y destituidos por el legislador[63] en caso de incumplimiento, toda vez que de lo contrario, su poder se tornaría despótico y la vida civil servil e insuficiente»[64].

Sin embargo y aunque conviene que la ley lo domine todo, hay asuntos que por su variedad y diversidad no pueden ser regulados por ésta, por lo que deberán ser dejados al arbitrio del gobernante. Es por ello por lo que éste debe tener la cualidad de la prudencia, gracias a la cual podrá descubrir lo útil y lo justo en aquellos casos que no estén determinados por la ley[65]. Además, se exige al gobernante «un singular amor y benevolencia hacia la comunidad política y a los particulares ciudadanos», así como que posea la bondad moral o virtud, y especialmente la de la justicia, pues si es depravado en lo moral «mucho se dañará a la política, cualesquiera sean las leyes que la informen»[66].

Por último, al igual que sus predecesores, Marsilio, junto con las leyes justas y los gobernantes virtuosos, considera a la religión un instrumento eficaz para el mantenimiento de la paz en las ciudades. Y así lo vieron también, en opinión del paduano[67], los filósofos antiguos que aun no comprendiendo o creyendo en la resurrección de los hombres y en la vida eterna, sin embargo, la imaginaron y dispusieron que en ella fuera castigado o premiado cada uno en función de sus actos. Se lograba así regular la conductas en aquellos aspectos que no podían serlo por la ley humana y se inducía a huir de los vicios y a cultivar las virtudes, evitándose de este modo muchas discordias e injusticias. Y por supuesto, de nada serviría todo esto si no se hubiera establecido en la ciudad la «parte militar o combatiente», pues la ciudad se constituyó «para vivir y para vivir bien», lo que es imposible con ciudadanos oprimidos o reducidos a esclavitud por opresores extraños[68].

---

63 Puesto que al legislador le compete no sólo la elección sino también la «corrección» de los gobernantes. Sin embargo, hay que distinguir si la infracción es leve o grave. En el primer caso, es mejor tolerarla para no quitar al gobernante autoridad y estima ante los ciudadanos, que así mostrarían menos respeto y obediencia a la ley y al gobernante, a la vez que se acostumbrarían a alzarse con facilidad contra éste. En cambio, si la infracción es grave o, aunque leve, frecuente, es preciso imponerle una sanción conveniente y, en tanto dure el juicio, debe ser apartado de su cargo para evitar la sensación de pluralidad de gobiernos, así como porque no es juzgado como gobernante sino como trasgresor de la ley (vid. MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., págs. 105 y 106).

64 MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., pág. 105.

65 Vid. ibídem, pág. 67.

66 Vid. ibídem, págs. 69 y 70.

67 Vid. MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, cit., págs. 21 y 23.

68 Vid. ibídem, pág. 41.

II.1.2. Florencia y el humanismo cívico

El siglo XIII florentino es considerado por Frederick Antal[69] como un periodo revolucionario en el que tuvo lugar una encarnizada lucha por el control del poder político de la ciudad. Los dos bandos enfrentados en esta lucha eran, de un lado, la nobleza tradicional, terrateniente y feudal, «enemiga de la expansión capitalista» y, de otro, la cada vez más rica burguesía, «sinceramente republicana», integrada por banqueros y comerciantes agrupados en gremios[70].

La victoria decisiva de esta última se produjo con la promulgación de la Constitución de 1293, conocida como *Ordinamenti di Giustizia*, en virtud de la cual los gremios se hicieron cargo del poder político, que quedó, por tanto, en manos de los miembros activos de los mismos, los únicos considerados ciudadanos de pleno derecho. De esta forma, el acceso a los cargos públicos, e incluso la participación en los distintos consejos, quedó reservado a los profesionales y comerciantes más acaudalados, vetándose a quienes no estuvieran integrados en la organización gremial –la mayor parte de la nobleza, dedicada a la explotación agrícola, por un lado, y las clases más bajas como los agricultores, pescadores y proletariado urbano, por otro–, así como a los innumerables artesanos modestos y sus subordinados «que no eran miembros de los gremios en toda la extensión de la palabra»[71] al no poder hacer frente a las elevadas cuotas exigidas para ser admitido en ellos como miembro de pleno derecho.

Además, los gremios en los que estaba organizada la burguesía distaban mucho de tener igualdad entre sí. En efecto, destacaban siete[72] de ellos, los más poderosos,

---

69 Vid. ANTAL, Frederick: *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglos XIV-XV*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, pág. 41.

70 La organización de comerciantes y banqueros en gremios, que tuvo lugar en todas las ciudades europeas, se implantó en Florencia en fecha muy temprana. Estas agrupaciones tenían una base profesional, resultando como un Estado dentro del Estado; una transición entre el Estado feudal basado en órdenes o sectores y el Estado capitalista cívico. Aspiraban a proteger los intereses económicos de los profesionales que representaban al mismo tiempo que a adquirir poder y emancipación política para su estrato burgués (vid. ANTAL, Frederick: *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglos XIV-XV*, cit., pág. 41).

71 En Florencia se experimentó, entre los siglos XII y XIV una evolución en la «lucha de clases» similar a la acaecida en Roma muchas centurias antes. Así, si al principio, como se ha visto, hubo un enfrentamiento entre la nobleza feudal y la alta clase media, aliada con las clases más bajas, poco a poco, conforme la ciudad se desarrollaba económicamente, se va a producir una ruptura de esta alianza que va a desembocar en un enfrentamiento entre los burgueses y los obreros, mientras que la nobleza, ya insignificante económicamente, equilibraba la balanza. Por tanto, a partir del siglo XIV, la alta burguesía sólo seguiría enfrentada a los elementos más recalcitrantes de la nobleza, en tanto que se alía con sus miembros más abiertos, hasta el punto de que se multiplicaron los matrimonios y se produjo la fusión de propiedades e intereses entre ambos grupos. Esto da lugar a «un gran cambio desde la «heroica» época de la burguesía del siglo XIII y de los primeros años del XIV, cuando la vida privada del ciudadano rico era casi puritana en su simplicidad»; ahora en cambio intentaban imitar las costumbres y el derroche de la nobleza (vid. ANTAL, Frederick: *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglos XIV-XV*, cit., pág. 44).

72 Concretamente, se trataba del gremio de la industria del acabado textil (conocido como *Calimala*), los de las manufacturas de paño y de seda, el de los peleteros, el de los banqueros, el de los médicos y boticarios y el de los jueces y notarios.

que representaban la riqueza de la ciudad y ejercían, por tanto, la mayor influencia política, pues solían gozar de un poder decisivo en los distintos consejos florentinos y, sobre todo, porque era entre sus miembros donde se elegía al gonfalonero y al Consejo de los Seis, que juntos integraban la Señoría o máxima autoridad de la ciudad.

Durante todo el siglo siguiente se sucedieron las algaradas y revueltas promovidas por las clases más bajas[73] (los llamados *popolani*) que exigían mejores condiciones laborales, una bajada de los asfixiantes impuestos y, sobre todo, que se les permitiera crear sus propios gremios para, de esta forma, poder tener acceso al gobierno de la ciudad. Pero, a pesar de estos tumultos, la burguesía logró controlar el poder político de Florencia y conservar su constitución oligárquica –o, más bien, timocrática–.

Sin embargo, los ideólogos florentinos, como enseguida se verá, consideraban a su ciudad como una verdadera República y bastión de la libertad –y, en realidad así era si consideramos que el resto de las ciudades italianas, a excepción de la también oligárquica Venecia, habían sucumbido al despotismo–, sensación que se acrecentaba si tenemos en cuenta que, una vez más, Florencia se hallaba inmersa en la lucha por su independencia, en esta ocasión contra el Ducado de Milán. En efecto, si bien los tradicionales enemigos de la independencia de las ciudades norditalianas, el Imperio y el Papado, habían dejado de constituir una amenaza[74], ahora éstas se veían involucradas en una encarnizada lucha entre sí para lograr la supremacía en la región. Entre estas ciudades el principal peligro lo representaba la cada vez más poderosa Milán, con su duque Giangaleazzo Visconti a la cabeza[75].

Es este contexto de resistencia el que propicia que los florentinos tomen conciencia de su privilegiada situación de libertad civil y de constituir una república donde «realiza un pueblo lo que en los Estados gobernados por un príncipe es asunto de una sola familia»[76], hasta el punto de que llegan a considerarse «herederos de la

---

[73] Entre la que destacó, por su inesperado –así como efímero– éxito la llamada «revuelta de los *ciompi*» (obreros asalariados de los gremios textiles) en 1378.

[74] Pues, como señala FASSÒ, la Iglesia había quedado muy debilitada por sus disputas internas y, especialmente tras el exilio del Papa a Aviñón y del *Cisma de Occidente*, en tanto que el Imperio, por su parte, se torna en una palabra vacía de contenido debido a la formación de grandes y poderosos Estados (vid. FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, cit., pág. 21).

[75] Después de muchos años de luchas entre diferentes estirpes familiares, el poder pasó a la familia Visconti a finales del siglo XIII, que se alineó con la facción gibelina de la ciudad e inició una política expansionista por el valle del Po, apoderándose, en poco tiempo, de muchas ciudades como Piacenza, Parma, o Bolonia. A partir de 1341, Milán inició su periodo de apogeo viscontino con Gian Galeazzo, que logró poner bajo su protección a Verona, Pisa y Siena y que intentó también someter a Florencia. (vid. CLARAMUNT, S., PORTELA, E., GONZÁLEZ, M. y MITRE, E.: *Historia de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1998, pág. 292).

[76] BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Jaime Ardal, Sarpe, Madrid, 1985, pág. 83.

República romana»[77] y «campeones de las libertades»[78]. Es éste el motivo por el que, a juicio de Baron, el humanismo cívico arraiga con especial fuerza en Florencia, ya que «estas ideas sólo se podían desarrollar en una ciudad libre»[79], que, de este modo, se convirtió en «la patria de las doctrinas y las teorías políticas»[80].

El humanismo, por su parte, había dado sus primeros pasos[81] en los ambientes literarios de las ciudades de Arezzo y Padua de principios del siglo XIV, donde se había originado un profundo interés histórico y filológico por el mundo clásico que había sido raro durante la Edad Media y que a lo largo de ese mismo siglo y del siguiente se va a extender por todo el norte de Italia. Empiezan así a llevarse a cabo búsquedas sistemáticas de textos de autores clásicos[82], especialmente en las bibliotecas monásticas, que pronto van a dar sus frutos con el hallazgo de numerosas obras importantes. Pero no sólo se investigan y se leen los textos antiguos (algo que también se había hecho durante los siglos anteriores), sino que existe la honda preocupación por restituirlos a su forma original, ya sea por exigencias estéticas, ya sea por «conocer las auténticas doctrinas que la Edad Media deformó para adaptarlas al teocentrismo del pensamiento de la época»[83].

Esta recuperación de la visión clásica del mundo conduce a una resurrección de la fe en los logros y potenciales del hombre o, como señala Fassò[84], a una reafirmación de los valores humanos, independientemente de una fundamentación trascendente, a la celebración de la *humanitas*, de la cultura que se inspira en la belleza de las creaciones del espíritu humano, convirtiéndose así el hombre en el centro de la realidad y artífice del mundo. Estos valores humanistas son aplicados también a la vida política y social en el contexto de las ciudades-estado –tomando como ejemplo a Atenas y Roma en su esplendor republicano–, dando así lugar a lo que se ha denominado «humanismo cívico», cuyo máximo valor, en opinión de Black[85], lo

---

77 De hecho, sostiene SELLERS que incluso llegan a reescribir su historia, rechazando la visión tradicional según la cual Florencia había sido fundada por los soldados veteranos de César, atribuyéndola en su lugar a Sila, en el periodo republicano, «antes de que los emperadores destruyeran la república y privaran a la gente de su libertad» (vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 12).

78 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 27.

79 BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance*, cit., pág. 6.

80 BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, cit., pág. 83.

81 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 107.

82 En particular, de CICERÓN, al que consideraban, en palabras de PETRARCA, como «el gran genio de la Antigüedad» (vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 107).

83 Así lo afirma FASSÒ (vid. FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, cit., pág. 22), quien, además señala que esta labor filológica tuvo importantes consecuencias en el terreno político, con la reconstrucción del texto antiguo o la demostración de la falsedad de los documentos que sirvieron de fundamento a la doctrina o pretensión política (como se verá más adelante).

84 Vid. FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, cit., pág. 21.

85 Vid. BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 201.

constituye la personalidad individual afirmada a través de la acción política independiente y autónoma, donde los hombres pueden utilizar sus talentos en beneficio de la comunidad. Se rechaza así la postura medieval de que los eruditos debían retirarse de la vida política activa y las obligaciones sociales para dedicarse a la reflexión y la vida contemplativa, y se recupera el «ideal ciceroniano»[86] de hombre completo, que combina el dominio de la oratoria, los estudios filosóficos y el empleo culto del tiempo libre, con un sentido de la responsabilidad pública y el servicio a sus conciudadanos en los cargos políticos.

Junto a este nuevo concepto de ciudadanía, los humanistas de comienzos del siglo XV manejan otra serie de ideas que, a juicio de Skinner[87], tienen «sorprendentes similitudes» con las de los teóricos anteriores, lo que avala su tesis de que, como se ha visto, la defensa del sistema republicano de gobierno, con todas sus implicaciones, no había desaparecido durante la Edad Media (o, al menos, durante los últimos siglos de ésta), por lo que el resurgimiento clasicista no había hecho más que revitalizar y potenciar estas ideas. De esta misma opinión es Black para quien la aplicación de las ideas ciceronianas a ciudades-estado contemporáneas como Florencia dio origen a nuevas actitudes hacia la política, nuevos énfasis y prioridades morales, pero no a ideas constitucionales que pudieran identificarse como nuevas, puesto que «había un alto grado de continuidad entre las ideologías de las *commune* anteriores y la *res publica* renacentista»[88].

Así –siempre según Skinner[89]– los humanistas empiezan por emplear el concepto de libertad de la manera tradicional para denotar independencia y autogobierno, esto es, libertad en el sentido de ser libres de toda intervención externa, así como para tomar parte activa en la administración de su comunidad. También defienden otras ideas tradicionales como la afirmación de que la promoción de una forma saludable y limpia de vida política depende menos de perfeccionar la maquinaria del gobierno que de desarrollar las energías y el espíritu público de los ciudadanos. Y continúan, asimismo, considerando que el valor de un ciudadano no debe medirse

---

[86] Como lo llama Michael GRANT (vid. GRANT, Michael, «Introduction», en *Cicero: Selected works*, Penguin, London, 1971, pág. 27). En este sentido, es curioso observar como el mismo CICERÓN había servido de ejemplo para las dos concepciones del sabio ideal. Así, durante la Edad Media, MARCO TULIO había sido considerado un autor estoico, «modelo de distanciamiento y supresión de las pasiones que gobiernan la vida pública», interesado casi exclusivamente por su labor filosófica; en cambio, ahora pasa a ser ejemplo de ciudadano activo y comprometido con su ciudad (vid. BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance*, cit., pág.122, donde, además, señala que el motivo de este cambio se debía, en parte a que hasta entonces su obra más conocida era las *Disputas tusculanas*, pero que durante este periodo se descubrieron sus *Cartas a Ático* y sus *Cartas familiares*– en las que se refleja mejor esta otra faceta de Cicerón–).

[87] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 99.

[88] BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., pág. 201.

[89] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 99 a 103.

por lo rancio de su linaje ni por la extensión de su riqueza, sino, antes bien, por su capacidad para desarrollar sus talentos, para alcanzar un sentido apropiado de espíritu público y para desplegar así sus energías al servicio de la comunidad (en definitiva, y como hicieran sus predecesores, los humanistas resumen este valor en la propuesta de que la virtud constituye la única nobleza verdadera).

Estas ideas se verían reflejadas fundamentalmente en los discursos y escritos del canciller florentino Coluccio Salutati (1331-1406) y, especialmente, en los de Leonardo Bruni. Este último, de acuerdo con Black[90], aprobaba la tradicional consideración de las comunas medievales como Estados autónomos y la antiquísima creencia comunitaria de que los gobernantes debían ser elegidos por sus conciudadanos, gobernar conforme a las leyes y recabar el consentimiento de la comunidad tanto para la elaboración de éstas, como a la hora de tomar las decisiones más importantes, tal y como sucedía en Roma, según Cicerón y Tito Livio.

Así, en sus obras *Elogio de Florencia* e *Historia de los florentinos*, Bruni describía Florencia –a la que consideraba la sucesora moral de Roma– como poseedora de una constitución popular «tan finamente afinada y equilibrada como las cuerdas de un arpa»[91], en virtud de la cual los florentinos «no vivimos atemorizados por ninguna persona como señor, ni somos esclavos del poder de una minoría». Concretamente, afirmaba que Florencia era gobernada por un colegio de nueve miembros, ocho de los cuales eran elegidos por los distritos de la ciudad «no caprichosamente, sino que han sido aprobados hace mucho tiempo por el juicio del pueblo»[92], a los que se añade un noveno como «príncipe del colegio» por su «virtud y autoridad sobresalientes». Además, en determinadas ocasiones, se recurre también al asesoramiento de otros doce hombres sabios y de los jefes militares, seleccionados igualmente por los distritos. A veces, las decisiones de estos tres colegios «son remitidas al consejo popular y a la comuna pues [la ciudad] ha estimado que está en consonancia con la ley y con la razón que lo que afecta a muchos sólo sea decidido por la razón de muchos». Sin embargo, más adelante añade que «los dirigentes de los partidos patricios» tienen la mayor autoridad en la ciudad». En opinión de Black, estas afirmaciones no son contradictorias sino que Bruni «hacía cuanto podía por describir una oligarquía mercantil como una república auténtica, y en la medida en que no era todavía un principado, esa postura tenía cierta validez».

En efecto, Bruni, como otros humanistas, se desmarcaba de las tesis más democráticas de autores anteriores –como Marsilio o Bartolo– y ensalzaba la Constitución de Florencia y su carácter «popular» basándose no tanto en la soberanía

---

90 Vid. BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, cit., págs. 200 a 207.

91 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 13.

92 Lo que BLACK considera una «glosa de la ausencia de auténticas elecciones».

popular y el gobierno mayoritario –a los que apenas hacía referencia en sus escritos– sino más bien en la igualdad ante la ley y la libertad de todos los ciudadanos.

En este sentido, afirmaba que «ésta es la verdadera libertad, ésta la igualdad en una república: no tener que temer a la violencia o las afrentas de nadie, y disfrutar de igualdad entre los ciudadanos ante la ley y en la participación en los cargos públicos»[93]. Libertad e igualdad, por tanto, se manifiestan tanto en el ámbito privado como en la esfera pública. Así, todos los ciudadanos eran tratados con justicia y podían disfrutar de sus libertades y propiedades sin temor a ser dominados por déspotas, individuos excesivamente poderosos o clases privilegiadas, y podían, asimismo, recurrir ante los tribunales contra cualquier persona, por muy poderosa que fuera. En el terreno político, por su parte, señala Baron[94] que la libertad republicana residía en el acceso libre de todos a los cargos públicos y honores, con tal de que fueran responsables, tuvieran el suficiente talento natural para ello y llevaran una forma de vida respetable, porque la república necesita virtud y honradez en sus ciudadanos, de modo que cualquiera que reuniera estas cualidades era considerado lo suficientemente noble de nacimiento como para participar en el gobierno de la misma[95].

Sin embargo, también Florencia acabó por sucumbir a la tiranía de manos de la familia Médicis a través de un largo proceso iniciado por Giovanni de Médicis que, a partir de 1417, había empezado a acumular riquezas y, con ellas, influencia y poder[96]. Tras la muerte de éste en 1429, y una vez firmada la paz con Milán, su hijo Cosme, que había alcanzado una gran popularidad, logró consolidar la posición de liderazgo político de la familia en la ciudad, pero siempre desde un aparente segundo plano, actuando a través de hombres de paja y manteniendo los aspectos formales de la república, realizando tan sólo algunos «retoques» aparentemente inocentes. Así, logró que los tradicionales consejos populares fueran sustituidos por un nuevo Consejo de los Cien, mucho más abierto a la manipulación electoral, en opinión de Skinner[97], que recibió vastas facultades consultivas y legislativas respecto a un amplio rango de asuntos políticos y financieros.

---

93 BRUNI, Leonardo: *Elogio de Florencia*, citado por BARON (BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance*, cit., pág. 18).

94 BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance*, cit., pág. 418.

95 En efecto, afirma BRUNI que «es maravilloso ver cómo este acceso a los cargos públicos, cuando es ofrecido a la gente libre, demuestra despertar los talentos de los ciudadanos. Porque donde a los hombres se les da la esperanza de lograr el honor en el Estado, ellos aceptan el reto y se elevan a un plano más alto; donde son privados de esta esperanza, crecen ociosos y pierden su fuerza. Por tanto, puesto que tal esperanza y oportunidad son tenidas en nuestra república, necesitamos no ser sorprendidos de que los talentos y la responsabilidad se distribuyen ellos mismos en el más algo grado» (citado por BARON, en BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance*, cit., pág. 418).

96 Vid. CLARAMUNT, S. y otros: *Historia de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1998, pág. 297.

97 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág.. 138.

Pero más decisivo aun para la instauración del «despotismo mediceano»[98] fue el establecimiento a instancias de Lorenzo de Médicis, el Magnífico, nieto de Cosme, de un nuevo Consejo de los Setenta integrado básicamente por sus propios partidarios y cuyas competencias amplió, llegando a tener «un dominio casi completo sobre los asuntos de la República»[99]. El resultado fue la instauración de un régimen en el que «ningún magistrado se atrevía, ni aun en las cuestiones más nimias, a decidir nada sin asegurarse primero la aprobación de Lorenzo»[100].

En efecto, opina B. Mantilla[101] que el gobierno de Lorenzo el Magnífico puede considerarse, sin ninguna duda, como una tiranía. Pero no una tiranía militar como las que prevalecían en Milán y otras ciudades del norte de Italia, sino una tiranía civil, burguesa, de una familia de banqueros, convertida con el poder del dinero en dueña del Estado; una tiranía que evitaba la apariencia de ilegalidad y que afectaba respetar las formas republicanas y la Constitución. Así, en Lorenzo –continúa Mantilla– como en Cosme, su abuelo, todo el arte de la política se reduce a inundar los consejos y magistraturas de hombres allegados a su casa, ligados al porvenir de su familia por todo tipo de intereses, y a introducir prudentemente en la Constitución ciertos retoques, pocos pero esenciales, que sin alterar el carácter general, por lo menos aparentemente, facilitan los progresos insensibles y decisivos del poder personal. Y, al igual que en las tiranías antiguas, el régimen presenta caracteres demagógicos, pues frente a la rica burguesía, los Médicis se apoyan en las clases populares, procurándose por diversos medios su favor: un sistema de contribuciones, leve para los humildes y pesado para la vieja riqueza; una economía que, cuidadosamente dirigida, asegura las subsistencias a bajo precio; «la multiplicación de las fiestas, el jolgorio de un constante carnaval. Nada pues que no se ajuste a las más elementales máximas del despotismo».

Sin embargo, dos años después de la muerte de Lorenzo el Magnífico, Carlos VIII de Francia sitia Florencia y el nuevo señor la ciudad, Pedro de Médicis, hijo de Lorenzo, incapaz de maniobrar política y diplomáticamente para evitar la invasión, es forzado a huir el 8 de noviembre de 1494 por el pueblo sublevado. De esta forma se restaura la República bajo el liderazgo del monje dominico Jerónimo Savonarola, que se propone fundar un régimen popular, cristiano y puritano, del estilo del que, medio siglo más tarde, instauraría Calvino en Ginebra.

---

98 Ibídem.

99 SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág.. 138.

100 RUBINSTEIN, Nicolai: *The government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford, 1966 pág. 225 (citado por SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 138).

101 Vid. MANTILLA PINEDA, B.: «Maquiavelo redivivo», en *Revista de Estudios Políticos*, nº 165-166, mayo-agosto 1969, págs. 10 y 11.

En efecto, como indica Álvaro Huerga[102], la ideología política de Savonarola ≤ –expresada en su *Tratado sobre el régimen y el gobierno de Florencia* y en sus innumerables sermones– puede resumirse en la creencia en que el verdadero y único Señor de Florencia es Cristo. Pero Cristo no puede ser representado por un gobierno monárquico o aristocrático puesto que ambos degeneran fácilmente en tiranía y ésta en lugar de fomentar el «bien común político y cristiano, lo impide con sus actos, con sus satélites y con la protección de un clero indigno», con lo que «da rienda suelta a que el pueblo se enfangue en los vicios»[103].

Por tanto, el representante de Cristo en el gobierno debe ser el pueblo, pues solamente así, sin el yugo de los tiranos, los florentinos vivirán en «verdadera libertad, que es más preciosa que la plata y el oro»; disfrutarán de una paz tranquila, dedicándose a su familia, a sus justas ganancias y a sus honestos ocios; podrán ir a sus casas de campo «sin tener que pedir permiso al tirano»; celebrar bodas, gozar alegres de sus amistades y «dedicarse a la virtud, al estudio de las ciencias y de las artes a su gusto». Felicidad terrena a la que se añade la felicidad espiritual «ya que cada cual podrá entregarse a una auténtica vida cristiana sin que nadie se lo impida»[104].

Pero estas ideas de Savonarola chocan contra las maniobras de Pedro de Médicis para recobrar el señorío perdido y contra la ambición del Papa que durante mucho tiempo había ejercido una gran influencia en la güelfa Florencia. De modo que en 1498 el dominico es acusado de herejía y acaba siendo ahorcado y, posteriormente, quemado, ante el Palacio de la Señoría. Sin embargo, el régimen republicano logra sobrevivirle durante algún tiempo y conservar unas instituciones mucho más democráticas –según el parecer de Sellers[105]– que las romanas o las venecianas y mucho más que las aristocráticas florentinas tradicionales.

Entre éstas destaca el Gran Consejo, integrado por más de tres mil ciudadanos, que ejerce la autoridad suprema, además de una Señoría, elegida por éste y presidida por el gonfaloniero. Se trataba de una organización institucional considerada por algunos autores –y, desde luego, por la nobleza florentina– como descompensada y no verdaderamente republicana, pues carecía de un componente aristocrático representado en un Senado. Se inicia así un enfrentamiento entre los defensores de una república popular y los que preferían una de carácter aristocrático –o, como se decía en el lenguaje político florentino, los partidarios de un *governo largo* y los

[102] Vid. HUERGA, Álvaro: *Savonarola, reformador y profeta*, Biblioteca de Autores Cristianos, EDICA, Madrid, 1978, pág. 58.

[103] Ibídem, pág. 61.

[104] HUERGA, Álvaro: *Savonarola, reformador y profeta*, cit. pág. 67.

[105] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law,* cit., pág. 14.

de un *governo stretto*[106]–. Los primeros, entre los que se encontraba el propio Savonarola, rechazaban la creación de un Senado y defendían la necesidad de que todo el poder recayera en el Gran Consejo, del que debería formar parte el mayor número posible de ciudadanos. Los segundos, en cambio, sin rechazar la existencia de este Consejo, al que efectivamente consideraban el instrumento más efectivo para evitar que algún ciudadano privado pudiera volver a llegar a constituirse en tirano, estimaban, sin embargo, que éste debía jugar sólo un papel marginal en el proceso político de la ciudad, dejando la parte más relevante del mismo al Senado. Esta institución tendría la misión de «guiar al pueblo y a los magistrados»[107] e instituir una mezcla más equilibrada de poder en la ciudad, puesto que sólo de esta manera podría garantizarse la estabilidad y la libertad de la misma y se lograría devolver a Florencia su tradicional prosperidad.

Sin embargo, como nos cuenta Silvano[108], la única concesión que consiguieron los aristócratas florentinos fue la aprobación, en 1502, de una ley en virtud de la cual el cargo de gonfaloniero pasaba a ser vitalicio, lo que supuso un logro, si bien parcial, de la lucha aristocrática por la reforma, pues esperaban que éste protegiera y promoviera los intereses del grupo que lo apoyaba y que finalmente lograra la instauración de una república aristocrática. Pero las cosas no salieron como esperaban y durante los años siguientes no hubo más reformas constitucionales ni se volvió a cuestionar las funciones del Gran Consejo, sino que éste se convirtió en una parte esencial de la historia florentina.

De todas formas, este régimen de «dominio absoluto de las clases medias radicales»[109], en el que predominaba un «espíritu cristiano, güelfo y democrático, más que romano y republicano»[110], duró sólo hasta el año 1512 cuando la familia Médicis, apoyada por las tropas españolas, logró hacerse de nuevo con el poder y reinstaurar su antiguo señorío de carácter despótico.

Pero hubo aún otro intento más de restaurar el gobierno republicano, esta vez en 1527, cuando los Médicis fueron de nuevo arrojados del poder y volvió a proclamarse la república. Sin embargo, ésta sería todavía más efímera, pues en 1529 el Papa Médicis, Clemente VII, firmó un tratado con el emperador Carlos V comprometiéndole a volver sus armas contra los rebeldes florentinos que, tras unos meses de resistencia, se vieron obligados a capitular. Entonces, el Papa nombró a Alejandro de Médicis como gonfaloniero vitalicio de Florencia y en 1532 invistió a sus sucesores con la

[106] Vid. SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», en Bock, G., Q. SKINNER y M. Viroli: *Machiavelli and republicanism*, cit., pág. 50.

[107] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 14.

[108] Vid. SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 52.

[109] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 15.

[110] Ibídem.

señoría de la ciudad a perpetuidad. Finalmente, la República florentina se disolvió en el Gran Ducado de Toscana y durante los siguientes doscientos años estuvo gobernada por una sucesión de duques de Médicis.

Finalizó de este modo un periodo de tremenda inestabilidad durante el que Florencia pasó por todo tipo de formas y matices políticos: «predominio de la nobleza, tiranía, lucha de las clases medias con el proletariado, democracia perfecta, semidemocracia y democracia aparente, primacía perfecta de una Casa reinante de hecho, teocracia (con Savonarola) y aun aquellas formas mixtas que prepararon el despótico principado de los Médicis»[111].

Sin embargo, como señala Silvano[112], el señorío de los Médicis en Florencia no fue indiscutido sino que llevó alrededor de dos décadas que el principado fuera institucionalmente reconocido. Y este periodo fue, precisamente, uno de los más fructíferos para el debate político e ideológico sobre la mejor forma de gobierno. De esta misma opinión es Skinner para quien, si bien estos últimos intentos por contener la difusión del gobierno principesco fueron vanos en la práctica, sin embargo, dieron lugar al «análisis más intensivo e importante de los principios políticos republicanos que haya aparecido a comienzos de la Europa moderna»[113].

El principal foro de discusión de estas ideas fueron las reuniones celebradas en los jardines Oricellari, en los alrededores de Florencia, propiedad de Cosimo Rucellai, un aristócrata enemigo del restaurado régimen de los Médicis. Los participantes en estas tertulias «compartían una concepción histórica de la política, esto es, acudían a los ejemplos del pasado para juzgar las instituciones y comportamientos de su tiempo»[114], a la vez que se mostraban firmemente convencidos en sus preferencias políticas republicanas, influidos en parte por el escolasticismo italiano de autores como Marsilio de Padua pero, fundamentalmente, por los escritos de humanistas del siglo XIV como Salutati, Bruni y sus seguidores[115].

II.1.3.El republicanismo de Maquiavelo

El más importante de los autores que frecuentaban los jardines Oricellari fue, sin duda, Nicolás de Maquiavelo, quien expuso sus ideas políticas en dos libros

[111] Vid. BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, cit., pág. 88.

[112] Vid. SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 54.

[113] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 177.

[114] TORRES DEL MORAL, Antonio: «La obra y el método de Maquiavelo», en *Revista de Derecho político*, nº 30, U.N.E.D., Madrid, 1989, pág. 91.

[115] Vid SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 177.

fundamentales: *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*[116]. Mucho se ha escrito sobre la relación entre estas dos obras con contenidos, al menos aparentemente, tan dispares, puesto que si la primera supone un «alegato a favor del gobernante fuerte»[117], la segunda, en cambio, «constituye una apología de la república»[118]. De hecho, durante mucho tiempo, la opinión mayoritaria defendía que estos textos eran contradictorios[119], e incluso hay quien ha sugerido que se trata de obras de autores distintos.

Una de las claves que se han apuntado para entender las diferencias entre ambas obras estaría en las distintas intenciones que llevaron a Maquiavelo a escribir cada una de ellas. Así, *El príncipe* sería un texto «de política militante»[120], escrito con la finalidad de ganarse el favor de los Médicis[121], que acababan de recuperar el poder en Florencia y de quienes esperaba recibir un nuevo cargo en el gobierno de la ciudad, del que permanecía alejado desde la caída de la República de 1494. Los *Discursos*, en cambio, serían un verdadero «tratado de filosofía política, más separado de los acontecimientos de la época»[122] y más acorde con sus verdaderas opiniones políticas y su admiración por el régimen republicano de gobierno.

Sin embargo, «en los últimos tiempos puede percibirse el afianzamiento de la interpretación que defiende la identidad filosófica de ambos textos, e incluso de su unidad estructural»[123]. Así, por ejemplo, Ambrosio Velasco[124] opina que Maquiavelo llevó a cabo una integración de dos tradiciones distintas –la tradición cortesana de «consejos al príncipe»[125] y la tradición republicana del humanismo cívico– «para

---

[116] Si bien, también es posible hallar trazos de su pensamiento político en sus otras dos obras mayores, *Historia de Florencia* y *El arte de la guerra*, así como en un amplio conjunto de escritos menores de carácter histórico, político, diplomático y militar (que podemos encontrar agrupados en dos libros: *Obras históricas de Nicolás de Maquiavelo*, trad. de Luis Navarro, Biblioteca Clásica, Madrid, 1892; y *Escritos políticos breves*, edición y traducción de M.T. Navarro Salazar, Tecnos, Madrid, 1991).

[117] BOTELLA, J., CAÑEQUE, G. y GONZALO, E. (eds.): *El pensamiento político en sus textos: de Platón a Marx*, Tecnos, Madrid, 1994, pág. 123.

[118] Ibídem.

[119] Opinión que se remontaría a ROUSSEAU según G.H. SABINE (vid. SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, F.C.E., Madrid, 1995, pág. 254).

[120] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 64.

[121] Al menos esta es la opinión de algunos autores como BOTELLA, J. y otros (eds.): *El pensamiento político en sus textos: de Platón a Marx*, cit., pág. 123.

[122] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 64.

[123] BERMUDO ÁVILA, J. Manuel: *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Universidad de Barcelona, 1994, pág. 139.

[124] Vid. VELASCO GÓMEZ, Ambrosio: «Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento», en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, nº 41, U.A.M, México, enero-junio de 1997.

[125] El mismo A. VELASCO nos aclara que la tradición de «consejos al príncipe», conocida comúnmente como «espejo de príncipes», se caracteriza por un «reconocimiento *de facto* de la necesidad del régimen monárquico en el que el soberano concentra la totalidad del poder político y lo ejerce discrecionalmente

proponer soluciones intelectuales a problemas centrales de su tiempo». Se trataría, por tanto, de obras complementarias, pero con un contenido distinto, puesto que cada una trata de una realidad diferente: «*El príncipe* se centra en el logro y conservación del poder en situaciones anormales y tiene presente una realidad de los principados italianos que no permite concesiones a las libertades, en tanto que los *Discursos* analizan un devenir político sin especiales presiones»[126].

De esta opinión es Copleston[127] para quien, si bien «es posible que la teoría del gobierno de Maquiavelo posea un carácter poco satisfactorio y algo chapucero, al combinar, como lo hace, la admiración por la república libre con una doctrina del despotismo monárquico», sin embargo, esta doble dimensión tiene su razón de ser en función de las circunstancias, concretamente de si de lo que se trata es de fundar –o refundar– un Estado o de conservarlo una vez fundado, esto es –sostiene Sabine– nos hallaríamos ante «una teoría de las revoluciones y otra del gobierno»[128].

Así, un Estado que se encuentra bien ordenado sólo se mantendrá sano y estable si instituye un régimen republicano, es decir, «si admite una cierta participación del pueblo en el gobierno y si el príncipe dirige los asuntos ordinarios del Estado de acuerdo con la ley y respetando debidamente la propiedad y los derechos de sus súbditos»[129]. Pero tal Estado tiene que ser fundado por un solo hombre que le otorgue las leyes que hagan nacer «aquella virtud o moralidad cívica que se requiere para un Estado fuerte y unificado»[130]. A su vez, en una sociedad corrompida «en la que el egoísmo y la maldad natural del hombre tiene abundantes oportunidades, donde la rectitud, la devoción al bien común y al espíritu religioso están muertos o sumergidos por el libertinaje, la ilegalidad y la infidelidad»[131], es necesario un gobernante absoluto que «la restaure a los sanos principios establecidos por su fundador»[132], ya que es imposible que ella se reforme a sí misma.

En efecto, Maquiavelo afirma que «debe tomarse como regla general que pocas veces o nunca, sucede que una república o reino esté bien ordenada desde el principio, o reordenada de nuevo fuera de los usos antiguos, si no ha sido ordenada

---

sin un apego estricto al orden legal; de ahí que el éxito del gobierno y la estabilidad del Estado dependan, ante todo, de la prudencia y virtudes personales del príncipe y no tanto del orden legal e institucional del Estado» (vid. VELASCO GÓMEZ, Ambrosio: «Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento», cit., pág. 75).

126 BOTELLA, J. y otros (eds.): *El pensamiento político en sus textos: de Platón a Marx*, cit., pág. 123.

127 Vid. COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, cit., pág. 302.

128 SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, cit., pág. 260.

129 Ibídem.

130 COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, cit., pág. 301.

131 Ibídem.

132 SABINE, G.H., *Historia de la teoría política*, cit., pág. 258.

por una sola persona. De modo que es necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, un organizador prudente que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detente la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república»[133]. A lo que añade que «una ciudad que no esté bien ordenada es seguro que nunca se reordenará sin peligro porque la mayoría de los hombres no se inclinan a unas leyes nuevas que supongan un nuevo estado de cosas en la ciudad, a no ser por una necesidad manifiesta que le obligue a hacerlo, y como tal necesidad no puede llegar sin peligro, es fácil que la república se destruya antes de llegar a un orden perfecto»[134].

Sin embargo, esta regla, como no podía ser menos, también presenta sus excepciones, y una de ellas es Roma, que «aunque no tuvo un Licurgo que la organizase en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tantos los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer»[135].

En efecto, Roma, en opinión de Maquiavelo[136], tuvo una primera ordenación defectuosa porque Rómulo y los demás reyes, si bien hicieron muchas y buenas leyes, tenían como finalidad fundar un reino y no una república. Por ello, cuando la ciudad se liberó de la monarquía, le faltaban muchas cosas que era necesario regular en defensa de la libertad y que no estaban previstas en las leyes. Y así, cuando los reyes perdieron el poder, los mismos que los habían depuesto –la nobleza– crearon inmediatamente dos cónsules «que ocupasen el lugar correspondiente al rey, desterrando de Roma el nombre y no la potestad regia. De este modo, existiendo en aquella república los cónsules y el senado, venía a ser una mezcla de sólo dos de los tres gobiernos citados: monarquía y aristocracia». De manera que sólo les quedaba dar su parte al gobierno popular y entonces, «habiéndose vuelto insolente la nobleza romana, el pueblo se sublevó contra aquélla, de manera que para no perderlo todo se vio obligada a concederle su parte, aunque el senado y los cónsules conservaron la suficiente autoridad como para mantener su posición en la república». Y de esta forma la República romana llegó a la perfección, participando de las tres formas de gobierno.

---

133 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. por Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 57.

134 Ibídem, pág. 32.

135 Ibídem, pág. 36.

136 Vid. ibídem.

Como vemos, Maquiavelo reproduce la tradicional clasificación de las formas de gobierno[137] que ya nos es tan familiar. Así, dice que «algunos han escrito, refiriéndose al gobierno, que puede ser de tres clases: monárquico, aristocrático y popular [...]. Otros, más sabios en opinión de muchos, opinan que las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas. Las buenas son las que enumerábamos antes, las malas, otras tres que dependen de ellas y les son tan semejantes y cercanas, que es fácil pasar de una a otra: porque el principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad evoluciona en oligarquía, y el gobierno popular se convierte en licencioso sin dificultad. De modo que si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio»[138]. Repite el florentino también la teoría de la *anacyclosis* de Polibio, que copia casi al pie de la letra, en el sentido de que todas las repúblicas giran en un círculo que se inicia con el principado y pasa por la tiranía, la aristocracia, la oligarquía, el gobierno popular o democracia y, en fin, por el desorden, lo que provoca el regreso al principado. Sin embargo, Maquiavelo introduce una variante al afirmar que, aunque teóricamente es posible que un país dé «vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno», en su opinión, casi ninguna república llega a completar el ciclo, puesto que lo normal es que «en uno de estos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado»[139]. En definitiva, todas estas formas son «pestíferas», pues las buenas

[137] Sin embargo, en *El príncipe*, MAQUIAVELO utiliza una clasificación diferente de las formas de gobierno: «Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados» (MAQUIAVELO: *El príncipe. La mandrágora*, trad. de H. Puigdoménech, Cátedra, Madrid, 1992, pág. 73). Estas líneas, aparte de introducir por primera vez en la historia del pensamiento político «la palabra, destinada a tener gran éxito, «Estado», para indicar lo que los griegos llamaron *polis*, los romanos *res publica* y [...] Jean BODIN, medio siglo después de MAQUIAVELO llamará *république* (BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 64), también crea una novedosa clasificación bipartita, en lugar de la clásica tripartita, que tanto TORRES DEL MORAL (TORRES DEL MORAL, Antonio: «La obra y el método de Maquiavelo», cit., pág. 125) como BOBBIO consideran más moderna y acorde con la realidad de su tiempo, y que este último analiza diciendo que la diferencia continúa siendo cuantitativa, pero simplificada. En efecto, la diferencia sustancial estaría en que los Estados están regidos por uno solo o por varios, que, a su vez, pueden ser pocos o muchos, dando lugar, respectivamente, a repúblicas aristocráticas o democráticas, pero esta segunda distinción ya no estaría basada en una diferencia esencial. Esto es, o el poder reside en la voluntad de uno solo y se tiene el principado, o el poder radica en una voluntad colectiva y se tiene la república en sus diversas formas. Lo que cambia en el paso del principado a la república es la naturaleza misma de la voluntad; lo que cambia en el paso de la república aristocrática a la república democrática solamente es la diferente formación de una voluntad colectiva. Una voluntad colectiva, cualquiera que ésta sea, para formarse tiene necesidad de que se respeten ciertas reglas de procedimiento (como, por ejemplo, la de la mayoría), que no se aplican a la formación de la voluntad única del príncipe, en cuanto ésta se identifica con la de una persona física (Vid. BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 65).

[138] MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 33.

[139] MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 35.

tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. La solución por la que optan «los legisladores prudentes» es la ya conocida, a saber, un tipo de gobierno que participe de todas, mezclando en una misma ciudad el principado, la aristocracia y el gobierno popular, que será más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros»[140].

Se refleja en estas palabras, en opinión de Bobbio[141], la concepción eminentemente naturalista que Maquiavelo tiene de la historia, en virtud de la cual la tarea del historiador sería recabar el estudio de las grandes leyes que en ella regulan los acontecimientos, pues sólo quien es capaz de explicar por qué las cosas suceden, está en posición de prever cómo acontecerán, y no sólo de ello sino también de prevenirlo, de poner remedio al mal. Opinión que es corroborada por las siguientes palabras del propio Maquiavelo: «los hombres prudentes suelen decir, y quizá no sin motivos, que quien quiera ver lo que será, considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en sus tiempos pasados. Esto sucede porque, siendo obra de los hombres, que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones, conviene necesariamente que produzcan siempre los mismos efectos»[142].

Por ello es por lo que Rafael del Águila[143] señala que si bien se le ha reprochado a Maquiavelo el abuso de sus referencias continuas y extensas al pasado, argumentando que, después de todo, los antiguos no podían estar siempre en nuestros labios, este interés de Maquiavelo por el pasado no tenía nada de nostalgia «y sí mucho de afirmación revolucionaria, de manera que es el deseo de futuro y de lo nuevo lo que guía su interés por las cosas antiguas»[144]. De ahí precisamente surge su interés por la República romana y, concretamente, por descubrir qué fue lo que le hizo llegar a tan altos niveles de grandeza, pues «la estimulante esperanza que subyace y que anima la totalidad de los Discursos es que si podemos determinar la causa del éxito de Roma, seremos capaces de repetirlo» [145].

---

[140] Ibídem.

[141] Vid. BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 75.

[142] MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., págs. 412 y 413.

[143] Vid. ÁGUILA, Rafael del: *Las estrategias políticas en Maquiavelo: tecnologías del poder y razones colectivas*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998, págs. 19 y 20.

[144] P uesto que, en efecto, «la posición en la que MAQUIAVELO se instala para el tratamiento de los temas que aborda es pretendidamente realista» (TORRES DEL MORAL, Antonio: «La obra y el método de Maquiavelo», cit., pág. 91.), como él mismo deja bien claro: «Siendo mi intención escribir cosas útiles para quien las lea, me ha parecido más conveniente seguir la verdad efectiva de las cosas que la imaginación que de ellas se hace. Son numerosos los que han imaginado repúblicas y principados que jamás fueron vistos ni conocidos en la realidad.» (MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 387).

[145] SKINNER, Quentin: *Maquiavelo*, trad. de M. Benavides, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pág. 67. También es de esta opinión Ana Martínez Alarcón, quien afirma que «si [MAQUIAVELO] escoge como base de su reflexión la historia romana e hilvana su discurso como un comentario al texto de TITO LIVIO, no lo

Y la clave del éxito romano la encuentra Maquiavelo en el importante papel que su Constitución concedía al pueblo, lo que queda demostrado por el hecho de que la época de expansión y grandeza de Roma comenzó, precisamente, cuando los ciudadanos romanos, por medio de sublevaciones y revueltas, lograron obtener un lugar preeminente en la administración de la ciudad.

En este punto Maquiavelo se muestra en desacuerdo con Tito Livio y «todos los demás historiadores»[146] que afirman que nada es más vano e inconstante que la multitud. Así, escribe que «no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligará a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquélla a la que todos los escritores acusan»[147], pero mantiene su opinión de que la multitud, tomada en su conjunto, en ningún caso puede considerarse más inconstante que cualquier hombre particular e incluso que un príncipe, pues también éste, de no estar controlado por las leyes, cometería los mismos errores que una muchedumbre desenfrenada. En efecto, es la ley, la sujeción a la ley, la que convierte en buenas y prudentes a las personas, sean príncipes, ciudadanos particulares o multitudes, en tanto que la falta de ley nos induce a todos por igual a cometer errores.

Por eso, en contra de lo que dicen muchos[148], el pueblo bien organizado será tan estable, prudente y agradecido, si no más, como un príncipe al que se considere sabio. Es ésta la causa por la que «no sin razón se compara la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien»[149]. Y asimismo, a la hora de juzgar las cosas, muy pocas veces sucede que cuando el pueblo escucha a dos oradores que intentan persuadirle de tesis contrarias, y que son igualmente virtuosos, no escoja la mejor opinión. Pero, además, el pueblo es superior también a los príncipes cuando se trata de elegir magistrados, pues nunca se persuadirá a la multitud para que otorgue algún cargo público a un hombre infame y de costumbres corrompidas, de lo que es fácil persuadir a un príncipe por diversos medios.

---

hace sólo obedeciendo a las pautas humanistas, sino que su modelo de sociedad futura está en la República romana. Sin embargo, él no propone una restauración arqueológica, sino justamente un Renacimiento: el nacimiento de un ser absolutamente nuevo, pero en el que aliente el mismo espíritu que dio a Roma su grandeza y le permitió aumentar y conservar su poder por mucho tiempo» («Introducción», en MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 8).

146 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 167.

147 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 167.

148 La causa de que esta opinión favorable a los príncipes y contraria a los pueblos esté tan extendida radica, según MAQUIAVELO, en que «las opiniones contrarias al pueblo se producen porque cualquiera puede hablar mal de él libremente y sin miedo, incluso si es él quien gobierna; de los príncipes, en cambio, se habla siempre con mil temores y miramientos» (ibídem, pág. 171).

149 Ibídem, pág. 169.

Y prueba de ello es que la historia demuestra que las ciudades donde gobiernan todos los ciudadanos hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores de los de aquéllas que han vivido siempre bajo un príncipe, «como sucedió en Roma tras la expulsión de los reyes y en Atenas después de librarse de Pisístrato, lo que no puede proceder de otra causa sino de que el gobierno del pueblo es mejor que el de los príncipes»[150].

Es por ello por lo que Maquiavelo se muestra convencido de que es al pueblo a quien debe corresponder detentar el poder supremo –sin menoscabo de las importantes funciones que han de competer a la aristocracia, como más adelante se verá– o, empleando su lenguaje, quien debe ser el «guardián de la libertad». Así, afirma[151] que «los que organizan prudentemente una república consideran entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad» y según ésta sea más o menos acertada, durará más o menos el «vivir libre». Ahora bien, puesto que en toda república hay «magnates» y pueblo, existen dudas acerca de en qué manos estaría mejor colocada esa vigilancia. La respuesta de Maquiavelo es que se debe poner una cosa en manos de aquéllos que tienen menos deseos de usurparla, y si observamos «los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente una mayor voluntad de vivir libres». Además, como el pueblo tiene menos poder que los grandes para usurpar la libertad, podemos concluir que si ponemos a aquél como guardián de ésta «nos veremos razonablemente libres de cuidados, pues no pudiéndola tomar, no permitirá que otro la tome».

Pero esta fe en el pueblo no se queda en una afirmación teórica sino que se verá confirmada cuando en su *Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia* exponga el diseño institucional que considera más apropiado para su ciudad –y que es muy similar al que, como se verá, más tarde propondría Giannotti–.

En esta obra[152] afirma que «los que organizan una República deben hacer intervenir en ella a tres clases de hombres que forman la ciudad: los principales, los medianos y los últimos. A pesar de la igualdad que existe en Florencia hay en ella personas de elevado carácter que bien merecen estar al frente de sus ciudadanos y cuyas aspiraciones en la organización republicana conviene tener en cuenta [...] y para satisfacerlas es preciso dar importancia a los primeros cargos de la República, a fin de que en sus personas conserven una especie de majestad».

---

[150] MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 170.

[151] Vid. ibídem, pág. 41.

[152] Vid. MAQUIAVELO, Nicolás: *Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia*, en *Obras históricas de Nicolás de Maquiavelo,* trad. de Luis Navarro, Biblioteca Clásica, Madrid, 1892, págs. 371 a 380.

Por tanto, los cargos más importantes deben ser para los «primeros ciudadanos» de modo que los más ambiciosos se consideren satisfechos con su desempeño. Asimismo se debería crear un Consejo de los Selectos (en realidad, un Senado), que ayudaría a los anteriores en sus tareas de gobierno y que estaría integrado por doscientos ciudadanos, pertenecientes al grupo de los «medianos», con lo que «ya estaría cubierta la ambición de dos clases de ciudadanos».

Sólo restaría ahora contentar a la tercera clase, que está formada por la generalidad de los ciudadanos, ya que «no puede ser república duradera aquélla en la que no se satisface la opinión del pueblo, pues al desatenderla, se arruina el régimen republicano». Y el pueblo no quedará satisfecho –»y quien opine lo contrario es poco cuerdo»– si no se le devuelve su autoridad; máxime si tenemos en cuenta que, al privárseles de la posibilidad de llegar a las más altas magistraturas, «es necesario darles un poder idéntico al que se les quita»; y el que Maquiavelo les atribuye es «más importante, más útil a la República y más honroso que el que pierden».

Este poder popular será ejercido por medio de un Consejo de los Mil, a quien corresponderá el nombramiento de todos los empleos y magistraturas y, sobre todo, quien elegirá a los dieciséis «gonfalonieros de las compañías del pueblo» que representarán a éste ante los máximos órganos de gobierno de la ciudad, gozando de amplísimas facultades. En efecto, todas las deliberaciones de los Señores deberán llevarse a cabo imperativamente en presencia de estos modernos tribunos de la plebe, que podrán vetar cualquier decisión de aquéllos y exigir que sea revisada por el Consejo de los Selectos. A su vez, tampoco este consejo podrá reunirse sin la presencia de los representantes del pueblo que, de nuevo, tendrán la facultad de recurrir sus decisiones ante el consejo popular.

Nos encontramos así ante un clásico sistema republicano de gobierno, con su equilibrio de poderes y controles institucionales, en virtud de los cuales ningún órgano tiene potestad para tomar una decisión sin que otro tenga la facultad de revisarla. De este modo, Maquiavelo estima que será imposible que los Señores o el Consejo de los Selectos voten algo inconveniente, pues en el caso de que tal despropósito se intentara, siempre habrá alguien que lo evite apelando a otro Consejo. Y ese alguien será el pueblo, quien, si bien, merced a este entramado institucional, tampoco tendrá las manos libres para «realizar el mal sin obstáculos», sin embargo, se convierte en juez de las decisiones de los órganos superiores a través de sus representantes en los mismos y de la capacidad del Consejo de los Mil para enmendar cualquier decisión contraria a la «salud de la república» o a la libertad.

En relación, precisamente con la libertad, y volviendo a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo apunta que «es fácil ver de donde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las

ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad»[153]. Esto se debe, según el florentino[154], a dos motivos. En primer lugar, porque lo que hace grande a las ciudades no es el bien particular sino el bien común, el cual no se logra más que en las repúblicas bien ordenadas, en aquéllas en las que el pueblo es libre, puesto que éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito, «y si alguna vez esto supone un perjuicio para este o aquel particular, son tantos los que se beneficiarán con ello, que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resulten dañados». Lo contrario, en cambio, sucede en el gobierno de un príncipe, «pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos». De modo que cuando en un estado libre surge una tiranía, el menor mal que puede resultar de ello es que éste ya no avanza ni crece en poder o riquezas, sino que la mayoría de las veces retrocede y disminuye. E incluso «si quiere la suerte que alcance el poder un soberano virtuoso, que por su valor y las fuerzas de sus armas extienda su dominio, esto no resultará útil para el país, sino sólo para él, porque no puede honrar a ninguno de sus súbditos, aunque sea bueno y valeroso, sin sospechar de él».

El segundo motivo por el que «todas las tierras y provincias que viven libres [...] hacen enormes progresos» es porque allí los pueblos crecen más, por ser los matrimonios «más libres y más apetecibles para los hombres», pues cada uno procrea voluntariamente todos los hijos que cree poder alimentar, sin temer que le sea arrebatado su patrimonio, y sabiendo que no solamente nacen libres y no esclavos, sino que pueden, mediante su virtud, llegar a ser magistrados. Además, las riquezas se multiplican en mayor número, tanto las que provienen de la agricultura como las que proceden de los oficios, pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar. De ahí nace, por tanto, «que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados, y unos y otros se multiplican asombrosamente». En cambio, en «los países que viven siervos» sucede lo contrario, y «tanto más ven mermar el acostumbrado bien cuanto más dura es la servidumbre».

Pero Maquiavelo, fiel a los principios de la tradición republicana, asegura que si bien una constitución mixta que prevea la participación del pueblo es esencial para el mantenimiento de la libertad, no es, sin embargo, suficiente. Es preciso también fomentar la virtud del pueblo; virtud que equiparaba con «un sentido de orgullo cívico y de patriotismo»[155]. Éste fue uno de los motivos de la grandeza de Roma, cuya «virtud fue tan grande que para todo el pueblo el amor a la patria pesó más

[153] MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 185.

[154] Vid. ibídem, págs. 186 a 190.

[155] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 200.

que ninguna otra consideración». Así, el ciudadano virtuoso sería aquél que «equiparara su propio bien con el de su ciudad, dedicara sus mejores energías a asegurar su libertad y grandeza y de este modo pusiera su valor, su vitalidad y sus capacidades generales al servicio de la comunidad»[156]. La siguiente cuestión era, por tanto, cómo lograr ciudadanos virtuosos. Aquí la respuesta de Maquiavelo es similar también a la de sus predecesores –y, como veremos, a la de sus sucesores–: esto se logrará por medio de la participación política, la educación y la religión.

Así, el principal medio para promover el compromiso cívico de los ciudadanos consiste, precisamente, en hacerles «participar hasta donde sea posible en el gobierno de la comunidad»[157], asegurando al mismo tiempo que «el camino del honor esté abierto a todos los ciudadanos, cada uno de los cuales debe tener idénticas oportunidades de realizar sus más altas ambiciones al servicio de la comunidad»[158]. De esta forma los ciudadanos, y especialmente los de «más altos talentos», se contentarán con adquirir honor y satisfacción al servicio de la República, lo que garantizará que estos talentos sean encauzados y aprovechados en beneficio del bien común y de la conservación de la libertad en lugar de que sean utilizados para el logro de ventajas personales o faccionales.

El segundo gran instrumento es la educación, pues «las acciones son más virtuosas en esta provincia o en aquélla o en la de más allá, según la educación que ha modelado el modo de vida de los pueblos»[159]. Así, «si nos preguntamos por qué ocurrió que los pueblos de la Antigüedad fueran más amantes de la libertad que los de hoy, hemos de conducir a que esto se debe en gran parte a las diferencias entre nuestra educación y la de antaño», pues ésta era mucho más apropiada para inclinar a los hombres hacia ese espíritu cívico imprescindible para el mantenimiento de la misma.

Y no sólo respecto a la educación los antiguos eran superiores a los renacentistas, sino que aquéllos también les aventajaban en su religiosidad, fundamental para asegurar la virtud de los ciudadanos y, con ello, la libertad y la grandeza cívica. En efecto, afirma Maquiavelo que una vez que fue fundada Roma y recibió sus primeras leyes, «juzgando los cielos que los ordenamientos de Rómulo no bastaban para tanto imperio, inspiraron al Senado romano para que eligiese a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, de modo que las cosas que éste dejó de lado fueran reguladas por Numa»[160]. Y éste, como se encontrara con «un pueblo ferocísimo y

---

156 Ibídem.

157 Ibídem, pág. 204.

158 SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 204.

159 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 167.

160 Ibídem, pág. 63.

queriéndolo reducir a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil»[161].

Esta idea de que una comunidad temerosa de Dios recogería la recompensa de la gloria cívica era familiar a los contemporáneos de Maquiavelo, pues como él mismo observa, ésa había sido precisamente la promesa de Savonarola, quien afirmaba ––según nos cuenta Skinner[162]– que hablaba con Dios, cuyo mensaje era que repondría a la ciudad en su antigua grandeza tan pronto como retornara a su antigua piedad. Sin embargo, a diferencia de Savonarola, «a Maquiavelo no le interesa lo más mínimo la cuestión de la verdad religiosa»[163], lo que de verdad le importa es «el papel que juega en la vida pública, sus posibilidades a la hora de ser utilizada con fines políticos o la efectividad de su función educativa para formar ciudadanos intachables»[164], es decir, para Maquiavelo «la religión es un aparato del Estado, necesario, inevitable, de cuya salud y bondad depende en gran medida la salud del Estado»[165]. Pues, en efecto, los beneficios que la religión puede aportar a la república son muchos, como puede comprobarse «si analizamos atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos»[166]. Y hasta tal punto es útil la religión que «si se disputase acerca de a qué príncipe debería sentirse Roma más agradecida, Rómulo o Numa, creo de buen grado que Numa obtendría el primer puesto»[167].

En esta labor, la religión de los antiguos fue muy superior a la cristiana, a la que Maquiavelo critica ásperamente, «pero no le hace acusaciones teológicas sino

---

161 Ibídem.

162 SKINNER, Quentin: «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas», cit., pág. 81.

163 Ibídem, pág. 82. Esta misma opinión es compartida por, entre otros, Ana MARTÍNEZ ARANCÓN («Introducción» en MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 12), Miguel A. GRANADA («Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo», en R.A. ARAMAYO y J.L. VILLACAÑAS (eds.): *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, F.C.E., pág. 157) o Luis ARRILLAGA ALDANA («Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser», en *Revista de Estudios Políticos*, nº 38, Marzo-Abril 1984, pág. 221). Y así parece deducirse de, entre otras, la siguiente afirmación del propio MAQUIAVELO: «Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben mantener las bases de su religión, y hecho esto les será fácil mantener al país religioso y, por tanto, bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas» (MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 68.)

164 MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Introducción», en MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 12.

165 GRANADA, Miguel A.: «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo», cit., pág. 152.

166 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 65.

167 Ibídem.

políticas»[168]: el Cristianismo, como señala Skinner[169] ha glorificado a los hombres humildes y contemplativos, ha exaltado como bienes supremos la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas y, muy especialmente el absoluto desinterés por la colectividad, en lugar de valorar la grandeza de ánimo, la fortaleza del cuerpo o los demás atributos de los ciudadanos virtuosos, con lo que no sólo ha dejado de valorar la gloria cívica, sino que además ha colaborado a la decadencia y la ruina de las grandes naciones, al corromper su vida comunal[170].

La consecuencia del abandono de las buenas costumbres cívicas, educativas y religiosas de la Antigüedad ha sido la generalización de la corrupción en Florencia y en toda Italia, lo que a su vez ha provocado la destrucción de la libertad, puesto que en una ciudad corrupta es imposible que exista libertad. El motivo de tal aseveración es que «así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres»[171], y en una sociedad corrupta, esas buenas costumbres han desaparecido. Además, Maquiavelo afirma que los ordenamientos y las leyes hechos en una república en sus principios «cuando los hombres eran buenos», ya no resultan adecuadas más tarde, «cuando se han vuelto malos», pues si las leyes de una ciudad cambian, los ordenamientos rara vez lo hacen, de donde resulta que las nuevas leyes no bastan porque las estropean los ordenamientos que han permanecido inmutables.

Hay que señalar que cuando Maquiavelo habla de «ordenamientos» se refiere a la organización constitucional de la ciudad. Así, él mismo «para dar a entender mejor este problema», se encarga de explicarnos que éstos eran los que regulaban «el modo de regir el Estado, mientras que las leyes y los magistrados regulaban la vida de los ciudadanos». Y continúa explicando que «el ordenamiento del Estado era la autoridad del pueblo, del senado, de los tribunos, de los cónsules, el modo de

---

168 MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Introducción», cit., pág. 12.

169 Vid. SKINNER, Quentin; «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas», cit., pág. 82

170 Pues, como afirma Maurice de CANDILLAC, MAQUIAVELO desea que la religión se interprete como «lo contrario a un «opio», como un estimulante del valor cívico, de forma que la creencia en el paraíso no sea jamás una incitación al simple soportar pasivamente la injusticia, sino más bien, como en el Islam, una recompensa del buen combatiente» (*La filosofía del Renacimiento*, vol. 5, colección dirigida por Yvon Belaval, trad. de M. Pérez, T. de Andrés y J. Sanz, Siglo XXI, Madrid, 1987, pág. 91). Pero MAQUIAVELO no crítica sólo a la religión cristiana como tal sino también a la Iglesia como institución, a la que acusa de haber impedido la unificación de Italia en una sola y poderosa República que recuperara la grandeza de la antigua Roma, pues «no habiendo sido la Iglesia tan poderosa como para ocupar Italia, y no habiendo permitido que otro la ocupe, ha sido causa de que ésta no haya podido reunirse bajo un único jefe, sino que está repartida entre numerosos príncipes y señores, de lo que nace tanta desunión y debilidad, que la han conducido a ser presa, no sólo para los poderosos bárbaros, sino para cualquiera que la asalte» (MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 70).

171 MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 84.

proponer y crear magistrados y el modo de hacer las leyes». El problema es que si estas cosas no cambian, y sí lo hacen las leyes según se van volviendo corruptos los ciudadanos, van dejando de ser apropiados y las leyes ya no bastan para mantener buenos a los hombres.

Esta teoría la demuestra con dos ejemplos tomados de Roma[172]. El primero de ellos se refiere al sistema de nombramiento de los magistrados que, a diferencia de lo que sucedía en Atenas, donde eran elegidos por sorteo, «el pueblo romano no otorgaba el consulado ni los otros altos cargos de la ciudad más que al que lo pedía». Este sistema fue bueno al principio, porque no lo pedían sino aquéllos que se juzgaban dignos de ello, y obtener la repulsa era ignominioso, por lo que para ser considerado digno todos obraban bien. Sin embargo, más tarde, «este procedimiento se volvió perniciosísimo» pues una vez que la ciudad se había vuelto corrupta, quienes pasaron a solicitar las magistraturas ya no eran los que tenían más virtud sino quienes ostentaban mayor poder, en tanto que los que no eran poderosos, aunque fueran virtuosos se abstenían de pedirlas por miedo.

El segundo ejemplo tiene que ver con el procedimiento legislativo. Así, al principio, según Maquiavelo, un tribuno o cualquier ciudadano podía proponer una ley al pueblo, sobre la cual todo el mundo podía opinar y hablar a favor o en contra, antes de que se tomara una decisión sobre ella. Este procedimiento fue bueno mientras los ciudadanos también lo fueron, «pues siempre es beneficioso que todo el que piense que una cosa va a redundar en beneficio público, tras haberlo oído todo, pueda escoger lo mejor». Pero, cuando los romanos se volvieron corruptos este sistema resultó pésimo, puesto que entonces sólo los poderosos proponían leyes, «no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder», y sin embargo nadie podía hablar en contra de ellas por miedo, por lo que «el pueblo resultaba engañado o forzado a decidir su ruina».

Por tanto, para haber conservado libre a Roma, pese a la corrupción, habría sido necesario haber introducido nuevos ordenamientos, «porque se deben instituir diferentes órdenes y modos de vida para un sujeto malo que para uno bueno, ya que no pueden tener la misma forma dos materias en todo contrarias». Sin embargo, esto no era posible porque, al estar la sociedad tan corrompida, como vemos, no habría nadie lo suficientemente virtuoso para hacerlo, y si lo hubiera, no podría enfrentarse a los poderosos que se servían de ese sistema. La conclusión es que para reordenar una ciudad tal no hay otro camino que convertirla en reino, pues «donde la materia está tan corrompida que las leyes no bastan para frenarla, es preciso ordenar, junto con las leyes, alguna fuerza mayor, como un poder regio, que con autoridad absoluta y extraordinaria, ponga freno a la ambición y corruptela

[172] Vid. MAQUIAVELO, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., pág. 85.

de los poderosos», esto es, es preciso volver al principio y poner la ciudad en manos de un príncipe.

II.1.4. El mito de Venecia y los últimos republicanos: Guicciardini y Giannotti

Junto a Florencia, Skinner[173] apunta a Venecia como otro de los centros en los que las ideas republicanas siguieron discutiéndose y celebrándose a finales del Renacimiento, siendo también esta ciudad la que «más duradera lealtad mostró a los valores tradicionales de independencia y autogobierno». Así, mientras el resto de Italia sucumbía al régimen de los *signori*, los venecianos nunca renunciaron a sus libertades tradicionales, sino que continuaron operando según la constitución que originalmente habían creado en 1297, que instituía tres órganos de gobierno principales: el Consejo Mayor, organismo responsable de nombrar a la mayoría de los funcionarios de la ciudad; el Senado, que controlaba los asuntos financieros y exteriores; y el *Dux* o *Dogo*, quien servía como jefe del gobierno. Venecia entró de este modo en un periodo ininterrumpido de libertad y seguridad, llegando a ser la envidia de toda Italia, y ganándose su reputación de república «serenísima».

Pero el sistema constitucional de Venecia, al menos aparentemente, era similar al de otras muchas ciudades italianas, como la misma Florencia, en las que, sin embargo, no se había logrado, ni de lejos, esta situación de prolongada estabilidad política, por lo que debemos preguntarnos cuáles fueron las razones del éxito veneciano. Pues bien, dos han sido los principales motivos aducidos por los autores contemporáneos. En primer lugar, Burkhardt[174] sitúa la causa del «carácter inconmovible» de Venecia en una concurrencia de circunstancias que, en su opinión, no se daban en ninguna otra parte. Así, nos dice que «inexpugnable como ciudad, consideró siempre los asuntos exteriores con la más fría reflexión, ignorando casi la lucha entre los partidos que asolaba el resto de Italia», de manera que, sólo de forma casual «y al más alto precio posible» concertó alianzas con otras ciudades. El resultado fue que Venecia gozó de un «espléndido aislamiento» –al que considera «casi despectivo»– que dio lugar a una fuerte solidaridad interna entre los ciudadanos, lo que, a su vez, garantizó esa tranquilidad y armonía interior. Además –continúa Burkhardt– «si había descontentos, se les mantenía divididos por la separación entre nobles y ciudadanos, de modo que era difícil toda confabulación».

Y es ésta, precisamente, otra de las claves de la estabilidad veneciana: la rígida división de la ciudad en dos clases, una de las cuales –la nobleza– monopolizaba el poder político, por lo que, a pesar de su apariencia republicana, en realidad el

---

[173] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 164.

[174] Vid. BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, cit., pág. 78.

sistema veneciano estaba dominado por la más pura oligarquía[175]. En efecto, en 1297 se había producido la «clausura»[176] del Consejo Mayor, que a partir de ese momento quedó enteramente en manos de la aristocracia, excluyéndose así de toda participación en el gobierno a las clases medias y populares. Las familias nobles proporcionaban, asimismo, los trescientos miembros del Senado sobre los que se asentaba el poder vitalicio del Dux, si bien el poder real lo tenía el Consejo de los Diez[177] (hasta el punto de que en 1355 ordenó la ejecución del *dux* Marin Faliero acusado de querer imponer un gobierno personal).

En cualquier caso, y fueran cuales fuesen sus causas, los mismos venecianos eran conscientes de la estabilidad sin par de su república, en medio de los tumultos del resto de Italia, de modo que empezaron a analizar y celebrar, «con no poca jactancia»[178], el triunfo de sus propias disposiciones constitucionales. Así, ya en el siglo XIV surgió Pier Paolo Vergerio, quien «parece haber sido el primer escritor en proponer lo que después llegó a aceptarse como respuesta clásica del acertijo»[179] y que no era otra que el que su éxito se debía a que Venecia se había dotado de la

[175] Opinión esta compartida por S. CLARAMUNT, E. PORTELA, M. GONZÁLEZ y E. MITRE (*Historia de la Edad Media,* Ariel, Barcelona, 1998, pág. 291), así como por R. ROMANO y A. TENENTI (*Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía. Renacimiento. Reforma*, trad. de Marcial Suárez, Siglo XXI, Madrid, 1989, pág. 52).

[176] MAQUIAVELO nos da cuenta del motivo y los efectos de esta «clausura» –o *serrata*– en sus *Discursos* (págs. 44 y 45) con estas palabras: «Habiéndose refugiado muchos habitantes en las lagunas donde ahora está la ciudad, como su número había crecido tanto que necesitaban unas leyes si querían vivir juntos, convinieron en una forma de gobierno y, juntándose a menudo en consejo para deliberar sobre los asuntos de la ciudad, cuando les pareció que eran suficientes para constituir un orden político, cerraron el acceso al gobierno a todos los que se incorporaron posteriormente a la comunidad, y con el tiempo, llegó a haber muchos habitantes fuera del gobierno [...]. Este tipo de gobierno puede nacer y mantenerse sin tumulto porque cuando nació todos los que vivían en Venecia formaban parte de él, de modo que ninguno podía lamentarse, y los que vinieron después a vivir allí encontraron un estado firme y cuyo acceso estaba cerrado, por lo que no tenían causa ni facilidad para levantarse. No tenían causa porque no se les había despojado de nada y no tenían facilidad porque los gobernantes mantenían firmes las riendas y no dejaban ningún resquicio por donde se les pudiera arrebatar la autoridad. Además, los que fueron luego a establecerse en Venecia no fueron muchos y por su número no hubo gran desproporción entre gobernantes y gobernados, [...]. De modo que por estas razones pudo Venecia organizar su estado y mantenerlo unido».

[177] Al principio, la imposición de este sistema rígidamente oligárquico generó toda una serie de levantamientos populares encabezados por quienes carecían de derechos civiles, pero tales estallidos pronto fueron sofocados con la creación, en 1335, del Consejo de los Diez, que era una especie de junta secreta y permanente de seguridad pública que evitó el surgimiento de nuevos disturbios. Sus funciones eran amplísimas, pues «gozaba de un derecho absoluto de vida o muerte sobre las arcas y sobre las armas, contaba con inquisidores entre sus miembros...» Era elegido anualmente por la casta que tenía en sus manos el poder, integrada en el Gran Consejo, constituyendo así su más inmediata y fiel expresión. (Vid. CLARAMUNT, S. y otros: *Historia de la Edad Media*, Ariel, cit., pág. 291). El resultado fue que, «por subterráneo y violento que fuera el proceder de aquel consejo, el verdadero veneciano no rehuía esta autoridad –ni ninguna otra–, sino que se presentaba ante ella: no sólo porque eran largos los tentáculos de la República y lo que no sufría el individuo podía sufrirlo la familia, sino porque, en las mayoría de los casos, las acusaciones se fundaban en razones positivas y no en una ciega sed de sangre» (BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, cit., pág. 79).

[178] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 166.

[179] Así lo cree SKINNER (vid. ibídem, pág. 164).

clásica Constitución mixta, en la que los elementos monárquico, aristocrático y popular estaban representados en las tres instituciones que ya hemos visto.

Ésta era también la opinión del más importante de los teóricos venecianos, Gasparo Contarini (1483-1542) –siempre a juicio de Skinner– cuyo tratado sobre *La República y el gobierno de Venecia* es un verdadero panegírico de los legisladores venecianos originales, quienes «no omitieron nada que les pareciera corresponder a la recta institución de una República», logrando así formar un gobierno con el más alto grado de perfección. Esta perfección, que había sido la clave para el logro de la larga continuidad de las instituciones venecianas y de la tranquilidad a que ella dio lugar, se debía, como era de esperar, a que su constitución incluye «tal mezcla de todas las propiedades, que esta ciudad única retiene una soberanía principesca, un gobierno de la nobleza y una autoridad popular, de modo que las formas de todos ellos parecen igualmente equilibradas»[180] y ello anula los peligros de todo conflicto interno.

Pero el milagro de la duradera constitución de Venecia llegó a ser objeto de estudio también en el resto de Italia, «para quienes lo deseable de imitar a los venecianos llegó a ser un artículo de fe»[181]. Los florentinos, en particular, empezaron a preguntarse –en un momento en que su propia libertad estaba siendo gravemente minada por los Médicis– qué hacía posible que los venecianos combinaran un régimen no menos pacífico con un sistema mucho más extensivo de libertades políticas.

Y una de las respuestas más extendidas a esta pregunta fue la de que la Constitución florentina, a diferencia de la veneciana, no estaba correctamente equilibrada, pues carecía de un órgano fundamental para la estabilidad política: el Senado. Se abrió así un debate[182], que ya hemos analizado, entre republicanos populistas y aristocráticos, entre quienes merece especial atención Francesco Guicciardini (1483-1540). Éste, deslumbrado por el éxito de Venecia, como la mayor parte de sus contemporáneos, afirmaba en su *Discurso de Logroño*, que el principal defecto de la Constitución florentina radicaba en la exagerada polaridad entre su aspecto democrático, representado por el Gran Consejo, y su elemento monárquico, encarnado en la figura del gonfaloniero. La solución que proponía para restaurar el equilibrio entre estos dos extremos, y dotar así a su ciudad de una verdadera constitución mixta, era la ya conocida de la instauración de un Senado que sería el verdadero «timón de la ciudad»[183], al modo veneciano, con lo que se restablecería la tranquilidad y la paz.

---

[180] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 167.

[181] Ibídem, pág. 197.

[182] Debate en el que se exponían opiniones tan diferentes, como en seguida se verá, que SILVANO ha llegado a afirmar que «la historia del republicanismo florentino desafía la esquematización» (SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 68).

[183] SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 55.

Así, si bien Guicciardini defendía que era al pueblo a quien debía corresponder la elección de los magistrados y el refrendo de las leyes, por medio del órgano de representación de éste, el Gran Consejo, al que consideraba «la piedra angular de la libertad» y «el fundamento del *vivere civile*»[184], sin embargo, a diferencia de los otros dos grandes autores de su tiempo, Maquiavelo y Giannotti, mostraba una gran desconfianza respecto a la capacidad del pueblo para gobernar la ciudad[185].

En efecto, Guicciardini insistía en que el cuerpo de ciudadanos no es capaz de decidir cuestiones de gran importancia y que requieran gran experiencia[186] ya que, además de ser fácil de engañar, «se caracteriza por su imprudencia e inconstancia, afán de cambio, desconfianza e infinitos celos de todos los que tienen dinero y categoría» [187]. Por este motivo considera imprescindible «poner el dominio de la República en manos de hombres idóneos, que ciertamente la guiarán con mayor inteligencia y prudencia que la multitud»[188], lo que le lleva a proponer la creación de un órgano intermedio, o senado, cuyos miembros serán elegidos entre lo más selecto de la ciudad, que, además de servir de instrumento de control de la autoridad del gonfaloniero, será la sede de las deliberaciones más importantes y se le confiarán las decisiones más trascendentales para la República.

El papel del consejo popular, por su parte, sería meramente residual –a juicio de Silvano[189]– y se conservaría sólo para que sirviera de cauce constitucional por medio del cual los muchos podrían aprobar las decisiones de los pocos. Así, por ejemplo, las nuevas leyes, puesto que afectan al conjunto de la población, deberían ser aprobadas por el Gran Consejo, pero no serían debatidas por éste, pues ya habrían sido discutidas previamente por los *primi cittadini*; por lo que, como ya sucediera en Roma, al pueblo no le correspondería más que dar su aprobación o su rechazo. Ahora bien, es importante tener en cuenta que Guicciardini en ningún caso se planteaba la posibilidad de abolir esta asamblea popular, ni tan siquiera de sustraerle la capacidad de tomar la decisión última respecto a la legislación o la elección de los magistrados, puesto que de haberlo hecho, sería dudoso que pudiera ser considerado como un representante de la tradición republicana; en realidad, la cuestión que se debatía entre los teóricos del *governo largo* y los del *governo stretto* no era tanto la

[184] SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 54..

[185] Desconfianza que ha llevado a SKINNER a afirmar que, en sus escritos políticos, GUICCIARDINI «muestra una actitud consistente aunque cautelosamente republicana» (SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 180).

[186] Tales como «la elección de embajadores o la aprobación de la legislación financiera» (SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 54).

[187] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 186.

[188] Ibídem.

[189] Vid. SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», cit., pág. 55.

configuración institucional de la República, como el papel, más o menos relevante, que debía concedérsele a cada uno de sus órganos o, lo que es lo mismo, si la dirección real del Estado debía corresponder al Gran Consejo o al Senado.

Además, a semejanza del resto de los teóricos republicanos, Guicciardini insistía en la necesidad de fomentar la participación cívica entre los ciudadanos. Así, en su *Diálogo sobre el gobierno florentino*[190], afirma que toda ciudad que aprecie su libertad ha de capacitar a todos sus ciudadanos para satisfacer sus ambiciones al servicio de la comunidad, ha de darles ocasiones y libertad de demostrar y ejercer su virtud de manera que beneficien a la ciudad en su conjunto. En efecto, si se les impide seguir este camino hacia el verdadero honor y la gloria, habrá un grave peligro de que se vuelvan facciosos o corrompidos, y en uno u otro caso será fácil para cualquier aspirante a tirano usurpar el gobierno; en cambio, si se alienta a los ciudadanos a realizar hazañas generosas y dignas para beneficio y exaltación de su patria, no sólo se impedirá que sus ambiciones se vuelvan destructivas, sino que éstos ayudarán a asegurar la libertad y la grandeza de su ciudad.

Y para lograr encauzar a los ciudadanos hacia la búsqueda del bien común, Guicciardini, siguiendo una vez más el ejemplo de sus predecesores, estima que aun cuando las ciudades libres necesiten ser ricas, sin embargo es importante que sus habitantes, individualmente, se mantengan pobres o, al menos, sin grandes disparidades de riqueza. En caso contrario, surgirían las envidias que darían lugar a disturbios, así como un deseo de igualar la riqueza de los más acaudalados, con el consiguiente peligro que tal apetito comportaría, puesto que llevaría a los hombres a buscar su ventaja personal sin respeto ni consideración a la gloria y el honor públicos.

Por último, y volviendo a las diferencias existentes entre Guicciardini y la mayor parte del resto de los humanistas cívicos, conviene señalar dos puntos de discrepancia entre éstos y aquél. El primero de ellos residía, como señala Skinner[191], en el rechazo que mostraba por la consideración de la milicia ciudadana como el instrumento más idóneo para la defensa de la República frente a las amenazas externas. Así, en su ya citado *Discurso de Logroño*, si bien concede que un ejército popular será «incomparablemente más útil que un ejército mercenario» para tal fin, inmediatamente expresa su temor de que éste pueda convertirse en una amenaza para la seguridad interna de la ciudad, al permitir llevar armas a demasiados ciudadanos. Y, en cualquier caso, considera que el debate sobre si una tal milicia es o no recomendable, se trata «de una cuestión de interés casi puramente académico, puesto que hay muy pocas oportunidades de resucitarla en una etapa tan tardía y decadente de la historia de la República».

---

[190] Vid. SKINNER, Quentin*: Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 195 a 205.

[191] Vid. SKINNER, Quentin*: Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 198.

El otro punto de desencuentro, y que convertía a Guicciardini en «una excepción entre los humanistas de fines del Renacimiento»[192], surgía del rechazo que éste mostraba a la mayoritaria convicción de que la ciencia política podía basarse en la evidencia histórica, puesto que le parecía ésta una visión excesivamente mecanicista de los asuntos humanos. Así, afirmaba que las «citas a los romanos a cada momento» estableciendo comparaciones con ellos, «están tan fuera de lugar como si esperáramos que un asno corriera tanto como un caballo». Por ello, criticaba constantemente a Maquiavelo y al resto de los participantes en las tertulias de los jardines Oricellari por «argüir demasiado absolutamente sobre la base de unas cuantas generalizaciones históricas, sin ver que hay muchos juicios y decisiones que no pueden tenerse por regla fija»[193].

Pero fue, precisamente, uno de los representantes del republicanismo más democrático –y uno de los más asiduos a la propiedad de Cosimo Rucellai–, Donato Giannotti[194] (1492-1573), quien en mayor medida contribuyó a esta auténtica mitificación de la República de Venecia con su *Diálogo sobre la República de los venecianos*, escrito en 1527. En esta obra, Giannotti afirmaba que los venecianos habían resucitado, e incluso superado, la antigua virtud romana y que, si bien Venecia no había llegado a obtener tanto poder como Roma, a cambio había logrado una mayor tranquilidad[195]. Asimismo, identificaba el secreto de la estabilidad y la conservación de la libertad en esa ciudad con el mantenimiento de un equilibrio de poder que impedía que ninguna facción o individuo aprovechara las leyes para su propio beneficio particular.

Concretamente, Giannotti[196] afirmaba que la población veneciana estaba dividida en tres órdenes: *popolani*, *cittadini* y *gentiluomini*. Los primeros son aquéllos que ejercen los oficios más duros para ganarse la vida y ocupan el rango más bajo de la ciudad: asalariados inmigrantes, pequeños artesanos, sirvientes, etc. Los *gentiluomini*, en cambio, son los miembros de la más rica aristocracia mercantil, en cuyas manos se encuentra el dominio de la ciudad. Los *cittadini*, por su parte, son aquellas personas que por haber nacido en Venecia (y haberlo hecho también sus

[192] Ibídem, pág. 194.

[193] Ibídem.

[194] GIANNOTTI era amigo de MAQUIAVELO, a quien sustituyó en su cargo de secretario de la Segunda Chancillería de Florencia (encargada de las relaciones internacionales) en la restaurada República de 1527 y escribió su libro sobre Venecia durante el tiempo en que estuvo exiliado en aquella ciudad como consecuencia de la llegada al poder florentino de los Médicis.

[195] Lo que para GIANNOTTI era más importante, pues afirmaba que «la felicidad de una República no consiste en la grandeza de su imperio sino en el vivir con tranquilidad y paz universal» (CADONI, Giorgio: *L´utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Università di Roma-Giuffrè, Roma, 1978, pág. 10).

[196] Para la descripción del sistema político de Venecia por parte de GIANNOTTI utilizaré la obra de Giorgio CADONI, *L´utopia repubblicana di Donato Giannotti*, cit., págs. 12 a 17.

padres y abuelos), así como por ejercer profesiones más honorables, han logrado algún esplendor y han ascendido a un grado intermedio, hasta el punto de que «pueden llamarse hijos de esta patria»; de hecho, por su situación económica pueden llegar a ser confundidos con los nobles, si no fuera porque éstos tienen toda la potestad en la administración de la ciudad como consecuencia de la clausura del Consejo Mayor.

A pesar de su admiración por Venecia, Giannotti, un demócrata convencido como más adelante se verá, discrepaba de esta realidad oligárquica aduciendo que si los *cittadini*, o ciudadanos, tenían las mismas obligaciones fiscales que los nobles, contribuyendo así igual que ellos al sostenimiento de la ciudad, sería lógico que gozaran de los mismos derechos políticos y formaran parte también del Gran Consejo. Por tanto, lo que consideraba digno de imitación no era «el contenido político y social de la Constitución veneciana sino sus mecanismos institucionales».

Esta organización institucional que Giannotti admiraba era descrita en su libro como una pirámide en cuya base se sitúa el Consejo Mayor y en su vértice el Dux, en tanto que los niveles intermedios estaban ocupados por los *pregadi* (Senado) y el Colegio. Entre estos cuatro órganos más el Consejo de los Diez, se reparten las «cuatro cosas en las cuales consiste el nervio de toda República», a saber, el nombramiento de los magistrados, las deliberaciones sobre la paz y la guerra, la elaboración y aprobación de las leyes y la apelación de las decisiones judiciales. Así el nombramiento de los magistrados era competencia del Consejo Mayor, si bien algunos de ellos eran elegidos por el Senado; las decisiones sobre la guerra y la paz correspondían a los *pregadi*, pero también tenían su palabra en ellas el Consejo de los Diez; la aprobación de las leyes era función en parte del Consejo Mayor, en parte del Senado y en parte también, del Consejo de los Diez; el Dux era el encargado de la administración general de la ciudad junto con el Colegio, pero sus decisiones debían ser examinadas y aprobadas por el Senado...

Estamos en presencia, pues, de todo un complejo entramado constitucional[197] que de ninguna manera suponía una separación de poderes sino, más bien, un reparto de funciones entre los diferentes órganos, que se necesitaban unos a otros para la adopción de las decisiones más importantes de la ciudad. Pero esta complejidad no era vista por Giannotti como una imperfección del sistema, sino que, muy al contrario, siguiendo la más pura tradición republicana, la consideraba como una «forma de gobierno mixto que establece nexos interorgánicos con la misión de reconstruir la unidad de una comunidad irremediablemente dividida», así como el elemento más eficaz para impedir cualquier acumulación y abuso de poder por parte de alguna institución o clase social, conjurando de este modo cualquier riesgo de tiranía.

[197] Que se complicaba aun más a causa de las innumerables excepciones existentes motivadas por la intervención de cada uno de estos órganos en materias que se salían de sus competencias fundamentales.

Es, por tanto, este sistema constitucional, al que tantas virtudes encuentra, el que propone para su ciudad en su tratado sobre *La República de Florencia*, donde expone un completo proyecto de Constitución que evite los errores de las repúblicas anteriores y que sea capaz de acabar de una vez por todas con la endémica inestabilidad florentina. Y para lograr este objetivo es esencial que la forma de gobierno elegida sea «del gusto de absolutamente todos los ciudadanos, cualquiera que sea su clase»[198]. Sólo de este modo se logrará que «todos vivan en tranquilidad, sin miedo, sin odio, sin sospecha, amando, defendiendo, enalteciendo con toda su fuerza la libertad común y el civil gobierno»[199], con lo que «nuestra ciudad sería más feliz que cualquiera de las demás ciudades de Italia»[200] y su gobierno «susceptible de ser juzgado perpetuo»[201].

Y si nos preguntamos qué hay que hacer para que todos los ciudadanos estén contentos con su República, la respuesta es que ésta debe satisfacer las ambiciones de todos ellos. Ahora bien, no todos los individuos comparten las mismas aspiraciones (salvo el anhelo de tranquilidad, que es común a todos), sino que éstas dependen de la clase social a la que pertenezcan[202]: así, los grandes –que son aquéllos que sobrepasan a los demás en nobleza o riqueza– desean gobernar y aspiran a la grandeza; la clase popular, en cambio, no se preocupa por gobernar, pero «temiendo la insolencia de los grandes no quisieran obedecer sino a quien gobierna a todos sin hacer distinciones, es decir, a las leyes; les basta pues con ser libres, siendo libre quien obedece sólo a las leyes» y «a los magistrados ordenados por ellas»; por último, los moderados –que son quienes «participan de ambos extremos», esto es, quienes no son ni ricos ni pobres, ni nobles ni «viles»– «tienen el mismo deseo que los pobres, porque también ellos apetecen la libertad, pero al ser su fortuna bastante más considerable, además de la libertad también desean honor».

Por tanto, a la hora de ordenar las instituciones de la República, hay que hacerlo de tal forma que cada parte obtenga su deseo. Pero las aspiraciones de cada clase no pueden satisfacerse por separado, pues esto «requeriría constituir en una ciudad un reino, la administración de unos pocos y el gobierno de muchos, lo que además de inimaginable resulta irrealizable»[203]. Lo que sí puede hacerse, en cambio, es «burlar las aspiraciones»[204] de cada clase, es decir, establecer un orden político en

---

198 GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, trad. de A. Hermosa Andújar, B.O.E.-C.E.C., Madrid, 1997, pág. 10.

199 Ibídem, pág. 10.

200 Ibídem, pág. 7.

201 Ibídem.

202 Vid. ibídem, pág. 18.

203 Ibídem.

204 Ibídem.

el que a cada clase parezca realizar las suyas aunque no sea del todo así. Por tanto, en el «gobierno que buscamos»[205] habrá un príncipe, pero cuyo cargo no dependerá de él; serán los grandes quienes gobiernen, pero su autoridad no se originará en ellos; la multitud será libre, pero esa libertad tendrá límites; los moderados, en fin, podrán recibir honores, pero tal facultad estará emplazada fuera de su arbitrio. De esta manera, las tres formas de gobierno que por separado no pueden coexistir, se mezclarán dando lugar a una república perfecta.

Considera así demostrado Giannotti que «de todos los gobiernos, el mixto es el mejor»[206]. Sin embargo, a continuación introduce una variante novedosa, sin parangón en los autores anteriores (y que éstos, seguramente, habrían rechazado). En efecto, afirma que, si bien un gobierno mixto puede estar organizado de tal modo que cada uno de los tipos de gobierno que lo integran tenga la misma fuerza que los demás, tal ordenación, sin embargo, no es aconsejable, pues esto es lo que sucedía en la República romana y el resultado fue que estuvo permanentemente expuesta a las discordias civiles. El defecto estaba en que, al tener cada parte tanto poder como las otras, «en el conjunto ninguna llegaba a respetar a las demás, considerándose tan potente como ellas»[207], situación que inevitablemente daba lugar a «las disensiones que acabarían por dar al traste con la citada República»[208].

La conclusión es que ningún estado debe estar organizado de tal modo, sino que la República debe inclinarse hacia una de sus partes, de manera que en el conjunto una prevalezca sobre cada una de las otras por separado, «a la manera de un médico que atemperase una medicina de modo que un elemento de la misma actuase con mayor intensidad que cualquier otro por separado»[209], pues los «Estados así atemperados no padecen nunca alteraciones civiles»[210]. Ahora bien, Giannotti quiere dejar claro que cuando sostiene que la República debe inclinarse hacia una de sus partes, no quiere decir que ésta sola sea la que disponga del dominio y se excluya a las otras de la administración, sino que de lo que se trata es de que aquéllas tengan poco control y ésta mucho[211].

---

[205] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, cit., pág. 17.

[206] Ibídem, pág. 93.

[207] Ibídem, pág. 94.

[208] Ibídem. La causa es que «no puede suceder en una república lo mismo que en las cosas naturales, en las cuales las propiedades particulares de las cosas mezcladas se pierden en la mezcla al convertirse en una sola. Se requeriría para ello batir y triturar a los hombres de modo tal que grandes, populares y moderados quedaran convertidos en una sola cosa, por entero diversa de las tres facciones, lo cual ciertamente es imposible. Así pues, permaneciendo visible la virtud de cada una de las partes, no habrán de faltar necesariamente en las repúblicas atemperadas de tal modo, pues oposiciones y resistencias son iguales, las discordias civiles que abran el camino a su disolución» (ibídem, pág. 93).

[209] Ibídem, pág. 91.

[210] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, cit., pág. 94.

[211] Vid. ibídem, pág. 95.

Ahora hay que determinar cuál ha de ser la parte preponderante de la que debe depender la República, «lo que indicará quién ha de ser el señor de la ciudad». Pues bien, ésta no debe nunca inclinarse hacia el reino, «puesto que una república ordenada del citado modo no es sino un simple reino»[212], con todos los riesgos e inconvenientes que esta forma de gobierno presenta; y de manera análoga, tampoco debe la República inclinarse hacia la aristocracia porque, «aparte de que la misma ambición se da en unos pocos que en uno sólo, son además enemigos»[213] del pueblo. Por tanto, la Constitución debe inclinarse hacia la clase popular. Los motivos que avalan esta opinión –y que encontramos ya expuestos por Maquiavelo cuando consideraba al pueblo como el mejor guardián de la libertad– son tres: el pueblo contribuye más al buen orden civil, es al menos tan prudente como la nobleza y está mejor educado.

Así, en primer lugar, Giannotti afirma que debe poseer más poder quien más contribuye al buen orden civil y al bien común que son, al fin y al cabo, los objetivos de la ciudad. Y no hay duda de que es la clase popular quien más lo hace, pues, en efecto, los grandes aspiran a mandar, con lo que no sólo no contribuyen al bien común, sino que lo destruyen. El razonamiento de Giannotti en este punto es el siguiente: quien quiere mandar quiere que los demás sean siervos, y sólo él libre; y quien quiere hacer a los hombres siervos quiere tener en su poder los bienes, la vida y el honor de los demás para disponer de ello a su antojo; y quien a esto aspira desea destruir el bien común y, por ende, la ciudad, pues deja de haber ciudad donde dichas aspiraciones se llevan a efecto, ya que una ciudad es la asociación de hombres libres establecida para la vida buena en común de sus habitantes. Sin embargo, una ciudad en la que los grandes dan satisfacción a su deseo, no es sino un grupo de amos y esclavos, establecida al objeto de que puedan desahogarse la avaricia y demás caprichos deshonestos de los amos. El pueblo, en cambio, sólo aspira a vivir libre y por ello su deseo es preservar y no destruir el bien común «pues quien aspira a la libertad en una ciudad quiere que cada uno pueda satisfacer sus intereses sin ofender a nadie, lo que no significa sino la conservación del bien público».

El segundo motivo es que, puesto que «quien gobierna debe dirigir y regular las cosas», es lógico que lo haga quien posea una mayor prudencia; pero tal virtud no está vinculada necesariamente a la nobleza –es más, a quienes afirmen esto «habría que calificarlos sin duda de necios»–, «pues nunca se da el caso de que uno, por ser noble y grande sea prudente; lo es en cambio por estar versado y ser conocedor de las cosas humanas». La prudencia se logra, por tanto, de dos modos, a través de la práctica y a través de la lectura, y no hay motivo por el que en uno u otro caso el

[212] Ibídem, pág. 97.

[213] Ibídem, pág. 98.

pueblo no pueda adquirirla igual que los nobles. Por ello, se puede afirmar que el pueblo es, al menos, tan prudente como la nobleza[214], y como aquél es mucho más numeroso «cabe decir que probablemente conforma un mayor agregado de prudencia, razón por la cual debe atribuírsele el poder supremo». También está capacitada la clase popular para mandar mejor que los grandes porque, como dice Aristóteles, quien sabe obedecer sabe mandar; y es, precisamente, el pueblo quien está más acostumbrado a obedecer las leyes y las instituciones, en tanto que los grandes parece que no hacen gala de su rango si no es con el desprecio de las leyes, las instituciones y cuanto tenga autoridad sobre ello.

Y la tercera razón que recomienda que la balanza constitucional se incline del lado del pueblo es que éste está también mejor educado, puesto que los grandes son educados en la soberbia y la pompa de las riquezas, «entre lascivias y amaneramientos» y sin modestia ni ninguna otra virtud moral, en tanto que la clase popular nutre a sus vástagos con mejores costumbres, prestan mayor atención al decoro y a los modales y muestran en cada una de sus acciones equidad y moderación.

La conclusión de todas estas reflexiones es que «la clase popular sabe mandar mejor y a ella concierne el poder supremo», que consiste como ya hemos visto en «los cuatro aspectos que determinan el vigor de la república»: la elección de los magistrados, la decisión acerca de la paz y de la guerra, la apelación a los jueces y la realización de las leyes, medidas todas ellas que deben recaer sobre «quien es dueño de la ciudad» (pues «sólo cuando estos poderes están en manos de la mayoría puede decirse que la ciudad es verdaderamente libre»[215]).

La concreción institucional de estas ideas es prácticamente idéntica a la de su admirada república veneciana. Así, su propuesta de Constitución incluye un Gran Consejo, un Senado, un Colegio –»siguiendo el ejemplo veneciano»[216]– y un príncipe o gonfaloniero vitalicio.

El Gran Consejo será un «agregado compuesto por los tres miembros»[217] de la ciudad: grandes, moderados y clase popular. Aquí reside la única, pero esencial, diferencia con Venecia: el órgano supremo de poder está compuesto por todos los ciudadanos[218], y no sólo por la nobleza, como sucediera en la oligárquica república

[214] O más, puesto que «es posible añadir que la clase popular es más prudente que los grandes por verse su prudencia menos afectada por las pasiones que la de éstos, los cuales esclavos de una ambición sin limites que pervierte el intelecto, mal pueden discernir la verdad de las cosas que pasan».

[215] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia, cit.,* pág. 43.

[216] Ibídem, pág. 104.

[217] Ibídem.

[218] A excepción, eso sí, de los «plebeyos, pues se trata de forasteros que vienen a la ciudad a desempeñar los trabajos fatigosos y vuelven a casa cuando les resulta conveniente» (ibídem, pág. 105).

véneta. El Senado es elegido anualmente por el Gran Consejo y es el órgano donde está representada la aristocracia y donde los miembros de ésta ven saciado su apetito de honor. El Colegio, por su parte, es un órgano intermedio entre el Senado y el Príncipe, que ejercerá junto con éste las funciones de gobierno y que servirá para satisfacer las ambiciones de aquéllos que no sólo apetezcan el honor sino también la grandeza –ambiciones que de otro modo se vería frustradas pues príncipe sólo hay uno y, además, de por vida–. Este último, será también elegido por el Gran Consejo y su carácter vitalicio tiene la ventaja de evitar los conflictos entre aquéllos que ambicionen este cargo; pero no hay peligro de que se convierta en un déspota si la República está bien constituida –»lo mismo que en Venecia ningún Dogo se ha convertido en tirano»[219]– puesto que estará vinculado por todas partes al ordenamiento de la ciudad, con lo que verá «obligado a ser bueno, y siendo bueno, por fuerza no producirá sino buenos efectos y hasta que otros se vuelvan buenos, al punto de que en una República de tal modo constituida no pueden verse más que ejemplos de virtud y bondad»[220].

Ahora bien, Giannotti, fiel a la tradición republicana, considera que si bien una adecuada organización institucional es condición necesaria para el logro de los fines de toda República, no es, sin embargo, sufciente, sino que se precisa de otros elementos como la buena educación de sus ciudadanos. Así, afirma que «todos los que hablan de la ordenación de las repúblicas tratan también del modo en que se deba educar a los jóvenes»[221], lo cual es fundamental pues «en opinión de los antiguos, los hombres que en edad juvenil no fueran como debían ser tampoco en la vejez llegaría a poseer las propiedades convenidas a dicha edad»[222]. Sin embargo, este celo ha sido despreciado en Italia, para gran detrimento suyo, con el resultado de que si observamos a nuestros jóvenes «llegamos a la conclusión de que si algo les divierte es hacer el gamberro [...] y creciendo con semejante licencia no cabe maravillarse si no guardan reverencia a los viejos o si apenas sienten temor a las órdenes de los magistrados»[223].

Por tanto, para que la República sea perfecta en todas sus partes es preciso hacer cuanto sea necesario para que los jóvenes sean educados de tal suerte «que un día se muestren moderados, graves, reverentes con los viejos, amantes de los buenos, enemigos de los malos, estudiosos del bien público, observadores de las leyes y jubilosos»[224]. Para ello hay que prohibir las cosas que habitúan a los hombres a

[219] Ibídem, pág. 122.

[220] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia, cit.,* pág. 129.

[221] Ibídem, pág. 149.

[222] Ibídem.

[223] Ibídem.

[224] Ibídem, pág. 150.

sacar placer del mal obrar y los hábitos que vuelven a los hombres enemigos entre sí, lo que se lograría, por ejemplo, fijando graves penas para toda suerte de depravaciones; y el castigo debería ser especialmente severo para quienes corrompen a los ciudadanos para recibir votos «pues quien semejante error comete, no busca sino la ruina de su patria, haciendo venales a los ciudadanos»[225].

Pero no basta con prohibir el mal, también es menester promover el bien y para ello nada mejor que introducir hábitos saludables en la población. Y puesto que el bien y el mal se pueden hacer de dos maneras, con las palabras y con los hechos, los buenos hábitos han de ser también de dos tipos. Así, respecto a las primeras «nuestra República daría sin duda materia a los jóvenes para razonar sobre numerosas cosas, cuya falta les impele a dirigir su pensamiento y discurso hacia muchas otras indignas de ser tenidas en cuenta por nadie, e incluso que se hable de ellas». En cambio, en un régimen republicano, cada uno podrá razonar de asuntos tales como el carácter y la cualidad de los ciudadanos, a fin de saber a quien se otorgará el voto, o sobre los asuntos de política interior o exterior. De esta forma, al centrar sus preocupaciones y discusiones en los asuntos públicos se evitará que se den a reflexiones carentes de gravedad, a la vez que adquirirán una mayor pericia en ellos.

En cuanto al mal obrar, se evitará en gran medida gracias a los ejercicios militares y al hecho de ocuparse de los asuntos de la República, por lo cual es conveniente que una vez cumplidos los veinticinco años, los jóvenes comiencen a asistir a las sesiones del Consejo, «al objeto de que empiecen pronto a probar la dulzura de la República, pues si la prueban en tierna edad, no la podrán olvidar y en su defensa se mostrarán luego más feroces y ardientes»[226].

Pero esta defensa no será sólo de sus instituciones, sino también ante amenazas externas, y de ahí que la instrucción militar de los jóvenes sea considerada esencial además de para su buena educación y para apartarlos de las malas conductas, también para instituir una milicia cívica encargada de la protección de la ciudad. En efecto, Giannotti, como sus predecesores, concibe la libertad de la república en su doble sentido de autogobierno y de independencia externa, de modo que si para la defensa de la primera es precisa una buena ordenación de la Constitución, para lo segundo se necesita «una milicia establecida mediante buenas leyes y buenas instituciones»[227]. Tan importante es esta buena ordenación de la milicia que dedica

[225] Ibídem, pág. 53.

[226] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, cit., pág. 110. Pero como es lógico, esta intensa dedicación de los ciudadanos a sus obligaciones cívicas y militares provocará en ellos todo tipo de «fatigas espirituales y corporales» por lo que es preciso que también haya fiestas, pues de lo contrario «esta situación duraría poco» (pág. 152). Además, es algo natural en los hombres el deseo de alegría, de modo que quien desee privar a los hombres de tales placeres mundanos –como intentara SAVONAROLA– estarían combatiendo contra la misma naturaleza. Es preciso por tanto que haya dos momentos en la ciudad dedicados al placer: el carnaval y la festividad de San Juan, si bien habrá que velar por que en tales ocasiones de fiesta y alegría no se haga nada del todo extraño a las buenas costumbres o nocivo para la República (vid. pág. 181):

[227] GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, cit., pág. 159.

todo el libro cuarto de su obra a defender esta idea y a explicar cómo debe organizarse una milicia ciudadana.

En este sentido, la principal conclusión a la que llega es que se debe rechazar la dependencia de las tropas mercenarias, sin dedicar mucho tiempo a demostrar sus inconvenientes, «pues ya Maquiavelo lo ha hecho con suma atención»[228]. Por tanto, las armas propias son el único medio seguro de defensa de la República, toda vez que, lo mismo que la naturaleza ha dotado a los animales de los medios necesarios para defenderse sin esperar la ayuda de otros animales, esta misma facultad ha sido también concedida a los hombres, de lo que se sigue que quien no piensa en defenderse por sí mismo, no piensa en seguir lo que es natural a cada uno. Y lo mismo que lo hacen los hombres particulares en aras de la utilidad privada, deben hacerlo también las ciudades en aras de la pública, pues la ciudad es un cuerpo natural lo mismo que un hombre lo es particular, por lo que las repúblicas deben mantener armados a sus propios ciudadanos para defenderse de las agresiones externas.

Pero este proyecto de Constitución minuciosamente elaborado por Giannotti no tuvo ninguna oportunidad de demostrar las bondades de una forma de gobierno que combinara la exitosa articulación institucional veneciana con el protagonismo político que los principales escritores florentinos reservaban al pueblo, puesto que, como vimos, la República no volvió a ser proclamada en Florencia. En su lugar, en esta ciudad, como en el resto de Italia[229], se consolidó un gobierno de tipo despótico, lo que provocó –a juicio de Skinner[230]– que empezara a flaquear la confianza de los últimos humanistas cívicos en la virtud del pueblo y en su capacidad para autogobernarse, llegando así a su fin «la gran tradición del republicanismo italiano»[231].

A partir de entonces, el pensamiento político renacentista sufrió muchas y profundas modificaciones[232], una de las cuales fue «la marcada disminución del interés en los valores que habían ayudado a fijar el tradicional concepto republicano de ciudadanía». Así, si «a Bruni y sus sucesores» les había parecido obvio que la idea de *negotium* o participación completa en los asuntos públicos representaba la condición más elevada de la vida humana[233], en cambio, para Pico, Ficino y otros autores de

---

228 Ibídem.

229 Con la única excepción de Venecia, cuyo sistema republicano de gobierno logró sobrevivir durante algún tiempo, si bien a costa de hacerse cada vez más oligárquico y cerrado.

230 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 212.

231 Ibídem.

232 Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 139 a 151, que seguiré en los siguientes párrafos.

233 Y así lo demostraron con su ejemplo, pues recordemos que tanto el mismo BRUNI, como todos los demás humanistas cívicos importantes –SALUTATI, MAQUIAVELO, GIANNOTTI o GUICCIARDINI– habían ejercido cargos públicos, de mayor o menor importancia, durante alguno de los periodos de gobierno republicano en Florencia.

finales del Renacimiento, era la vida de *otium* o retiro contemplativo la que debía buscarse por encima de todo. De esta forma, «destronaron los escritos de Cicerón de la posición de preeminencia» que les habían otorgado los anteriores humanistas cívicos y proclamaron en cambio que los diálogos del «divino Platón» habían de ser considerados como «los primeros y más grandes» tratados filosóficos del mundo antiguo.

La consecuencia de este cambio de mentalidad fue que el interés por la política activa que los humanistas anteriores habían demostrado, empezó ahora a considerarse «una forma menor, y aun vulgar», de actividad intelectual. Y no sólo eso, sino que también la consideraban inútil, puesto que, como continuamente señalaba otro de estos autores, Francesco Doni, no podía hacerse absolutamente nada para reformar la corrupción en el mundo.

Otro de los cambios de visión que llegó con «la edad de los príncipes», relacionado con el anterior, es que los autores que siguieron dedicando su atención al estudio de la política comenzaron a dirigir sus escritos a un tipo totalmente distinto de público. Así, si los anteriores humanistas habían supuesto un marco institucional republicano y dirigido sus consejos, en consecuencia, a todo el cuerpo de los ciudadanos, ahora los destinatarios de los mismos van a ser exclusivamente los príncipes. Se renueva de este modo, llegando a su apogeo, la tradición del «espejo para príncipes» que naciera en Padua en el siglo XIV y que se desarrollara posteriormente en Milán, especialmente tras la llegada al poder de Giangaleazzo Visconti.

Y el tercer y esencial cambio que se produce en la teoría política de este periodo tiene que ver con la finalidad que se atribuye al gobierno de las ciudades. Si los humanistas cívicos –así como los previos *dictatores* que escribían libros de consejos para los *podestà* y demás magistrados de las *commune*– estimaban que ésta debía ser el mantenimiento y promoción de la libertad, la justicia y el bien común, los teóricos de «espejos para príncipes», en cambio, desarrollaron un argumento que, como vimos, ya había sido esbozado por los defensores de los primeros regímenes despóticos italianos: el principal objetivo del gobierno consiste «en mantener al pueblo no tanto en estado de libertad, como de seguridad y de paz».

Un ejemplo de estas nuevas prioridades lo encontramos en *El cortesano*, de Castiglione, en el que uno de los personajes que participan en el diálogo afirma que la libertad se nos ha dado por Dios, como un don supremo, por lo que ningún hombre debe tenerla en una proporción superior a la de los demás, situación que, sin embargo, se produce bajo el gobierno de los príncipes, que mantienen en la mayor sumisión a sus súbditos. La respuesta que recibe es que la libertad consiste en que se nos permita vivir como gustemos, conforme a buenas leyes, por lo que la verdadera labor de un buen gobernante no ha de ser otra que otorgar a su pueblo tales leyes que le permitan vivir en paz y tranquilidad y disfrutar así de una libertad no perturbada. Y puesto que estos valores de paz y tranquilidad más fácilmente se

logran bajo el gobierno de un príncipe, la evidente consecuencia es que la monarquía debe considerarse como la mejor forma de gobierno.

II.2. EL REPUBLICANISMO INGLÉS

En la segunda parte de este capítulo doy cuenta de la recepción del humanismo cívico en la Inglaterra del siglo XVI, donde fue acogido por un número inicialmente reducido de escritores políticos, quienes, influidos sobre todo por Maquiavelo, trataron de dar respuesta a problemas concretos de su país y su tiempo recurriendo a unos conceptos, valores y vocabularios típicamente republicanos. Sin embargo, esta doctrina va a alcanzar una mayor popularidad y adhesión cuando los primeros monarcas Estuardo, intentando imponer un régimen absolutista, provoquen un conflicto entre la monarquía y el Parlamento que acabaría desembocando en la Guerra Civil inglesa, al término de la cual aquélla es sustituida por un régimen de tipo republicano (*Commonwealth*) liderado por Cromwell. Algunos escritores, como Milton, considerando ésta una oportunidad única para convertir a Inglaterra en una nueva Roma en Occidente, se implicaron de lleno en el nuevo régimen que, sin embargo, acabaría defraudándoles, puesto que instauraría un sistema casi tan absoluto como el de los monarcas, si bien ahora todo el poder correspondería, en un primer momento, al Parlamento unicameral y, más tarde, al propio Cromwell, proclamado *Lord Protector*. Es en este periodo cuando cobra más auge la tradición republicana, que sirvió para ayudar a buscar una alternativa tanto a la monarquía absoluta como a los distintos regímenes improvisados y fracasados que se sucedieron tras la ejecución de Carlos I.

Veremos también como el republicanismo inglés presenta unos rasgos muy similares a los de sus antecesores, salvo en tres aspectos: pierde, al menos para algunos de sus representantes, su tradicional carácter antimonárquico; acepta el sistema parlamentario representativo; y está impregnado de una religiosidad sincera que a veces roza el fanatismo. Dos son los autores más relevantes de este periodo cuya obra abordaré: Milton y, principalmente, Harrington, quien es considerado unánimemente como el más genuino representante del republicanismo clásico en Inglaterra y quien, en mayor medida, contribuyó a popularizar esta tradición en las colonias de Norteamérica. Entre sus aportaciones creo conveniente destacar especialmente dos: en primer lugar, la relación que estableció entre las formas de gobierno y el reparto de la propiedad, según la cual la segunda va a condicionar la primera; y, en segundo lugar, la atención que prestó a la cuestión de la representación, la cual prescribió en unos términos muy similares a los que retomarían más adelante los «antifederalistas» y Rousseau.

La última parte de este capítulo la dedico al análisis del periodo que media entre la restauración de la monarquía y la Revolución Gloriosa, en el que destaca la obra de

Algernon Sidney, considerado el último republicano clásico inglés. Se trata de un autor no muy innovador y cuya principal aportación fue la popularización de la identificación del gobierno mixto con el sistema británico, que se igualaría así al romano: el rey constituiría el elemento monárquico, análogo a los antiguos magistrados; la Cámara de los Lores sería el moderno sustituto del Senado, aportando el componente aristocrático; y la Cámara de los Comunes, al igual que los antiguos Comicios, conformaría el elemento democrático. Esta identificación idealizada contribuiría en gran medida a la futura admiración y prestigio de que gozaría el régimen inglés entre los revolucionarios norteamericanos.

II.2.1. La experiencia republicana en Inglaterra

Durante los siglos XV y XVI tiene lugar el desarrollo del absolutismo por toda Europa[234]: en España, el matrimonio de Isabel y Fernando en 1469 reunió los reinos de Castilla y Aragón y puso los cimientos de una monarquía absoluta que alcanzaría su culminación durante el reinado de Carlos I; en Francia, el absolutismo tardaría algo más en triunfar, debido a la guerra de los Cien Años, pero logró imponerse al finalizar ésta; y en Inglaterra, aparece el absolutismo de la mano de la dinastía Tudor, iniciada por el rey Enrique VII (1485-1509), quien supo establecer el poder monárquico centralizado al terminar la guerra de las Dos Rosas[235].

No obstante, Fassò señala que aun cuando la monarquía de los Tudor fue, de hecho absoluta, sin embargo, al menos formalmente, los miembros de esta dinastía respetaron siempre la tradición constitucional que se remontaba a la Carta Magna, según la cual la ley se colocaba por encima del rey. Y «por la ley se entendía el

---

[234] Vid. COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, *vol. 2*, trad. de J.C. García Borrón, Ariel, Barcelona, 1985, pág. 295.

[235] Se conoce como «Guerra de las Dos Rosas» a un conjunto de guerras dinásticas inglesas disputadas entre las dinastías rivales de Lancaster y York desde 1455 hasta 1485. La contienda recibió este nombre porque el distintivo de la Casa de Lancaster era una rosa roja y el de la Casa de York una rosa blanca. Los primeros oponentes fueron, por un lado, el rey Enrique VI de Inglaterra, perteneciente a la familia Lancaster y, por otro, Ricardo Plantagenet, tercer duque de York. Debido a la demencia del rey y a las bajas militares de Francia durante la última fase de la guerra de los Cien Años, la autoridad de la Casa de Lancaster se vio seriamente debilitada, circunstancia que aprovechó el duque de York para reclamar su derecho al trono en 1440. Este mismo año, sin embargo, murió en una batalla pero, tras derrotar a sus rivales, su hijo fue proclamado rey en 1461 bajo el nombre de Eduardo IV e inmediatamente ordenó encerrar en la Torre de Londres al vencido Enrique VI. Sin embargo, en 1470, y debido a las desavenencias internas de la propia Casa de York, parte de la cual se alió con los Lancaster, Eduardo IV fue condenado al exilio y Enrique VI restaurado en el trono. Pero al año siguiente, Eduardo regresó y venció al ejército de Lancaster y ordenar ejecutar a su rival. Tras la muerte de Eduardo IV, en 1483, su hermano Ricardo ocupó el trono con el nombre de Ricardo III, mientras que los partidarios de la Casa de Lancaster buscaron el liderazgo de Enrique Tudor, conde de Richmond. Las tropas de éste lograron derrotar en 1485 a las de Ricardo, que murió en la batalla, accediendo al trono como Enrique VII y fundando una nueva dinastía. El principal resultado de la guerra fue el aumento del poder de la Corona, pues las batallas y las ejecuciones casi habían destruido a la antigua nobleza y los recursos financieros de la monarquía se reforzaron con la confiscación de bienes (vid. «Guerra de las Dos Rosas», Enciclopedia Microsoft® Encarta® enlínea2002. http://encarta.msn.es).

common law, esto es, el conjunto de costumbres y precedentes judiciales, creación espontánea del pueblo u obra de los jueces, y no el Derecho establecido por la voluntad regia. Esta ley se consideraba como expresión misma de la razón, efectivamente superior a cualquier voluntad particular»[236].

Precisamente fue este carácter peculiar del *common law* uno de los motivos por los que Woodward[237] señala que la Casa Tudor no tuvo inconveniente alguno en colaborar con el Parlamento, pues la labor de éste era más similar a la de un tribunal supremo que a la de un auténtico legislador, dado que su función no consistía tanto en la elaboración de nuevas leyes como en la interpretación de las ya existentes. Es por ello por lo que según este autor, los reyes no tenían ninguna razón para sentir temor ante el Parlamento, y máxime cuando, debido a sus reducidas funciones, las reuniones del mismo eran generalmente cortas: así el llamado «Parlamento reformado» de Enrique VIII subsistió durante siete años, pero sólo celebró ochos sesiones, ya que el rey no lo convocó desde finales de 1515 hasta la primavera de 1523; la reina María, por su parte, reunió cinco parlamentos, de los que el más largo duró menos de dos meses; y durante los cuarenta y cinco años del reinado de Isabel, los representantes de los ingleses se reunieron sólo durante un total de treinta y cinco meses.

Resultaba, así, imposible que el Parlamento llevara a cabo cualquier tipo de crítica continuada contra la actuación del Rey quien, además, tenía en sus manos amplísimos poderes, como los relacionados con el comercio, la política exterior o la guerra; asimismo la administración central del reino estaba en manos de un Consejo nombrado por el monarca, quien también designaba a los jueces de paz a los que correspondía la administración local.

De modo que los primeros conflictos entre monarquía y parlamento no empezaron hasta finales del reinado de Isabel I. El desencadenante fue la situación económica, pues, en efecto, ambos poderes «habían aceptado hacía mucho la opinión de que los gastos extraordinarios del reino serían sufragados sólo por concesión de los Comunes»[238]. Durante mucho tiempo esto no supuso ningún problema porque la Corona vivía sobre todo a expensas de los ingresos obtenidos por la explotación y venta de sus tierras, sin embargo, debido, fundamentalmente, a la política expansionista inglesa, estos ingresos empezaron a no ser suficientes para cubrir los inmensos gastos, por lo que fue preciso convocar al parlamento más a menudo para solicitarle la autorización de nuevos impuestos. Pero, como es lógico, las

[236] FASSÒ, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, *vol. 2*, trad. de J.F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982, pág. 87.

[237] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, trad. de Eugenio Gallego, Alianza Editorial, Madrid, 1974, pág. 105.

[238] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág.117.

reuniones parlamentarias más frecuentes daban la oportunidad para una crítica organizada de otros asuntos distintos a las finanzas, puesto que si se pedía a los Comunes subsidios para pagar la política exterior del rey, éstos podían reclamar el derecho de discutirla y aun criticarla.

El conflicto entre Corona y Parlamento se recrudecería tras la muerte sin descendencia, en 1603, de la reina Isabel I, extinguiéndose así la dinastía Tudor. Accede entonces al trono Jacobo I (1566-1625), hijo de la reina de Escocia, María Estuardo, y defensor de la clásica idea de que el Estado es propiedad de la Casa gobernante, así como de la tesis del Derecho divino de los reyes, en virtud de la cual éstos están por encima de las demás instituciones y de la Ley misma. «Mas lo que era válido para el conjunto de los clanes escoceses era inaceptable en Inglaterra» [239], iniciándose así un periodo de conflicto entre los diversos órganos del Estado –Rey, tribunales y Parlamento– que desembocaría a la postre en una guerra civil y que daría lugar al surgimiento de un importante número de escritores teóricos, tanto a favor como en contra del absolutismo.

Entre los primeros destaca el propio rey Jacobo, quien en 1598 había publicado su *Verdadera Ley de las Monarquías Libres*, «donde defendía la doctrina del poder divino de los reyes con la fórmula latina *a Deo rex, a rege lex*, esto es, el rey viene de Dios, la ley del rey»[240]. Por esto, el monarca –que es absolutamente necesario, dada la estupidez de la masa del pueblo– no puede admitir ninguna limitación parlamentaria, eclesiástica o de cualquier otra índole, puesto que «es impío y sacrílego osar juzgar los actos de Dios y, por ello, temerario e imprudente que un súbdito critique las medidas tomadas por el rey», en tanto que los demás poderes actúan estrictamente en nombre de éste, con su venia y su consentimiento. Alcanzaba de este modo –a juicio de Giner[241]– el absolutismo inglés expresiones doctrinales no menos agudas que las continentales. Sin embargo, a diferencia de lo que sucediera en el resto de Europa, en Inglaterra encontró, como se verá, una enconada resistencia entre los «sectores de tendencia democrática».

Además, junto a estas «veleidades doctrinales» de Jacobo I, que por sí solas «habrían importado poco a su pueblo»[242], la política tanto económica, como religiosa y social del primer Estuardo fue también poco afortunada. En efecto, durante su reinado se incrementaron las ya profundas desigualdades sociales que dividían a la sociedad inglesa. En primer lugar, la nobleza estaba separada en dos cuerpos diferentes: el

[239] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1999, pág. 249.

[240] Vid. GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., págs. 249 a 253, a quien seguiré para el análisis del reinado de Jacobo I y de su pensamiento.

[241] Vid. ibídem, pág. 248.

[242] Ibídem, pág. 252.

de los grandes señores feudales y el de la baja nobleza aburguesada (*gentry*) que se había aliado con la burguesía en la defensa de sus intereses comunes[243]. Ésta, por su parte, tampoco constituía una clase homogénea, puesto que existía, por un lado, una alta burguesía enriquecida gracias a la piratería, el tráfico de esclavos, el comercio internacional y la primera industria y, por otro, aquellos burgueses que continuaban con sus ocupaciones tradicionales de artesanos o pequeños comerciantes y que se veían cada vez más empobrecidos como consecuencia del crecimiento de la industria y del mantenimiento del ya anacrónico sistema medieval de gremios, que dificultaba el comercio interno. Por último, en el campo existía una gran parte de la población en condiciones de servidumbre no mucho mejores que las medievales y en una situación de extrema pobreza que se veía agravada por el creciente vallado de terrenos por parte de los amos para la cría de ganado, por lo que las tierras de cultivo empezaron a escasear, obligando a los campesinos a abandonar sus casas para incrementar el número del proletariado urbano.

En materia religiosa, por su parte, el acercamiento de Jacobo I a la muy católica España –hasta el punto de que intentó casar a su hijo con la Infanta María, hermana de Felipe IV– le enfrentó con la Iglesia anglicana, «a la que trataba con «mano despótica», y aun más con los puritanos[244].

En definitiva, a los intentos de imponer el absolutismo se unía la desastrosa política interna de Jacobo I que afectaba, como hemos visto, sobre todo a los puritanos y a la alta burguesía, sectores que, precisamente, eran los que estaban más representados en el Parlamento. Pero la oposición no se producía tan sólo en la Cámara de los Comunes, sino también, e incluso más frecuentemente, en los tribunales, puesto que como aquélla no era reunida con regularidad, éstos «cobraron mucha importancia como único refugio para expresar los deseos de los súbditos»[245]. Entre los jueces que se revelaron contra Jacobo I destacó Edward Coke (1552-1634), considerado como el principal adversario del monarca. Coke insistía en la

[243] Y, especialmente, en el rechazo del enorme incremento de los impuestos indirectos que se había producido como consecuencia del aumento del gasto de la Corona y que afectaban especialmente tanto a la *gentry* como a la alta burguesía.

[244] El puritanismo intentaba convertir a la Iglesia anglicana –católica excepto en cuanto al titular de su jefatura– en una iglesia realmente protestante, es decir, que reformara la doctrina religiosa, el ritual y las actitudes de sus fieles, y no sólo la jerarquía suprema. Ahora bien, «había puritanos de muchas clases: los episcopales, los presbiterianos, los congregacionalistas o independientes y los separatistas. [...] Los puritanos eran herederos del calvinismo, tanto en lo que respecta a la fe en la predestinación como a la nueva moral del trabajo. A causa de esto último, el puritanismo fue convirtiéndose en la doctrina de la clase media burguesa de Inglaterra, así como de la nobleza inferior que luchaba contra los intereses creados de la alta jerarquía eclesiástica y de los grandes señores terratenientes. Al cuestionar la autoridad de la jerarquía eclesiástica a causa de su defensa del valor del individuo cristiano aislado y de su relación personal con Dios, los puritanos atacaban indirectamente la jefatura real de la iglesia nacional, es decir, representaban una forma de antimonarquismo» (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 251).

[245] Ibídem, pág. 249.

doctrina de la supremacía de la ley y afirmaba que ésta, como hemos visto, dimanaba de las decisiones de los tribunales, con lo cual ponía la soberanía en manos de los jueces y subordinaba la autoridad misma del rey al Derecho común inglés –el *common law*–. En efecto, en su opinión, el fallo judicial –que se confunde con la ley– es supremo y toda la Constitución depende de él, puesto que de él derivan los derechos y privilegios de los ingleses, así como todos los poderes del Rey y del Parlamento, de forma que Coke no se declara partidario ni del absolutismo ni del parlamentarismo, sino de la Ley suprema e inalterable. En definitiva –concluye Giner[246]–, las tesis de Coke suponen un intento «ultraconservador» de luchar contra el despotismo real no por medio de «ninguna teoría ndujese a los cambios» –que «no surgieron con anterioridad a la caída de Carlos I»–, sino, al contrario, por medio de la defensa de las viejas tradiciones constitucionales.

Sin embargo, ninguna de las críticas políticas o jurídicas consiguió hacer mella en las intenciones de Jacobo I, que continuó intentando gobernar sin ningún tipo de límite hasta su muerte en 1625. Su sucesor, Carlos I (1600-1649), queriendo imponer su autoridad por métodos semejantes a los de su padre, disolvió el Parlamento cuando éste rehusó aprobar los impuestos que aquél pedía perentoriamente. Sin embargo, tuvo que volverlo a reunir en 1628 cuando el pueblo se abstuvo de pagar las contribuciones reales, circunstancia que los comunes aprovecharon para confeccionar una *Petición de Derecho* que establecía, fundamentalmente, lo siguiente:

1) la nación no puede ser obligada a soportar pagos forzados e impuestos que no hayan sido votados por el Parlamento
2) nadie puede ser detenido ni privado de sus bienes salvo en virtud de una decisión judicial, conforme con las leyes del país
3) cesarán las detenciones de los ciudadanos que se efectúan en nombre de la ley marcial

Carlos I tenía que aprobarla si quería que se votara su propuesta de impuestos y, efectivamente, así lo hizo. Sin embargo, poco después violó la palabra dada, a lo que los Comunes respondieron declarando «enemigo capital del Estado a todo aquel que sugiriera la exacción de impuestos sin autorización del Parlamento o que contribuyera a ello directa o indirectamente» y proclamando que todo aquel que absolviera a esta o estas personas sería considerado «traidor de las libertades de Inglaterra y enemigo del país». El rey entonces volvió a disolver la Cámara baja, se dirigió a la de los Lores en busca de apoyo y comenzó a gobernar por cuenta propia como monarca absoluto durante once años.

[246] Vid. GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 249.

Durante este tiempo los impuestos volvieron a multiplicarse y la situación religiosa empeoró como consecuencia del acercamiento de la Iglesia anglicana a la católica y la supresión de la libertad de culto. Ante el descontento generalizado de la población inglesa, Carlos I se vio obligado a convocar de nuevo el Parlamento con el fin de reunir el dinero necesario para reclutar un ejército que aplacara las numerosas insurrecciones. Éste, sin embargo, rechazó las peticiones del rey, quien, en respuesta, lo disolvió apenas un mes después de haberse reunido –de ahí que fuera conocido como «Parlamento Corto»–.

Pero el monarca y sus consejeros pronto se dieron cuenta de que era imposible gobernar sin la Cámara Baja, por lo que «recurrieron a la estratagema de organizar unas nuevas elecciones y comprar o coaccionar a los votantes»[247]. A pesar de esta maniobra, el nuevo Parlamento –llamado «Parlamento Largo»– contaba con una mayoría constitucionalista (el 57% de sus miembros) quienes, a instancias de su presidente, John Pym, lograron aprobar un informe en el que se denunciaban los abusos del rey y donde se recogían una serie de reformas que éste debía acometer. Este informe –la «gran protesta» (*grand remonstrace*)– fue rechazado por el rey quien acusó a Pym y otros parlamentarios de alta traición. Ante la consiguiente rebelión generalizada por todo el país, Carlos I se trasladó a Oxford con su familia y allí convocó un «Parlamento auténtico» con los lores y aquellos comunes que le eran fieles, al tiempo que se hizo con un gran ejército mercenario para reprimir los tumultos e imponer su ansiado régimen absoluto.

Este movimiento del monarca sorprendió a los defensores del Parlamento[248], que empezaron la campaña desprevenidamente[249], por lo que, al principio, las tropas monárquicas se apuntaron una victoria tras otra, debido a la falta de organización de los primeros. Sin embargo, cuando la situación comenzaba a ser desesperada, los diputados más enérgicos consiguieron formar un ejército radical y disciplinado, el *new model army*, en el que empezó a descollar Oliver Cromwell. Se trataba, en palabras de Giner, de «una milicia ideológica, no exenta de fanatismo y no dispuesta al compromiso [con el rey] sino dispuesta a llevar las reivindicaciones de los oprimidos hasta el final»[250]. A medida que avanzaba la guerra y ya tomaba un cariz más favorable para las fuerzas parlamentarias, los soldados formaron «comités de los

[247] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit. pág. 254.

[248] Vid. DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, C.E.C., Madrid, 2001, pág. 141, quien añade que «lo que pretenden es mantener el esquema de gobierno mixto, mantener que el poder soberano es el Rey en Parlamento (Rey, Lores y Comunes), que la soberanía reside en la función legislativa que se desarrolla conjuntamente por el Rey y el Parlamento y que por tanto aquél no puede sustraer la soberanía y gobernar a través de la prerrogativa extraordinaria sin el consentimiento del Parlamento».

[249] De hecho, como opina GINER, «suele decirse que, de todas las revoluciones políticas occidentales, la inglesa es la menos planeada» (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 255).

[250] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit. pág. 255.

diputados soldados»: en cada escuadrón de caballería los soldados y suboficiales nombraban dos diputados, los cuales a su vez se reunían para elegir a dos hombres que representaban a todo el regimiento y que fueron bautizados con el nombre de *agitators*. Gracias a ellos, se autodefinió solemnemente el ejército inglés como «unión de hombres libres del pueblo de Inglaterra que se han reunido con la firme intención de defender las libertades y los derechos fundamentales del pueblo»[251].

Al mismo tiempo que el ejército parlamentario iba ahora ganando batalla tras batalla, los elementos más moderados del mismo, con el propio Cromwell a la cabeza, trataron por todos los medios de llegar a un acuerdo con el rey, ofreciéndole incluso restaurarle en su cargo «generosamente a cambio de ciertas medidas de reforma religiosa y social»[252]. En ese momento, sólo una parte de los soldados≤ – los conocidos como *levellers*[253] (niveladores) y los *diggers*[254] (cavadores)– proponían la ejecución del rey y la abolición de la monarquía, cuya inexistencia, hasta entonces «era considerada como una posibilidad teórica solamente en los tratados de teoría política, salvo en el caso de alguna ciudad-estado como la de Venecia» [255]; de modo que, «la respuesta de la jefatura del ejército fue que ese sería un peligroso paso en lo desconocido y que violaba los principios de un contrato de derecho natural entre el pueblo y el soberano»[256].

---

[251] Ibídem.

[252] WORDEN, Blair: «Liberty and the puritan revolution: a contested legacy», en TUTTLE, Elizabeth (ed.): *Republicanisme anglais et idée de tolerance*, Université Paris X–Nanterre, 2000, pág. 28.

[253] El movimiento de los niveladores se propaga sobre todo en el ejército de Cromwell y entre 1647 y 1650 constituye un verdadero partido, siendo su más notable representante John LILBURNE. Su doctrina expresa el punto de vista individualista de los artesanos y los pequeños propietarios y, frente a lo que a veces se dice, no son en absoluto partidarios del reparto de tierras u otros bienes, sino que la igualdad que reivindican es puramente civil y política; no piensan en preconizar la igualdad económica y no atacan el derecho de propiedad. Algunos niveladores son republicanos, pero no la mayoría, para quienes la República es un medio más que un fin. Invocan los derechos del pueblo –del que el Parlamento es sólo un delegado– y afirman que todo hombre tiene el derecho de aprobar la ley por intermedio de sus representantes –cuestión polémica, por otra parte, toda vez que los soldados quieren una representación de los hombres, en tanto que los oficiales preconizan más bien una representación de los intereses, reservada a los propietarios–. Los niveladores, en fin, conciben la nación como un conglomerado de individuos libres que cooperan por motivos de interés personal y que se dan un legislador conforme con el cuidado de la libertad individual, por ello las ideas políticas de los niveladores no tardan en fundirse con las de la burguesía. Después de la Restauración de 1660 el movimiento de los niveladores parece muerto; pero es sin duda porque ha encontrado una salida más amplia en la filosofía que expresara Locke tras la Revolución de 1688 (vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 292).

[254] Los cavadores son el ala izquierda de los niveladores, interesados sobre todo en las reformas económicas y sociales. El escrito más característico de este movimiento es la obra de Gerard WINSTANLEY, *Law of freedom* (1652), en la que se ofrece el bosquejo de una filosofía proletaria: si los niveladores son, en su mayoría, pequeños propietarios, los cavadores pertenecen a los medios próximos al proletariado. Calificándose de «verdaderos niveladores», insisten en el derecho innato a la existencia y manifiestan la mayor aversión por el comercio. Su inspiración es, a la vez, anticlerical y profundamente religiosa –hasta el punto que llaman a Jesucristo el primer nivelador– e insisten en la autoridad de la propiedad comunal; pero no desean una revolución violenta (vid. ibídem).

[255] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit. pág. 255.

[256] Ibídem.

Pero debido a las constantes maquinaciones y traiciones de Carlos I, los partidarios de su ejecución lograron imponerse al conjunto del ejército, si bien con el rechazo a tal medida por parte de la mayoría de la sociedad inglesa y del Parlamento que, como opina Woodward, «se hubieran contentado probablemente con una restauración del rey, siempre que se le impidiera la vuelta a un gobierno arbitrario»[257]. Sin embargo, habían sido los militares y no los diputados quienes habían derrotado al rey, por lo que se impuso la opinión de aquéllos, si bien para ello fue preciso llevar a cabo una profunda depuración del Parlamento, con la destitución de todos los lores y de buena parte de los comunes, que se oponían a la ejecución del monarca. Sólo así fue posible que los restantes parlamentarios, reunidos en lo que se conocería como Parlamento *Rump*, decidieran instituir un nuevo Alto Tribunal de Justicia, que juzgara al rey, el cual, finalmente, decidió que fuera «ejecutado separándole la cabeza de su cuerpo».

Con la ejecución de Carlos I «acaba la fase bélica de la Revolución inglesa y comienza el gobierno de los revolucionarios»[258]. Éstos, no obstante, en un primer momento no piensan en abolir la monarquía sino que «la idea del ejército es la de sustituir un rey por otro»[259], toda vez que el monarca «fue ejecutado como tirano y como criminal de guerra, no como rey»[260]. Y, en efecto, la sentencia del 27 de enero de 1649, por la que se condena a muerte a Carlos I, le acusa de que «se le dotó de un poder limitado para gobernar mediante, y de acuerdo con la ley de la tierra, y no de otra forma; y por su confianza, juramento y cargo, estaba obligado a utilizar el poder que se le confió para el bien y el beneficio del pueblo, y para la defensa de sus derechos y libertades; pero, de todas formas, a causa de una intención perversa quiso detentar un poder ilimitado y tiránico para gobernar de acuerdo con su voluntad y acabar con los derechos y libertades del pueblo; [...] para conseguir sus objetivos y también para su protección y la de sus partidarios ha declarado maliciosa y traidoramente la guerra contra el presente Parlamento, y sus representantes [...] y ha provocado por tanto que muchos miles de personas libres de esta nación hayan muerto»[261].

Sin embargo, vuelven a triunfar las ideas de los oficiales más radicales del ejército, partidarios de la instauración de una República en la que todo el poder esté en manos de los representantes del pueblo y, así, el 6 de febrero se toma la decisión de abolir oficialmente la Cámara Alta del Parlamento, por considerar «gracias a una

[257] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 128.

[258] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 255.

[259] WORDEN, Blair: «Liberty and the puritan revolution: a contested legacy», cit., pág. 28.

[260] Ibídem.

[261] Sentencia del Alto Tribunal de Justicia al Rey, 27 de enero de 1649 (recogida en: M.A. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ: *La cuna del liberalismo. Las revoluciones inglesas del siglo XVII*, Ariel, Barcelona, 1999).

demasiado larga experiencia que la Cámara de los Lores es inútil y peligrosa para el pueblo de Inglaterra para que pueda continuar existiendo»[262]. Se establece entonces un Parlamento unicameral que, en realidad, seguía siendo el Parlamento Rump pues no se convocaron nuevas elecciones, toda vez que se temía que estas dieran a los realistas, partidarios de Carlos II, la mayoría[263].

Al día siguiente la monarquía es declarada también inútil y peligrosa para la libertad, la seguridad y el interés general y es abolida. El motivo alegado es que «se ha demostrado por experiencia que el cargo de rey [...] y detentar el poder en una sola persona es innecesario, gravoso y peligroso para la libertad, la seguridad y el interés público del pueblo, y que en la mayoría de los casos, el uso que se ha hecho del poder y de la prerrogativa real ha sido para oprimir y empobrecer y esclavizar al súbdito; y que normalmente una persona con tal poder tiene interés en usurpar la justa libertad del pueblo, y perseguir la instauración de su propia voluntad y poder por encima de las leyes, por tanto para esclavizar estos reinos para satisfacer su propia codicia; sea por tanto decretado y ordenado por este presente Parlamento [...] que el cargo de rey en esta nación no residirá en lo sucesivo en o será ejercido por una sola persona; y que ninguna otra persona podrá detentar el oficio, estilo, dignidad, poder o autoridad de rey en los citados reinos y dominios»[264].

Por fin, el 19 de mayo se proclama la República con las siguientes palabras: «sea declarado por el presente Parlamento y por la autoridad del mismo, que el pueblo de Inglaterra y de todos los dominios y territorios pertenecientes al mismo, son y serán, y tienen que ser ahora constituidos, establecidos y confirmados en una República y en un Estado Libre[265] por la suprema autoridad de esta nación, los representantes del pueblo en el Parlamento y por los que ellos designaran y se constituyeran como oficiales y ministros bajo los mismos, para el bien del pueblo, y eso sin rey o Cámara de los Lores»[266].

Como vemos, en todas estas proclamas se utiliza un lenguaje que puede considerarse como característicamente republicano y que, en opinión de Frison, está presente también en la mente del propio Cromwell, pues aunque «no hay escritos teóricos suyos sobre la cuestión, sus declaraciones solemnes, su correspondencia, sus actos

---

[262] Ley que suprime la Cámara de los Lores, 19 de marzo de 1649 (recogida en: M.A. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ: *La cuna del liberalismo,* cit.).

[263] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 130.

[264] Ley que revoca el oficio de rey, 17 de marzo de 1649 (recogida en: M.A. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ: *La cuna del liberalismo. Las revoluciones inglesas del siglo XVII*, cit.).

[265] «A Commonwealth and a Free State».

[266] Ley que declara que Inglaterra es una República, 19 de mayo de 1649 (recogida en: M.A. MARTÍNEZ RODRÍGUEZ: *La cuna del liberalismo. Las revoluciones inglesas del siglo XVII*, cit.).

políticos y la constitución política que impuso a Inglaterra, permiten reconstituir el alcance y los límites de su republicanismo»[267].

Según esta autora, si bien es cierto que el republicanismo de Cromwell (en el sentido de un gobierno sin rey) fue forzado, pues intentó negociar con Carlos I hasta el último momento, también lo es que «el concepto de *res publica*, de la primacía de la cosa pública y del bien público»[268] al que los verdaderos servidores del Estado deben sacrificar su persona y sus intereses y los de su clase o facción, es un tema recurrente en sus escritos y discursos. Así, por ejemplo, en un discurso pronunciado en 1644 ante la Cámara de los Comunes con la intención de instaurar el *New Model Army* declara que «espero que tengamos tales sinceros corazones ingleses y entusiastas afectos hacia el bien común de nuestra Madre Patria, que ningún miembro de ninguna de las Cámaras tendrá escrúpulos en denegarse a sí mismo sus propios intereses privados, para el bien público; ni considerará que el Parlamento se ha comportado deshonrosamente con ellos cualesquiera que sean las decisiones que tome respecto a un asunto tan importante»[269].

Convendría ahora examinar si las ideas profesadas por Cromwell y sus partidarios se reflejaron en el gobierno que éstos instauraron. Y, en este sentido, parece que la realidad fue bien distinta, puesto que «a pesar de las declaraciones oficiales de democracia, la República no era más que el reino del Parlamento Rump bajo otro nombre. Toda la autoridad que antiguamente estaba en manos del soberano y su Parlamento pertenecía ahora a lo que restaba de la Cámara Baja, que se apropió, entre otras, de las funciones ejecutivas y judiciales, pues llegaba hasta interferir en la administración de justicia por la vía de las comisiones especiales»[270].

Ahora bien, el propio Cromwell fue el primero en denunciar estas desviaciones y abusos de poder por parte de los Comunes, hasta el punto de que algunos años más tarde, en una carta de 1657, las condenaba como «la más odiosa arbitrariedad que nunca se ha ejercido en el mundo»[271], pues, en efecto, la nueva situación no se correspondía con las ideas republicanas del ejército contenidas en el *Agreement of the People*, proyecto de Constitución presentado al Parlamento al día siguiente de la proclamación de la República, donde se otorgaba el poder legislativo a un Parlamento renovable cada tres años y el ejecutivo a un Consejo de Estado.

---

[267] FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», en TUTTLE, Elizabeth (ed.): *Republicanisme anglais et idée de tolerance*, Université Paris X-Nanterre, 2000, pág. 82.

[268] FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 82.

[269] Ibídem, pág. 84.

[270] Ibídem, pág. 87.

[271] Ibídem.

De este modo, el gobierno que había instaurado la *Commonwealth* «tuvo que hacer frente a la oposición tanto de la izquierda como de la derecha»[272] o, como más detalladamente especifica Frison[273], suscitaba las críticas de tres sectores: de los presbiterianos que le reprochaban el regicidio y querían restaurar la monarquía sobre las bases de las negociaciones con Carlos I; de los realistas, que reprochaban también la ejecución de Carlos I, pero querían restablecer la monarquía tal y como existía antes de la Guerra Civil; también era criticado por los republicanos y los radicales extremistas como los *levellers* o los *diggers*, partidarios de confiar no sólo el poder legislativo, sino también el ejecutivo a los únicos representantes de la nación en el Parlamento, de modo que las labores de gobierno no fueran ejercidas por el Consejo de Estado, sino por una serie de comisiones parlamentarias regularmente renovadas y encargadas de tareas puntuales, y, en fin, debía hacer frente el nuevo gobierno a las quejas de algunos sectarios extremistas del ejército, partidarios de la *Quinta Monarquía*[274], que demandaban que el poder civil fuera confiado a la Iglesia y que fuera instaurada una «República de Santos», toda vez que postulaban que los buenos y los elegidos de Dios tenía el derecho de gobernar a los malvados e impíos.

Cromwell, por su parte, desconfiaba tanto de los realistas como de los *levellers* y los *diggers*, y no ocultaba su antipatía por estos últimos, que querían no sólo reformar las instituciones sino cambiar las bases mismas de la sociedad, y declaraba «no hay otra forma de tratar a estos hombres, o tú acabas con ellos, o ellos acabarán contigo»[275] –y, consecuentemente, Lilburne y sus amigos fueron enviados a la Torre de Londres–. En cambio, la visión personal de Cromwell coincidía bastante con la de los partidarios de la Quinta Monarquía, con los que durante un tiempo iba a hacer causa común. En efecto, para él, no tenía gran importancia la forma que tuviese la República o el gobierno ideal, con tal de que fuera el querido por Dios; y era fácil saber qué gobierno quería Dios, pues Éste, en los combates, había dado la victoria a los que respetaban sus preceptos y defendían su causa. Por tanto, los vencedores de la Guerra Civil eran el partido de Dios y por ello estaban legitimados para imponer sus opiniones y su gobierno al país, el cual había de tener como fin la gloria del Creador y la promoción del bien público.

Pero como afirma Frison[276], si la convicción de luchar por la causa de Dios puede justificar la Guerra Civil, las purgas y los golpes de Estado, puede también legitimar

---

[272] HILL, Christopher: *El siglo de la revolución*, trad. de N. Calami, Editorial Ayuso, Madrid, 1972, pág. 130.

[273] Vid. FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 88.

[274] Éstos eran miembros de numerosas sectas religiosas, que tenían una fe absoluta en la próxima venida de la «quinta monarquía», es decir, del reino de Jesucristo, que coronaria las otras cuatro, representadas por Babilonia, Persia, Grecia y Roma (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit. pág. 256).

[275] FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 88.

[276] Vid. FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 92.

cualquier atentado a las libertades. Y, en efecto, a partir del Parlamento Ramp, Cromwell comenzó a contradecir sus profesiones de tolerancia y de defensa de las libertades, con la aprobación de una serie de leyes que constituyeron un grave atentado a las libertades: en julio de 1649 se suprime la libertad de expresión, convirtiendo los ataques contra el gobierno en actos de traición; la ley siguiente, votada en septiembre de 1649, instituye la censura de la prensa, prohibiendo cualquier tipo de publicación no autorizada e imponiendo sanciones a los autores, editores, vendedores y compradores de tales obras; en enero de 1650, una nueva ley impone a todos los hombres mayores de dieciocho años el juramento de fidelidad a la *Commonwealth* y al gobierno y rechaza la protección de la justicia a los que no juren; en marzo de 1650, en fin, se instituye un Alto Tribunal de Justicia provisional para juzgar sin jurado todos los actos de traición contra la República.

Sin embargo, Cromwell conservaba aún algunos restos de republicanismo y se indignaba por los medios encontrados por el Parlamento para perpetuarse. Considerado como representante de la nación, el Rump, reducido a un pequeño grupo de diputados, ya no representaba a nadie, lo que no le impedía invocar una ley de 1641 que disponía que el Parlamento no podía ser prorrogado o disuelto más que por su propio consentimiento, al tiempo que, para perpetuar su mayoría, los diputados propusieron la adopción de un sistema de cooptación, o al menos el rechazo de todo nuevo miembro que les pareciera indeseable. Esto era demasiado para el vencedor de la guerra civil y para los oficiales del ejercito, que decidieron impedir que los diputados adoptaran una «Ley de Perpetuación» (*Perpetuation Bill*), dando fuerza legal a estas praticas. Así, Cromwell se dirigió a los Comunes con una pequeña tropa armada y con la orden «expulsad a estos chulos» mandó desalojar la Cámara, poniendo fin al Parlamento Largo el 20 de abril de 1653.

El resultado fue que una acción que, en teoría, estaba destinada a impedir los abusos de poder por parte de los parlamentarios, se transformón en un verdadero «golpe de Estado militar que marcaba el fracaso de la tentativa de construir la República inglesa sobre una base parlamentaria»[277]. Se creó entonces un Consejo de Estado integrado por trece miembros, nueve de los cuales eran oficiales del ejército, presidido por Cromwell en su calidad de Lord General de las Fuerzas Armadas, encargado de tratar los asuntos corrientes de gobierno. Pero tanto Cromwell, temeroso de ser acusado de dictadura militar, como el ejército, que no deseaba ejercer el poder, estaban muy preocupados por reconstruir las instituciones civiles que había destruido y de dotar de nuevo a Inglaterra de un gobierno civil; es así como fue instituido un nuevo Parlamento conocido como «Borebones»[278].

[277] FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 93

[278] Conocido así popularmente en referencia a uno de sus miembros, Praise-God Barbon (vid. HILL, Christopher: *El siglo de la revolución*, cit., pág. 131).

La nueva Asamblea «encarnaba la tentativa de Cromwell de conciliar dos ideales irreconciliables»[279]: por un lado la doctrina del derecho divino de los santos a gobernar, defendida por los miembros de la secta de la Quinta Monarquía, que querían confiar el poder a un consejo de setenta hombres píos; y por otro, la de los partidarios de la soberanía popular, que anhelaban un Parlamento elegido democráticamente y que se retomara los principios recogidos en el *Agreement of the People*. De hecho, Cromwell «navegó siempre entre estas dos aguas y buscó reconciliarlas», tal como puso de manifiesto, por ejemplo, en un discurso pronunciado ante el Parlamento en 1657: «De las dos más grandes preocupaciones que Dios tiene en el mundo, una es la de la religión y la de la justa protección de sus seguidores: darles toda la debida y justa libertad y afirmar la verdad de Dios. [...] La otra cosa por la que se preocupa es la libertad civil y el interés de la nación»[280]. Por tanto, hay que luchar por el interés de Dios y el interés de la nación que en ningún caso son incompatibles sino la misma cosa.

Sin embargo, en esta ocasión, el nuevo *Lord General* se decantó del lado de los partidarios de un «Parlamento de Santos» que, por supuesto, no podía ser elegido democráticamente porque las elecciones de seguro llevarían al poder a un cierto número de pecadores. Por tanto se pidió a las congregaciones independientes de cada condado que propusieran una lista de nombres entre los cuales el consejo de oficiales elegiría a ciento cuarenta[281] personas destacadas por su piedad, su lealtad y su integridad. El resultado fue «un conjunto de hombres pertenecientes a las numerosas sectas religiosas» y procedentes fundamentalmente «de la baja nobleza, la pequeña burguesía londinense y otros sectores de la clase media»[282].

Muchas de las reformas que emprendieron estos «hombres píos» iban encaminadas –a juicio de Giner[283]– a la instauración de lo que ellos consideraban el Reino de Cristo en la Tierra; sin embargo, «mesianismo aparte», los nuevos diputados llevaron a cabo una considerable labor de racionalización y simplificación legal: se instituyó el matrimonio civil, se eliminaron privilegios eclesiásticos en manos de los ricos, se aprobaron leyes a favor de los presos por deudas y para la protección de «los pobres de espíritu y de los locos», se redujeron los costes y los retrasos excesivos de la administración de justicia y se creó una comisión para llevar a cabo la sistematización y codificación del Derecho.

---

279 FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 94.

280 Ibídem.

281 De éstos, cinco eran escoceses y seis irlandeses, de suerte que por primera vez, los tres países estaban representados en el Parlamento.

282 GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 256.

283 Vid. ibídem, pág. 257.

Reformas que «en algunos casos sorprenden por su modernidad» [284] y que, de hecho, se adelantaron a su tiempo, llegando a parecer excesivas a algunos de los parlamentarios, a los jefes militares y al propio Cromwell –que «en las cuestiones sociales era conservador y en política no sentía ningún anhelo por las innovaciones»[285]–. Los moderados, al fin, consiguieron que el Parlamento se disolviera a sí mismo y que aprobara una resolución por medio de la cual entregaban todo el poder a Cromwell que fue nombrado «Lord Protector de la República».

De esta forma se contentaba al Ejército, que «renunció al experimento de un gobierno parlamentario sin una cabeza de Estado y retrocedió a una forma cuidadosamente circunscrita de monarquía con el título de Protectorado»[286]. El nuevo sistema político estaba respaldado por una Constitución conocida como *Instrument of Government*, que podía parecer democrática, pues instauraba parlamentos trienales, elegidos por los ciudadanos conforme a unas circunscripciones reformadas y más adecuadas al reparto real de la población, y que garantizaba, asimismo, una conveniente representación de Irlanda y Escocia; sin embargo, en opinión de Frison[287], esto era sólo apariencia. Así, los autores de la Constitución no perdieron de vista sus propios intereses, pues la gran mayoría de ellos, así como el propio Cromwell, eran terratenientes y esta nueva distribución de los escaños aseguraba la dominación del Parlamento por los propietarios de la tierra. Además, el voto censitario, lejos de desaparecer, fue reforzado, pasando la renta mínima para tener derecho al voto de 40 chelines a 299 libras. Y, sobre todo, la nueva Constitución instituía un gobierno todopoderoso: en primer lugar, el ejecutivo interfería en el legislativo, pues la distribución de los 36 escaños que procedían de Escocia y de Irlanda, era dejada a la iniciativa del *Lord Protector*, de suerte que los diputados de Irlanda fueron por la mayor parte oficiales del ejército y los de Escocia hombres de paja del gobierno; en segundo lugar, los tribunales del condado no disponían de ninguna independencia pues sus jueces no eran elegidos popularmente sino nombrados por el Consejo de Estado; y, en fin, la nueva Constitución otorgaba al ejecutivo –cuyo miembros eran nombrados vitaliciamente– la función de control de la actividad política del *Lord Protector* –y en la práctica parece que efectivamente el Consejo de Estado verdaderamente ejerció un control cotidiano de las actividades políticas de Cromwell–. Sin embargo, éste disponía también de muy amplios poderes, toda vez que el *Instrument of Government* le autorizaba a tomar cualquier medida encaminada al logro de la paz y la buena marcha del país, hasta que el Parlamento tomara alguna resolución al respecto.

[284] FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 95.

[285] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 131.

[286] Ibídem, pág. 132.

[287] Vid. FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., pág. 97.

El primer Parlamento del Protectorado se reunió en 1654 y «presenció la formación de tres partidos: uno cromwelliano, otro republicano y un tercero presbiteriano (en realidad, monárquico)»[288]. Como quiera que la mayoría de sus miembros no estaban dispuestos a aceptar el poder del ejército, se dispusieron a elaborar un nuevo proyecto de Constitución que sustituyera al *Instrument of Government*. Sin embargo, Cromwell decidió disolverlo, con lo que «se ganó la enemistad de la gran burguesía al tiempo que los monárquicos –subvencionados por los gobiernos español y francés– se iban recuperando y agitaban las provincias»[289], provocando sublevaciones a favor de la restauración monárquica. Estas sublevaciones, aunque en opinión de Hill fueron de poca importancia, supusieron, sin embargo, la excusa perfecta para el ejército «para extender la máquina del dominio militar»[290], dividiéndose entonces Inglaterra en doce distritos administrativos y militares, y colocándose al frente de cada uno de ellos a un mariscal con amplios poderes.

Esta situación la aprovechó Cromwell para celebrar unas nuevas elecciones anticipadas en las que, como era de suponer, logró la mayoría parlamentaria. Sin embargo, el recién elegido Parlamento elaboró un nuevo proyecto de constitución, conocido como la *Humble Petition and Advice*, en la que se solicitaba la restauración del antiguo régimen y equilibrio a través de la concurrencia del Rey, los Comunes y los Lores, aunque con algunas alteraciones. Así, como afirma Dorado, «el papel del Rey lo desempeñaría Cromwell, y el puesto no sería hereditario, sino que el «Rey» estaría autorizado a elegir a su sucesor. La «otra cámara» –el término Lores no se usaba– no consistía por supuesto, en los antiguos Lores, sino en unos pocos elegidos –entre cuarenta y setenta miembros, nombrados por el Protector y aprobados por los Comunes–. Ocuparían sus puestos de por vida o hasta que fueran cesados legalmente, aunque no se establecía ningún mecanismo para esta eventualidad. Esta «otra cámara» tendría el poder judicial, como antiguamente lo había tenido la Cámara de los Lores. Se asumía, aunque no se establecía, que el poder legislativo recaía conjuntamente en el Protector, los Comunes y los miembros de la «otra cámara»»[291]. A pesar de la oposición del ejército, Cromwell aceptó esta Petición con algunas modificaciones, incluidas en la *Additional and Explanatory Petition*. Ahora bien, en lo que sí hizo caso al ejército fue en rechazar el puesto de Rey, si bien «dispuso de poderes casi monárquicos»[292] –y de hecho «actuó como rey, vistiéndose

[288] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 257.

[289] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 257.

[290] HILL, Christopher: *El siglo de la revolución*, cit., pág. 121.

[291] DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, cit., pág. 254.

[292] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 257.

de púrpura y llevando un cetro de oro en las circunstancias más solemnes [...] e incluso ya firmaba «Oliver P.– »»[293].

Cuando Cromwell murió en 1658, su cargo de *Lord Protector* fue ocupado por su hijo Richard, a quien había nombrado sucesor. Éste, sin embargo, «nada deseoso de gobernar ni capaz de hacerlo»[294], no consiguió imponer su autoridad al ejército, el cual le obligó a dimitir. Pero el ejército no tenía ningún candidato para sustituirle, por lo que bastó la presencia de un general con suficiente fuerza militar para vencer la resistencia de los extremistas, para que se impusiera la restauración de la monarquía en la persona de Carlos II. Un nuevo parlamento, elegido en abril de 1660, proclamó que «de acuerdo con las antiguas y fundamentales leyes del reino, el gobierno está y deberá estar compuesto por el rey, los señores y los comunes» y que el nuevo monarca había sucedido a su padre en el trono. Carlos facilitó su vuelta al poder con el ofrecimiento de un perdón general, la libertad de conciencia, la confirmación de todas las ventas de tierras durante la guerra civil y el pago de los atrasos a los soldados, entrando finalmente en Londres en mayo de 1660, mientras Ricardo Cromwell, abandonaba el país.

El balance de la primera –y única– experiencia republicana inglesas presenta, como suele ser habitual, sus luces y sus sombras. Así, los aciertos de Cromwell fueron muchos, como sus grandes éxitos militares, que dieron a su gobierno un gran prestigio entre sus contemporáneos europeos, y en la política interna, sus éxitos «no fueron menos notables. Incluyeron la unión de los tres reinos de Inglaterra, Escocia e Irlanda; la redistribución de los escaños del Parlamento y la franquicia de nuevas ciudades; la utilización de comités parlamentarios para la dirección del reino; un ataque a los tribunales especiales; un intento atrevido, aunque impracticable, para simplificar las leyes sin la ayuda de los abogados; el establecimiento del matrimonio civil; la creación de comisiones para la reforma de Oxford y Cambridge y de las escuelas públicas de Eton, Westminster y Merchant Taylores; la reorganización de la Oficina Postal; la mejora de las carreteras, y medidas de menor importancia»[295]

Sin embargo, «el gobierno más estable de la Revolución puritana se había convertido en una nueva tiranía. En efecto, Frison[296] opina que aunque llevara el nombre de «*Commonwealth*» o «República», el gobierno de Cromwell no fue construido sobre

[293] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 132. La firma de Cromwell imitaba a la de los monarcas ingleses que solían firmar con su nombre de pila más la letra K (*king*).

[294] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 132. De hecho Giner sostiene que «ya tenía contactos con los partidarios de la restauración, Cromwell lo sabía y él mismo pensaba ya en esa posibilidad» (GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 257).

[295] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 136.

[296] Vid. FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», cit., págs. 102 a 104.

el fundamento de las ideas o de los principios republicanos, sino que fue el producto de las circunstancias y las necesidades. Y, de hecho, «si algunos escritores como Goodwin, Richardson o Milton, intentaron justificarle y defender la lenta deriva del *Commonwealth* al Protectorado, sus escritos no son nada convincentes [...] A partir de la disolución forzada del Parlamento Largo, y más aun, a partir de la instauración del Protectorado, los defensores de la República dejaron de estar del lado de Cromwell y a estarlo en el campo de sus oponentes. Es entonces cuando el pensamiento republicano inglés encontró sus teóricos con hombres como John Wildman, como Edward Sexby, o los seguidores de Harrington». Estos hombres habían comprendido bien que la *Commonwealth* no había hecho más que asegurar el triunfo de las clases medias, pues, en efecto, en efecto, «constantemente las aspiraciones republicanas se estrellaron frente a la intención de Cromwell de proteger los intereses de las clases medias a las que él mismo pertenecía y en particular de proteger la propiedad privada». Es, asimismo chocante y sintomático que a partir de 1654 cuando Cromwell estaba ya liberado de obligaciones militares, y pudo consagrarse al gobierno civil del país, ya no habla de conceptos abstractos tales como «la cosa pública», «el interés general» o «la causa del pueblo», al tiempo que «se siente molesto de responder a las quejas del ala izquierdista de la revolución de que la victoria del ejército parlamentario no es un fin sino el preludio de una vuelta de la sociedad de sus estructuras y sus instituciones».

Ahora bien, aunque, como hemos visto, la *Commonwealth* no supuso la puesta en práctica de las ideas republicanas clásicas, sí sirvió para que se desarrollara este pensamiento en Inglaterra. En efecto, como señala Worden[297], este periodo de interregno fue uno de los principales momentos de esplendor de los escritores republicanos, que trataron de encontrar una alternativa tanto a la monarquía como a los distintos regímenes improvisados –y fracasados– que se sucedieron entre 1649 y 1660. Entre éstos, cabe destacar a John Milton y, sobre todo, a James Harrington, «el más agudo e influyente» de todos ellos, si bien «en algunos aspectos, sus ideas eran excéntricas para la mayoría de los representantes del movimiento».

Hay quienes sostienen[298], incluso, que fue éste, precisamente, el momento del nacimiento de las ideas republicanas en Inglaterra. Para éstos, «los temas distintivamente republicanos empezaron a discutirse de forma integral relativamente tarde, pues el republicanismo sólo ganó fuerza en Inglaterra por primera vez tras el regicidio, como instrumento para la legitimación de la República. Por tanto, según esta opinión, antes de la Guerra Civil no había en Inglaterra indicios apreciables de

[297] Vid. WORDEN, Blair: «English Republicanism», en J.H. Burns (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700,* Cambridge University Press, 1991, pág. 443.

[298] Entre ellos, el más influyente es, sin duda, J.G.A. POCOCK, que avala esta opinión en su obra *El momento maquiavélico* (Tecnos, Madrid, 2002).

esta tradición. Es decir, el discurso político republicano sólo apareció en Inglaterra tras el colapso de los marcos de referencia tradicionales, mientras que antes de esto, simplemente no había lugar para las ideas republicanas»[299], toda vez que durante la monarquía Tudor no hubo profundos desacuerdos ideológicos.

Otros, en cambio, afirman que «aparte del lenguaje oficialista de la monarquía Tudor, una teoría de orden e imperio de la ley, existían otros vocabularios políticos tales como el absolutismo, la Antigua Constitución, las teorías contractualistas, incluyendo algunas formas de teorías de la resistencia, que fueron empleados en los argumentos políticos de aquel tiempo, y que esta variedad de puntos de vista políticos continuaron durante los años de los Estuardo»[300]. Sin embargo, una característica común de todos estos estudiosos es que ignoran la tradición humanista, respecto a la cual afirman que no tenía un impacto perceptible en el discurso político de este tiempo, o que, en todo caso, su papel se reducía al de meros «consejeros de príncipes».

Sin embargo, algunos autores, como Skinner[301], Sellers[302] o Peltonen[303], si bien conceden que «la Guerra Civil y los años posteriores hasta la restauración monárquica ocuparon un lugar preeminente en la historia del pensamiento político inglés», rechazan que en este periodo se produjera un absoluto cambio de pensamiento político, toda vez que «esta interpretación hace demasiado abrupta la división entre los modos del discurso político anterior y posterior a 1640»[304].

Así, «puede ser cierto que no hubiera teorías republicanas integrales, pero eso no quiere decir que no estuvieran presentes partes de los temas republicanos»[305]. No puede negarse, por tanto, que no hubiera habido una continuidad del vocabulario humanista clásico, desde su primera aparición en Inglaterra hasta el periodo de la Guerra Civil y, por supuesto, posteriormente. De hecho, algunos de los más celebrados textos clásicos e italianos de la tradición republicana fueron traducidos al inglés durante este periodo, al tiempo que es posible hallar una serie de autores ingleses comprometidos con su tiempo quienes, «al escribir sus tratados o hacer sus traducciones de obras extranjeras, no buscaban respuestas a preguntas

---

299 PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought, 1570-1640.* Cambridge University Press 1995, pág.1.

300 Ibídem, pág. 6.

301 Así lo expresa en *Liberty before liberalism* (Cambridge University Press, 1998) y, sobre todo, en *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (F.C.E., México, 1985).

302 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law,* New York University Press, 1998, pág. 17.

303 Vid. PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 6.

304 PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 6.

305 Ibídem, pág. 12.

intemporales sino que respondían a problemas y temas contemporáneos»[306], y en cuyos escritos «se referían a temas tradicionalmente republicanos como las cuestiones referidas a la ciudadanía, a la corrupción, la reforma del Estado, la grandeza del mismo o el bienestar de la comunidad; y para ello utilizaban un lenguaje típicamente humanista y republicano y acudían a las mismas fuentes renacentistas y clásicas»[307].

Por tanto, antes de pasar a analizar la obra de autores como Milton, Harrington o Sidney, parece conveniente analizar el origen y desarrollo del humanismo inglés y de sus principales representantes, a quienes éstos «hasta cierto punto siguieron»[308], puesto que el «análisis de los predecesores de los republicanos de mediados de siglo nos ayuda a comprender cómo los ingleses articularon su naturaleza cívica antes de la Guerra Civil y por qué los republicanos clásicos de la década de 1650 podían esperar que sus argumentos serían entendidos y aceptados»[309].

II.2.2.Las raíces humanistas del republicanismo inglés

En opinión de Skinner, el humanismo llegó a Inglaterra relativamente tarde, a mediados del siglo XV, cuando «un número creciente de estudiosos de las universidades del Norte [de Europa] se sintió inspirado a abandonar sus estudios escolásticos, a abrazar las humanidades y a buscar admisión en las universidades de Italia, para beber la nueva cultura en su fuente misma» [310]. Es cierto que durante toda la Edad Media gran número de estudiantes de Francia, Inglaterra y Alemania habían ido a Italia, sobre todo para doctorarse en Medicina o en Derecho, las dos carreras en las que las universidades italianas siempre habían gozado de la más alta reputación en el resto de Europa, sin embargo, en esta época empieza a encontrarse un buen número de estudiosos llegados a Italia con un «espíritu nuevo» con la intención inicial de especializarse en algunas de las disciplinas tradicionales que después abandonan «atraídos por el señuelo de las humanidades» [311].

La importancia de estos viajes radica en el hecho de que muchos de estos estudiantes volverían luego a Oxford y a Cambridge, acompañados en ocasiones por eruditos italianos, a enseñar las nuevas tendencias culturales, colaborando de este modo a

306 Ibídem, pág. 15.

307 Ibídem, pág. 12.

308 Ibídem, pág. 311.

309 Ibídem.

310 SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. de J.J. Utrilla, F.C.E., México, 1985, pág. 222.

311 Ibídem.

«iniciar una revolución intelectual que conduciría a derrocar al escolasticismo»[312]. Además, a la difusión de la cultura renacentista contribuyó enormemente el hecho de que durante ese periodo se llevaran a cabo numerosas traducciones de los autores clásicos al inglés –lo cual, a su vez, se vio favorecido por la circunstancia de que «la segunda mitad del siglo XV fue también la primera época del libro impreso»[313]–. Pero fue a principios del siglo siguiente cuando el humanismo, especialmente en su variante social y política, llegó a su punto álgido, con la aparición de sus más célebres tratados como *Utopía* (1516) de Tomás Moro, el *Dialogue between Pole and Lupset* (1529), de Thomas Starkey o *The boke named the Governour* (1531), de Thomas Elyot, junto a otros muchos menos conocidos.

Estos humanistas ingleses –y nordeuropeos en general– coincidían en mostrar una honda preocupación por la reforma del gobierno, tanto en lo relativo a la educación de las personas que lo ejercían, como a los procedimientos empleados. Preocupación que, como afirma Bradshaw[314], trascendía a lo estrictamente político, pues la reforma del gobierno era considerada como un primer paso para la reforma del orden social en su conjunto.

El término clave para estos autores era el de *res publica* –que en inglés solía traducirse por *Commonwealth*–, «al que daban un concepto abstracto y teleológico: la noción de una comunidad política próspera bajo un gobierno justo y beneficiente»[315]. Éste era el ideal hacia el que había de tender la renovación del orden político, el criterio moral[316] por el que se juzgaba la práctica política de las élites gobernantes, a quienes, precisamente, dirigían sus escritos la inmensa mayoría de estos autores humanistas, y no al pueblo en general. Efectivamente, a juicio de Peltonen[317], sería erróneo equiparar republicanismo con humanismo, pues, evidentemente, habían existido argumentos republicanos prehumanistas, al tiempo que no todos los humanistas eran republicanos. En efecto, como hemos visto, tras el colapso de los regímenes republicanos en las ciudades norditalianas y su caída en manos de gobiernos despóticos, la tradición humanista fue utilizada para legitimar y elogiar el gobierno monárquico; y éste fue, precisamente, el camino seguido por la mayoría de los humanistas del norte[318], incluidos los ingleses.

---

312 Ibídem.

313 Ibídem.

314 Vid. BRADSHAW, Brendan: «Transalpine humanism», en BURNS, J.H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991, pág. 100.

315 Ibídem, pág. 101.

316 Vid. ibídem, pág. 104.

317 Vid. PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought*, cit., pág. 8.

318 Como los califica Skinner.

En este sentido, señala Skinner[319] que éstos, las más de las veces, sólo se mostraron receptivos a aquellas ideas que hasta cierto punto les resultaron familiares, lo que se refleja claramente en el caso de la recepción del pensamiento social y político humanista italiano. Buen ejemplo de ello fue que ninguno de los dos temas seguramente más defendidos por los republicanos italianos –la necesidad de conservar la libertad política por parte de los ciudadanos y el riesgo que para la misma representaban los ejércitos mercenarios– «hizo sonar ninguna cuerda que encontrara eco en los humanistas del norte». Respecto a la segunda cuestión, el motivo de su indiferencia fue que, teniendo en cuenta «la capacidad de sus gobernantes para poner en pie enormes ejércitos nacionales, claramente consideraron el problema de los mercenarios como casi improcedente»; y en cuanto a la cuestión de la libertad, «dadas las instituciones posfeudales y monárquicas de Francia, Alemania e Inglaterra, evidentemente les costó trabajo encontrar siquiera un sentido a la obsesión italiana por la *libertas*, o simpatizar con la tendencia concomitante a argüir que el republicanismo ha de considerarse como la mejor forma de gobierno».

En efecto, «la creencia en la justicia de la monarquía era una convicción profundamente arraigada que apenas se ponía en cuestión fuera de las ciudades-república italianas»[320], razón por la cual «los teóricos de la política prestaron una atención relativamente escasa al gobierno cívico al norte de los Alpes»[321]. Por tanto «la tendencia principal consistía en argüir que el propósito fundamental del gobierno no consiste tanto en conservar la libertad sino, antes bien, en mantener el buen orden, la armonía y la paz»[322], así como asegurar la promoción del bien común.

Así pues, la mayor parte de los humanistas ingleses «estuvieron más inclinados a emplear los valores y creencias de sus predecesores italianos que defendían la idea de que la República estaba en mejores manos cuando era gobernada por un príncipe virtuoso»[323], pues compartían con ellos «la creencia en que los vínculos entre la sana cultura y el sano gobierno eran sumamente íntimos»[324]. De modo que, en su mayoría, optaron por cultivar el antiguo género de «espejo para príncipes», elaborando unos tratados en los que analizaban la educación de los gobernantes

[319] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., págs. 225 y 226.

[320] BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, trad. de F. Chueca Crespo, Cambridge University Press, 1996, pág. 201.

[321] Ibídem, pág. 182.

[322] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 262. Así, Moro insiste en su *Utopía* en que el objetivo de toda legislación debe consistir en el mantenimiento del buen orden y elogia a los utópicos por ser el pueblo «mejor ordenado» de la tierra.

[323] PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought*, cit., pág. 8.

[324] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 239.

junto con los principios del gobierno virtuoso y describiendo «con el mayor detalle el tipo de preparación que debía darse a aquellos de quienes se esperaba que desempeñaran una parte preponderante en los asuntos del gobierno»[325].

En sus escritos, estos autores trataban temas esenciales para toda la tradición del pensamiento político humanista, y así, a juicio de Skinner, afirmaban que el más grave peligro para la salud política surge cuando el pueblo desdeña el bien de la comunidad en general y se preocupa tan sólo por sus intereses individuales o faccionales. Un buen ejemplo de esto es la afirmación que Erasmo[326] ofrece en su obra *La educación de un príncipe cristiano*, donde establece que «una idea debe interesar a un príncipe gobernante así como interesar al pueblo al elegir su príncipe [...] que el bien público, libre de todos los intereses privados» debe protegerse y mantenerse en todo momento. Es deber, por tanto, del príncipe reconocer que «ha nacido para el Estado» y «no para su propia fantasía»; es, por su parte, el deber de todos los que le aconsejen «asegurarse de que no busquen el emolumento personal sino antes bien el bienestar de su país»; y la función básica de las leyes, en fin, es promover «el avance de la República» de acuerdo con «los principios fundamentales de igualdad y honradez».

Los humanistas se preocupan por la protección del bien común también frente a los avances del individualismo, razón por la cual –continúa Skinner[327]– vemos que constantemente se quejan de que cada quien está «entregado a buscar tan sólo su propia riqueza privada» sin reconocer que éste siempre es un mal curso de acción y probablemente resultará en «algo perjudicial para la República». Así, por ejemplo, Crowley sostiene en *The Voice of the Last Trumpet*, de 1550, que demasiados hombres, especialmente los mercaderes, están actuando «tan sólo sobre la esperanza de trepar» y «no están tomándose ninguna pena» por el bien de la comunidad, cuando debieran estar dedicados al bien de ésta y no sólo a sus propias preocupaciones egoístas. El ideal subyacente, como los expresa Becon en su *Catecismo*, es que cada uno debe tener «un ojo no tanto en su propio lucro privado», sino en el bien del país en general.

Y la mejor forma de promover el bien público es contando con príncipes y magistrados virtuosos, pues recordemos que «la demanda básica de estos autores no es tanto

[325] Ibídem. Aunque no fueron muchas las obras de esta naturaleza que se escribieron en Inglaterra, sí que se trató de un género ampliamente cultivado en la Europa continental, destacando, por su gran influencia, el tratado *La educación de un príncipe cristiano,* dedicado por Erasmo de Rotterdam al futuro emperador Carlos V. Por lo que respecta a los libros de este tipo escritos por autores españoles, Skinner destaca *La educación y preparación de un rey*, de Jerónimo Osorio (1540), *La Institución de un Rey christiano*, dedicado a Felipe II, de Felipe de la Torre (1556), y *Del rey y la institución real*, de Juan de Mariana (1599).

[326] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 248.

[327] Ibídem, pág. 252.

una reforma de las instituciones sino, antes bien, un cambio de corazón»[328]. En cuanto a las virtudes que los miembros de la clase gobernante debían poseer, éstas eran las cuatro virtudes «cardinales» señaladas por los moralistas de la Antigüedad y que Elyot, entre otros, recupera en *The Boke named the Governour.* Éste empieza considerando «la excelentísima e incomparable virtud llamada justicia» a la que estima tan necesaria y conveniente para el gobernador de una comunidad que sin ella no puede recomendarse ninguna otra virtud»; se ocupa a continuación de la fortaleza, cualidad más compleja que según él incluye la «resistencia», así como la «noble y justa virtud llamada paciencia»; analiza más adelante la templaza, a la que trata como «compañera» de otras diversas virtudes, incluso la moderación y la sobriedad; y, por fin, llega a la virtud de la sabiduría, a la que considera de importancia particular «en todo gobernante de una comunidad justa o perfecta» y como cualidad de «aun más eficacia que la fuerza y la potencia».

Así, si la virtud es la clave del buen gobierno, parece que sólo hemos de elegir como magistrados a aquellos hombres que la posean en su más alto grado, lo cual, a su vez, implica que «no debemos contentarnos con la idea de una clase gobernante hereditaria fundada en el linaje y la riqueza; en cambio, debemos buscar a los miembros más virtuosos de la sociedad, se encuentren donde se encuentren y asegurarnos de que sólo ellos sean nombrados dirigentes y gobernadores de la República»[329]. Se retoma, de este modo, en Inglaterra la tradicional asunción republicana que de que la virtud constituye la única nobleza verdadera, cuya posesión «constituye el único título válido para gobernar»[330].

Sin embargo, en Inglaterra había también un grupo de humanistas «radicales»[331], que insistieron en la necesidad de que no sólo los gobernantes sino todo el cuerpo de ciudadanos adquiriera y practicara las virtudes como requisito para lograr una República «bien ordenada», arguyendo, a la manera de los humanistas cívicos italianos, que la vida civil, como dice Starkey en su *Dialogue*, consiste en «vivir juntos en orden bueno y político, cada quien dispuesto a hacer bien a los demás, y por decirlo así conspirando en toda virtud y honestidad»[332]. Así, estos autores recuperaron, una vez más, la «convicción ciceroniana y republicana»[333] de que la vida activa era la forma de vida más elevada, muy superior a la vida contemplativa que la mayoría de sus contemporáneos defendían, de modo que no era suficiente el

[328] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. pág. 255.

[329] Ibídem, pág. 263

[330] Ibídem.

[331] SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 262.

[332] Ibídem.

[333] PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 10

otium, con ser imprescindible, sino que este debía ser orientado hacia (y completado con) el *negotium*. Esta doctrina fue repetida en numerosos tratados de la época, hasta el punto de que «no es exagerado decir que llegó a convertirse en un sello distintivo de los humanistas ingleses»[334]. En este sentido, el principal modo en que un hombre podía ofrecer sus servicios a la comunidad ya no era solamente mediante sus escritos o como consejero, sino a través de su intervención activa en la vida política, materializada en su participación en el Parlamento.

Estos autores, por tanto, dejaron de dirigirse exclusivamente a los dirigentes de la sociedad para pasar a hacerlo a todo el cuerpo de ciudadanos, al tiempo que adoptaron «otra serie de temas cívicos y republicanos en sus escritos»[335]. Entre éstos destacaba la insistencia en el hecho de que, sin olvidar la necesidad de la paz y la concordia, el principal objetivo del gobierno era el mantenimiento de la libertad. Así, por ejemplo, el ya citado Starkey[336] escribía con admiración de la combinación de libertad y armonía existente en «la muy noble ciudad de Venecia» y argüía que la amenaza más grave para cualquier República se encuentra en el desarrollo de la tiranía y en la consiguiente perdida de la libertad. Para conjurar tal peligro en Inglaterra, propone resucitar el antiguo cargo de *constable* del reino, especie de tribuno de la plebe, cuyos deberes serían «velar por la libertad de todo el conjunto del reino», resistir a toda la tiranía que por cualquier manera pueda crecer entre toda la comunidad» y convocar al Parlamento si alguna vez pareciera existir «algún peligro de pérdida de la libertad» del pueblo.

Se recurre, asimismo, a la tradicional fórmula republicana del gobierno mixto como la mejor solución para la conservación de la libertad. Ejemplo de ello es el mismo Starkey, quien «estaba plenamente convencido de que un Estado mixto era no sólo la mejor forma de gobierno y la más conveniente para evitar la tiranía, sino que era también el remedio más adecuado para curar las enfermedades de la comunidad política inglesa»[337]. En esta misma línea se manifestaba también Thomas Smith[338] en un tratado con un nombre sintomático, *De republica Anglorum*, donde, tras hacer la consabida distinción entre las formas clásicas de gobierno –monarquía, aristocracia y democracia–, se decantaba por una mezcla de las tres que, en su opinión, en Inglaterra se encarnaría en el consenso entre el Rey, los Lores y los Comunes. Gracias a esta combinación, se evitaría que el poder político deviniera tiránico, calamidad que acontece cuando todo el poder se concentra en una única

[334] Ibídem.

[335] Ibídem, pág. 9.

[336] Vid. SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pág. 262.

[337] PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 9.

[338] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 18.

instancia –ya sea en el monarca, ya en la aristocracia, ya, en fin, en el pueblo–, al tiempo que se lograría la instauración de una verdadera República, esto es, aquel régimen cuyos gobernantes respetan escrupulosamente las leyes y miran por el bien común y la libertad de los ciudadanos.

También Sellers[339] ha estudiado la existencia de humanistas típicamente republicanos durante este periodo, entre los que destaca a John Ponet, quien fue obispo de Winchester durante el reinado de Eduardo VI, si bien hubo de exiliarse de Inglaterra al acceder al trono María Tudor, contra quien escribió su *Short Treatise of Politicke Power*. Para Ponet, el fin de toda República ha de ser el mantenimiento de la justicia y de las libertades de los ciudadanos, de modo que cualquier otro uso del poder es considerado tiránico y no debe ser tolerado, puesto que es justo y conforme al juicio de Dios deponer a cualquier rey o magistrado que actúe injustamente, sin consentimiento del pueblo o a favor de su propio interés en lugar del común. La mejor forma de gobierno para el logro de tales fines es el mixto, compuesto de monarquía, aristocracia y democracia, representado por el Rey, los Lores y los Comunes. La función de estos últimos es en una República de vital importancia para la preservación de la libertad del pueblo, y Ponet la comparaba con la de los éforos de Esparta o los tribunos de Roma. Sin embargo, en los últimos tiempos, los representantes del pueblo, los «brutales comunes» de su época, habían fracasado en esta función y habían dejado todo el poder a la papista María que, como ya sucediera en Roma con Calígula y Nerón, actuaba contra el beneficio común para satisfacer su propia codicia. Por ello Ponet culpaba a los miembros de la Cámara baja tanto como a la reina, lo mismo que al Senado y al pueblo romano, que habiendo podido controlar a los tiranos, no lo hicieron.

Como puede apreciarse, estos autores estaban muy influidos por los ejemplos y los autores clásicos, pero había también un autor casi contemporáneo al que se aludía e incluso prácticamente se plagiaba con frecuencia: Maquiavelo. En opinión de Peltonen[340], aunque se le había prestado bastante atención al florentino durante el siglo XVI en Inglaterra, donde sus escritos se conocían desde hacía tiempo, sin embargo, la reacción mayoritaria era de repugnancia hacia las tesis que expusiera en *El príncipe,* si bien había ciertos autores que compartían estas ideas, tales como, por ejemplo, William Thomas o Stephen Gordiner, quienes dirigieron sus escritos, respectivamente, a Eduardo VI y a Felipe II.

La idea de un Maquiavelo republicano, en cambio, tardó más en aparecer. Fue Richard Beacon, seguramente el más importante y radical exponente del discurso

[339] Vid. ibídem, págs. 17 y 18.

[340] Vid. PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 73.

humanista cívico en Inglaterra antes de la Guerra Civil, con su *Solon his follie: or a politique discourse, touching the reformation of commonweales conquered, declined or corrupted*, el primer inglés que «hizo un uso positivo y concienzudo del republicanismo de los *Discursos* de Maquiavelo»[341] –si bien nunca mencionó el nombre del florentino, lo que es un buen indicador de la reputación de éste en Inglaterra-.

En *Solon his follie* –plagado de ejemplos históricos tanto antiguos, tomados de Grecia y Roma, como casi contemporáneos, extraídos de las obras de Maquiavelo y Guicciardini– se recrea un debate ambientado en la Atenas del siglo VI a. C. entre Epiménides, Pisístrato y Solón, quienes discuten sobre la política de la capital ática (Inglaterra) hacia su colonia Salamina (Irlanda). En efecto, en el libro se quería averiguar, por un lado, la mejor manera de llevar a cabo la completa conquista y pacificación de Irlanda por parte de Inglaterra y, en segundo y más importante lugar, poner de manifiesto los graves problemas existentes en Eire y cómo éstos podían ser solucionados por medio de la reforma del gobierno irlandés. Tarea ésta que era la más relevante que un gobernante podía llevar a cabo, incluso más que la fundación de un nuevo Estado, razón por la cual a Beacon le merecía un mayor reconocimiento Lucio Junio Bruto, el reformador de Roma, que el mismo Rómulo, su fundador, y por lo que animaba a la reina Isabel a seguir los pasos de aquél.

Siguiendo fielmente a Maquiavelo, Beacon afirmaba que las causas del declive y la corrupción de un Estado surgían por apartarse de su primera institución y perfección. Pero este alejamiento era algo que pertenecía a la naturaleza de toda República, pues éstas estaban dominadas por un movimiento cíclico que las conducía inexorablemente a la corrupción, la cual, por su parte, podía originarse bien en los ciudadanos en su conjunto, bien en los gobernantes.

En el primer caso, la causa habría que buscarla en el fracaso del pueblo para actuar de acuerdo con las leyes justas, así como en su descuido de los valores y cualidades que dirigieron su atención al mantenimiento de la República. Estos valores fundamentales que conservaban la sociedad eran tres: el temor y la reverencia de Dios; el honor y la obediencia debidas a los magistrados; y el amor que cada uno debe a su país, que implicaba una preocupación por los asuntos públicos gracias a la cual se conseguía la defensa de la patria. Pero cuando la gente sustituía las virtudes por los placeres y los vicios, aparecía la corrupción; y de nuevo, como ya nos es familiar, el motivo principal por el que se llegaba a esta corrupción y el consiguiente desinterés por el bien común era el crecimiento de las riquezas privadas, porque cuando los ciudadanos son hechizados por el brillo del beneficio y las ganancias, resulta muy fácil para un tirano corromperlos y volverlos rebeldes y traidores a su país.

[341] En opinión de PELTONEN, a quien seguiré para el análisis de la obra de BEACON (vid. ibídem, págs. 76 a 100).

Pero la corrupción también puede afectar a los gobernantes, circunstancia que, en opinión de Beacon, es aun más peligrosa para la República. Esto sucede cuando el gobierno deja de conservar una justa proporción en su labor y cuando se aparta de las leyes justas, circunstancia que, a su vez, se origina desde el momento en se desequilibra el reparto del poder entre la nobleza y el pueblo: si éste tiene demasiado poder, deja de respetar a la nobleza, lo que fácilmente puede llevar a la República a la ruina, y cuando la aristocracia goza de supremacía absoluta, los nobles, debido a su ambición inherente, tienden no sólo a reclamar más tierras del pueblo, sino también a imponerle las leyes, lo cual da al traste, de nuevo, con la República.

Ahora bien, el peor de los escenarios posibles surge cuando la corrupción alcanza tanto al pueblo como a los gobernantes. Aseveración que podemos corroborar revisando la historia romana: cuando Tarquino el soberbio, el último rey, actuó de forma tiránica y corrupta, esto no supuso el desmoronamiento ni la corrupción de Roma, porque los romanos de aquel tiempo eran férreos defensores de sus libertades, por lo que no sólo no se arruinó su ciudad, sino que se reformó y fortaleció; sin embargo, César sí pudo acabar con la República porque el pueblo en aquel tiempo estaba ya aquejado de corrupción.

En definitiva, si la corrupción podía ser equiparada a la perdida de la disposición y la voluntad para promover el bien común, la reforma de la comunidad debía consistir en la reversión de esta degeneración, haciendo suya Beacon la definición de Maquiavelo de reforma como una vuelta al Estado original de pureza; pero como es improbable que esta vuelta a los principios acontezca espontáneamente, se hace preciso una revisión de las leyes encaminada a que éstas impidan la búsqueda del bien privado y favorezcan la promoción del bien común.

Ahora bien, en una sociedad en la que la corrupción afecta tanto al pueblo como a los gobernantes, las leyes no bastan, pues no hay nadie que quiera o pueda crearlas e imponerlas, ni nadie que las respete y obedezca. Por ello hay que tomar medidas más drásticas, como las que propusiera Maquiavelo: encargarle esta misión a un solo magistrado con una amplia autoridad discrecional, un hombre de excelentes y poco comunes virtudes, gracias a cuya constancia e integridad la envidia y la malicia del enemigo pudieran ser contrarrestadas; estos es, Beacon se mostraba convencido de que la aplicación de las leyes para reformar una comunidad raramente tenía éxito sin un «dictador» investido con el poder suficiente «para poner en práctica sus virtudes y su bien dispuesta mente».

Este magistrado, además de reformar las leyes habría de restituir los buenos hábitos y costumbres del pueblo y, sobre todo, instaurar o, en su caso, restablecer, la forma correcta de gobierno, esto es, una Constitución cuyo principal beneficio sería la igual proporción de poder que garantizaba al uno, a los pocos y a los muchos. Beacon seguía también a Maquiavelo al afirmar que quienes disponen de una gran autoridad deben ser estrechamente vigilados pues, en caso contrario, antes o después se corromperían y acabarían convirtiéndose en tiranos. En efecto, puesto que el

poder siempre corrompe incluso a los mejores individuos, la máxima autoridad debía ser confiada a una persona que no tuviera ya un gran poder y riqueza y su mandato había de ser limitado a un año. Además debía haber un equilibrio entre la aristocracia y el pueblo que preservara al mismo tiempo la dignidad de los nobles y la libertad de los ciudadanos, toda vez que la falta de ésta era, como hemos visto, la causa principal del mal gobierno.

Y como no era suficiente la promulgación de buenas leyes, sino que éstas debían ser cumplidas, Beacon proponía la creación de «gobernadores provinciales», que debían depender del pueblo, no de los nobles, y cuya principal función sería la de cuidar de que se hiciese justicia, puesto que «nada induce a la gente común a aceptar la autoridad y el gobierno como el cumplimiento de las buenas y eficaces leyes». Se aseguraría así a la gente común el disfrute de sus propiedades y, de esta forma, el logro de sus deseos, lo que fortalecería su compromiso con la República.

Todavía quedaría por establecer el sistema judicial y, concretamente, decidir si éste debía residir en uno, en unos pocos o en muchos. Aquí, se decantaba por el sistema veneciano, que para la administración de justicia contaba con el consejo de los Diez, el Colegio de los Cuarenta y, sobre todo, con el Gran Consejo, que se constituía en el máximo órgano jurisdiccional. Ésta era la mejor opción, porque muchos jueces no son tan fácilmente corrompidos como uno, al tiempo que es más factible que muchos sean capaces de enfrentarse, cuando las circunstancias lo demanden, a la nobleza que unos pocos; además de que entiende Beacon –retomando una tradicional asunción republicana– que «muchos ojos disciernen más perfectamente que uno y que lo que escapa o engaña a un ojo puede ser percibido sin error por muchos; así que muchos jueces juzgan más sólidamente y sinceramente que uno».

En definitiva, si se quería garantizar que el gobierno cumpliera con uno de sus principales objetivos, como era la preservación de la libertad del pueblo, era preciso que éste tuviera un papel decisivo en el mismo y que se le diera la oportunidad de controlar a los magistrados y a los nobles; en otras palabras, y parafraseando a Maquiavelo, el pueblo debía ser el guardián de su propia libertad.

A través del análisis de estos autores hemos visto como el lenguaje humanista y la referencia a los conceptos básicos republicanos estuvo presente durante el reinado de los Tudor; sin embargo, en opinión de Peltonen[342], el recurso a estos temas decayó posteriormente en Inglaterra. Así, si bien es cierto que en ocasiones seguía citándose a los historiadores y moralistas romanos para criticar al rey y su política, y que las ideas ciceronianas sobre la verdadera nobleza se usaron para denostar a la Corte, llena de corrupción y vacía de verdadera nobleza, sin embargo, parece cierto que en este tiempo no hubo nadie que formulara una teoría integral de una

[342] Vid. PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought,* cit., pág. 287.

commonwealth virtuosa; algo «que no deja de sorprender tratándose de una época tan agitada y en crisis, y por tanto tan propicia para la formulación de tales teorías»[343].

La explicación a esta circunstancia podría estar, a juicio del mismo Peltonen[344], en la naturaleza misma de las cuestiones que eran objeto de polémica durante este periodo, que no eran tanto la corrupción o el bien común como los problemas religiosos, el aumento de los impuestos, el arresto arbitrario o la política exterior y militar de Carlos I. Se trataba, pues, de temas en relación con los cuales seguramente era más fácil atacar la política del Rey recurriendo al vocabulario jurídico y a los argumentos basados en la Antigua Constitución, el *common law* o, a un nivel menor, las teorías de la resistencia procedentes del Derecho natural, dado que los elevados ideales de vida activa o de nobleza verdadera ofrecían pocas respuestas para los problemas prácticos y para las disputas legales y constitucionales con las que los ingleses se enfrentaban en esos días. Sin embargo, este declive de la tradición republicana no significa que desapareciera por completo, sino que es posible encontrar rastros de la misma en algunas obras de la época –al tiempo que se siguió traduciendo a autores distintivamente republicanos como Polibio o Maquiavelo–, principalmente, las de George Wither y Thomas May, que sirvieron de nexo entre los autores republicanos anteriores a la Guerra Civil y los posteriores a la misma.

II.2.3. El republicanismo de Milton y Harrington

Durante la Guerra Civil, como ya se ha señalado, es cuando las teorías republicanas surgen con más fuerza en Inglaterra, si bien se trata de una «doctrina aristocrática» que «apenas penetra en los medios burgueses y populares», sino que es elaborada por «algunos pensadores aislados»[345]. Sin embargo, aun así, se puede afirmar que fue, precisamente en Inglaterra, donde «la contribución del Republicanismo del siglo XVII al desarrollo del pensamiento político occidental fue hecha principalmente»[346]. En efecto, en Italia, la vitalidad del Republicanismo renacentista se había extinguido para 1600[347]; en Holanda, la creación de las Provincias Unidas produjo poca exploración sistemática de los principios republicanos; en Francia, en España y en el Imperio «la oposición interna a los avances del absolutismo fue particularista más bien que republicana»[348]. En Inglaterra, en cambio, el colapso de

[343] Ibídem, pág. 287.

[344] Vid. ibídem, pág. 311.

[345] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, cit., pág. 293.

[346] WORDEN, Blair: «English Republicanism», cit., pág. 443.

[347] Con la excepción de Venecia, «donde sobrevivieron algunos vestigios [de esta tradición] y cuya Constitución fue admirada por toda Europa como equivalente moderno a la de la República romana» (WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», en *Machiavelli and Republicanism*, cit. pág. 225).

[348] WORDEN, Blair: «English Republicanism», cit., pág. 443.

las instituciones tradicionales entre 1640 y 1660 «estimuló una profunda reexaminación de las ideas y prácticas políticas»[349] y propició el surgimiento (o resurgimiento) de numerosas teorías de gobierno, entre ellas, la republicana. Y fue aquí donde estas ideas fueron «más sustancialmente desarrolladas y adaptadas y donde volvieron una vez más a la vida»[350] y desde donde se irradiarían durante el siglo siguiente al resto de Europa y a América, contribuyendo al desarrollo de la Ilustración en esos lugares[351].

Ahora bien, las ideas de los republicanos ingleses no son fáciles de clasificar, pues escribieron para dar respuesta a los acontecimientos extraordinarios que se estaban sucediendo, de modo que adaptaron sus argumentos a las circunstancias inmediatas[352]. Y puesto que escribían «generalmente en oposición al poder imperante, recurrieron con frecuencia a ideas de contrato social, resistencia y derechos naturales, que no eran típicamente republicanas»[353].

Otra diferencia que presentaban generalmente estos republicanos ingleses respecto a sus precedentes clásicos y renacentistas era su religiosidad sincera, que a veces roza el fanatismo, y su obsesión por la promoción de la misma entre sus compatriotas, pues sin ella estimaban imposible que éstos pudieran llegar a ser buenos y virtuosos ciudadanos. De hecho, sus escritos suelen estar plagados, además de con ejemplos y citas clásicas y renacentistas, de referencias bíblicas, en las que se apoyan para defender sus ideas. Es cierto que la tradición republicana había acentuado siempre la necesidad de fomentar el espíritu religioso entre la población, pero sus teóricos, como hemos visto, no estaban interesados en la verdadera fe o en la pureza de las creencias, sino que para ellos la religión era un instrumento más, como las leyes o las buenas costumbres, al servicio de los gobernantes y de la comunidad en su conjunto para lograr una sociedad justa, sana y comprometida con el bien de los demás.

A pesar de todo, existen los suficientes elementos comunes entre estos autores, así como entre ellos y sus predecesores, como para poder identificar sus ideas como pertenecientes a una misma tradición de pensamiento[354]. Así, ante todo, compartían un deseo de aprender y emular los logros de las repúblicas de la Antigüedad clásica como Esparta y, sobre todo, Roma, toda vez que creían que las mismas causas provocarían los mismos efectos, por lo que vieron el pasado como una fuente de

[349] Ibídem.

[350] WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», cit., pág. 225.

[351] Vid. ibídem, pág. 225.

[352] Vid. WORDEN, Blair: «English Republicanism», cit., pág. 443.

[353] Ibídem.

[354] Vid. ibídem, págs. 444 a 448.

ejemplos, donde aprender los principios constantes y universales que subyacían a las fluctuaciones de los acontecimientos. La principal fuente a la que acudían era Aristóteles, de quien tomaban su clasificación de las formas de gobierno y su concepción de la vida buena. Asimismo, su visión de los diferentes tipos de constituciones era complementada por el Libro VI de las *Historias* de Polibio; estudiaban también las *Vidas paralelas* de Plutarco –sobre todo la de Licurgo– donde aprendían moralidad, más que teoría política; Cicerón les proporcionaba, por su parte, una concepción de la justicia política y su relación con el buen gobierno; Tito Livio enseñaba todo sobre la Historia de Roma y las virtudes de los primeros romanos, así como las nefastas consecuencias a que dio lugar su pérdida; y, en fin, Tácito les ilustraba sobre los males de los gobiernos tiránicos romanos, con los que solían compararse a menudo el reinado de los Estuardo.

Ahora bien, frecuentemente, sus estudios de los clásicos eran tamizados por la visión que de los mismos les proporcionaba Maquiavelo, que les sirvió como su principal guía en la Antigüedad –a pesar de lo denostado que el florentino seguía siendo– y que ejerció una profunda influencia sobre ellos, especialmente tras la aparición en inglés de sus *Discursos* (1636) y de *El príncipe* (1640).

Pero las ideas republicanas no eran estimuladas sólo por las lecturas de sus más egregios representantes, sino también por los frecuentes viajes por el Continente, donde los ingleses podían comparar la situación de pobreza, tiranía y «papismo» existente en Francia o España, con las hazañas heroicas de las pequeñas repúblicas: las prósperas Provincias Unidas, que se habían liberado del yugo español; de Suiza, la capital de la religión reformada; y, sobre todo, de Venecia, que se había resistido a la Contrarreforma papal y que era la que mejor había logrado combinar la libertad con la estabilidad, generando así un vivo interés entre los ingleses, que frecuentemente la visitaban para aprender sus principios republicanos y los secretos de su esmerada constitución, a través, sobre todo, de las obras de Donato Giannotti.

Ahora bien, los republicanos ingleses, aunque admiraban la forma de gobierno republicana, no eran necesariamente antimonárquicos. Si bien señalaban con frecuencia los inconvenientes inherentes de la monarquía, tanto la hereditaria –porque en este caso los reyes eran a menudo incapaces y generalmente se comportaban como si fueran propietarios, más que como sirvientes de sus países≤ –, como la electiva –preferible en otros aspectos, pero que producía guerras de sucesión–, y solían señalar que incluso los monarcas virtuosos y limitados por los preceptos constitucionales eran susceptibles de corromperse por el poder, sin embargo, sabían por Aristóteles y Polibio que un Estado duradero y saludable es aquél en el que están presentes y equilibradas las tres formas clásicas de gobierno. Por ello, incluso en la década de 1650, cuando era mucho más fácil argumentar políticamente contra la monarquía, Harrington y sus seguidores estaban dispuestos a conceder un puesto en el gobierno a una única persona, con tal que su poder fuera limitado y temporal. Así, tras la Restauración, los republicanos normalmente

aceptaron la monarquía mixta, regulada, limitada o legal, a la que contrastaban con la monarquía absoluta, y tras los acontecimientos de 1688, deseosos de no echar por tierra los limitados logros democráticos que la Revolución había traído, éstos se distanciaron aún más de los detractores a ultranza del gobierno monárquico.

En definitiva, para ellos no era muy importante la presencia o ausencia de un rey; más les importaban otras cuestiones como que se gobernara en interés del conjunto de la población y no solo a favor del de uno o unos pocos, así como que se asegurara el gobierno de la ley en lugar del de los hombres. En efecto, para ellos la ley era la encarnación de la razón, de modo que una nación donde prevaleciera la ley, tuviera o no un rey, era considerado un Estado libre, cuya antítesis no era la monarquía sino la tiranía. Es por esto por lo que a menudo no se preocupaban en exceso por el diseño constitucional de la República, de modo que «sus propuestas constitucionales fueron flexibles y lo que les interesaba no era tanto la forma de gobierno como su espíritu»[355].

Y, de hecho, ni siquiera existía un término propio para designar un régimen político sin rey[356]. El vocablo que solía utilizarse en estos casos era el de *Commonwealth*, pero se trataba de una palabra «con un significado profundamente ambiguo [...] y complejo, muy común en los discursos políticos de la época, que era aplicado tanto al Estado, la Constitución y la nación; así, una *Commonwealth* podía asumir la forma de una democracia, una monarquía, una oligarquía»[357] o un Estado mixto. Es por ello por lo que cuando cae la monarquía y se instaura el régimen de Cromwell, su denominación oficial es la de *Commonwealth and Free State*, «como si se reconociera la importancia de añadir algo para distinguir esta *Commonwealth* inglesa de las previas monárquicas»[358]. Con carácter general, se puede sistematizar el vocabulario republicano afirmando que solían utilizarse tres términos: «*Commonwealth*» que, como hemos visto, tenía un carácter muy genérico y podía servir para cualquier forma de gobierno (algo que, por su parte, también sucedía en el Continente con la palabra «república»); *kingship*, que hacía referencia a un gobierno monárquico; y, en fin, *Free Commonwealth*, que era como se solía denominar a un Estado mixto, con o sin monarca, pero, recurriendo a la terminología de Maquiavelo, «bien ordenado».

Un buen ejemplo de este peculiar republicanismo religioso, aristocrático y no necesariamente antimonárquico lo constituye John Milton. Respecto a la primera

---

355 WORDEN, Blair: «English Republicanism», cit., pág. 443.

356 De hecho, la palabra «República» (o *Republic*) apenas puede encontrarse en ningún tipo de documento ni escrito, ni durante el régimen de Cromwell ni en un momento previo o posterior (vid. CORNS, Thomas N.: «Milton and the characteristics of a free commonwealth», cit., pág. 28).

357 CORNS, Thomas N.: «Milton and the characteristics of a free commonwealth», cit., pág. 28.

358 CORNS, Thomas N.: «Milton and the characteristics of a free commonwealth», cit., pág. 28.

característica, como señala Maltazahn[359], los orígenes del republicanismo de Milton son tanto humanistas como religiosos, y sus obras están repletas de referencias bíblicas, citando constantemente ejemplos y palabras recogidas en los Evangelios. También es uno de los autores más elitistas no sólo de Inglaterra sino de toda la tradición republicana, hasta el punto de que, como veremos, el concepto de ciudadanía que maneja es tan restringido que su republicanismo podría ser calificado, cuanto menos, de peculiar. Y, respecto a su antimonarquismo, es paradójico que no fue hasta que se produjo el fracaso de la experiencia republicana inglesa cuando Milton defendió sin ambigüedad, precisamente, el sistema republicano de gobierno[360].

Así, en sus primeras obras, y especialmente en *The tenure of kings and magistrates*, publicada en 1650 para justificar la ejecución de Carlos I, Milton no ataca a la monarquía en sí misma sino a la tiranía. En este momento no se muestra preocupado por la forma de gobierno, sino porque éste cumpla la función que le da sentido: la defensa de las libertades de los ciudadanos y la promoción del bien común, pues éste es el origen y el sentido de la existencia de los gobiernos.

En efecto, en la obra citada[361], Milton afirma que «todos los hombres nacieron libres por naturaleza, a imagen y semejanza de Dios y nacieron, por privilegio sobre las demás criaturas, para mandar y no para obedecer»[362]. Sin embargo, desde la trasgresión de Adán y Eva, empezaron a desarrollar el mal y la violencia, y previendo que tal comportamiento daría lugar a la destrucción de todos, acordaron por mutuo consentimiento comprometerse a no dañarse unos a otros y defenderse conjuntamente contra cualquiera que se opusiera o disturbara tal pacto. Éste fue el origen de las ciudades y las repúblicas; pero como vieran que muchos de ellos no respetaban el acuerdo, estimaron necesario nombrar a alguna autoridad que pudiera hacerlo cumplir por la fuerza y que castigara a quien atentase contra el mismo.

Esta autoridad y poder de autodefensa estaba original y naturalmente en cada uno de ellos, sin embargo, por los motivos señalados, se derivó a uno solo –un rey– o a un grupo de ellos ≤ –los magistrados–, elegidos por su eminente sabiduría e integridad. Pero este poder no se les entregó para que se convirtieran en sus señores o amos, sino para ser sus comisionados, para ejecutar, en virtud del poder que se

[359] Vid. MALTZAHN, Nicholas von: «The wigh Milton, 1667-1770», en D. Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995, pág. 229.

[360] Vid. DZELZAINIS, Martin: «Milton´s classical republicanism», en D. Armitage, A. Himy y Q. Skinner (ed.): *Milton and Republicanism,* cit., pág. 19.

[361] Vid. MILTON, John: «The tenure of kings and magistrates», en John Milton: *Political writings*, Cambridge University Press, 1991, págs. 8 a 17.

[362] La libertad, por tanto «no la recibimos de ningún César, sino que es un regalo de nacimiento que nos hace Dios» por lo que sólo podemos rendirla al propio Dios, y sería un pecado y el más grande sacrilegio entregarnos en esclavitud a César, esto es, a un hombre, y especialmente a uno que es injusto, malvado y tiránico» (MILTON, John: «A defence of the people of England», en John Milton: *Political writings*, cit., pág. 107).

les había confiado, la justicia que por naturaleza correspondía ejecutar a cada uno. Y éste es el único motivo por el que, entre personas libres, y conforme al Derecho, un hombre puede disponer de autoridad y jurisdicción sobre otro, de modo que «ningún otro fin o razón puede ser imaginable».

Éstos, que al principio podían gobernar conforme a su propio arbitrio, lo hicieron de forma equitativa, sin embargo, con el tiempo no pudieron resistir la tentación de tener tal poder absoluto en sus manos y empezaron a actuar con injusticia e imparcialidad, por lo que los ciudadanos, advirtiendo el peligro que esta arbitrariedad suponía, «inventaron» las leyes, que habían de ser elaboradas, o al menos consentidas, por todos y que debían limitar la autoridad de aquéllos a quienes otorgaran la autoridad, de modo que «si bien el magistrado estaba por encima del pueblo, la ley estaba por encima del magistrado»[363]. De esta manera, ya no serían los hombres, que se habían demostrado pocos dignos de confianza, sino las leyes y la razón quien gobernara. Y, para más seguridad, instituyeron consejeros o parlamentos que compartieran la labor con el rey o los magistrados, pero no sólo para que les ayudaran, sino para que les sirvieran de control en defensa del bien público.

Se demuestra así, en opinión de Milton, que el poder del que disponen los reyes y los magistrados no es más que derivativo y otorgado por el pueblo para que velen por el bien común de todos los ciudadanos, verdaderos dueños de este poder, y a quienes no se les puede arrebatar sin violar su derecho natural al mismo. De modo que los títulos de «señor soberano», «señor natural» y otros similares que algunos gobernantes se dan, no son sino muestras de arrogancia y adulación, impropios de emperadores y reyes dignos de llamarse así y rechazados por la Iglesia y los antiguos cristianos, pues, en efecto, un rey, como lo han definido «Aristóteles y los mejores escritores políticos», es aquel que gobierna en beneficio de su gente y no para sus propios fines, en tanto que un tirano (también según Aristóteles) es «el que no teniendo en cuenta ni la ley ni el bien común, reina únicamente para sí mismo y su facción».

Además, puesto que el rey o los magistrados deben su autoridad al pueblo, éste puede tan a menudo como lo estime oportuno, elegirle o deponerle, incluso aunque no se conduzca como un déspota, sino simplemente en virtud de la libertad y del derecho de que gozan los hombres nacidos libres para ser gobernados como les parezca mejor. Y, claro está, con mayor motivo se puede derrocar a un tirano, que generalmente causa «innumerables daños y opresiones, asesinatos, matanzas,

[363] Y en *A defence of the people of England* añade que «ha sido suficientemente argumentado y demostrado que los reyes, tras Moisés, eran, por orden de Dios, vinculados por todas las leyes justas, lo mismo que el pueblo» y que en las Escrituras no se encuentra ninguna excepción a esta máxima (MILTON, John: «A defence of the people of England», cit., pág. 105).

violaciones, adulterios, desolación y subversión de ciudades y provincias enteras». Esto es algo que tenían muy claro los griegos y los romanos, que consideraban no sólo legal sino como una hazaña gloriosa y heroica, recompensada públicamente con estatuas y guirnaldas, matar a un infame tirano en cualquier momento sin juicio, por la razón de que aquél que pisotea la ley no debe aprovecharse de los beneficios de la misma. En definitiva, solamente los pueblos que gozan de este poder pueden considerarse libres. Así, existen algunas naciones que «aunque lleven sus cabezas bien altas, no pueden considerarse sino esclavas y vasallas», dependientes de un Señor hereditario, cuyo gobierno «aunque no sea ilegal o intolerable, pende sobre ellos como un azote despótico, no como un gobierno libre»[364].

Esto mismo lo afirma también en su obra *Eikonoklastes*[365], donde señala, siguiendo a Aristóteles, que para que una comunidad pueda considerarse libre es preciso que se den dos requisitos. Por un lado, que su finalidad esté orientada hacia el logro del bienestar y la vida cómoda de sus miembros y, por otro, que sea autosuficiente, esto es, que dependa de sí misma y no de la liberalidad y favor de una única persona a cuyo arbitrio queden estos fines, pues, por muy honesta que sea esa persona, siempre se correrá el peligro de que deje de serlo, viéndose así comprometido el bienestar y la libertad de la sociedad. Es decir, no basta con que la sociedad no esté amenazada, sino que es preciso que tampoco exista la más mínima posibilidad de ello.

En opinión de Dzelzainis[366], lo hasta aquí expuesto por Milton no tiene nada de distintivamente republicano, sino que estas opiniones habrían sido suscritas también por tratadistas pertenecientes a otras tradiciones de pensamiento y, particularmente, por los exponentes de la teoría constitucional de la resistencia. Sin embargo, donde sí podemos encontrar un nexo entre este autor y sus predecesores es en la insistencia de éste en la necesidad de la moral y la virtud, tema que «no solía ser tratado en profundidad por los escritores de la tradición neoescolástica ni la contractualista»[367]. Así, por ejemplo, Locke consideraba que la participación política era una carga, no un placer o un privilegio, algo que podía ser abandonado gratamente cuando la comunidad fuera por fortuna bien gobernada. Sin embargo, para los republicanos, ésta era una cuestión vital, puesto que para ellos la única forma de lograr ese buen gobierno era, precisamente, no abandonando ese tipo de obligaciones.

[364] MILTON, John: «The tenure of kings and Magistrates», cit., pág. 32.

[365] Vid. DZELZAINIS, Martin: «Milton´s classical republicanism», cit., pág. 16.

[366] Vid. ibídem, pág. 19.

[367] Ibídem, pág. 21.

Y para que los ciudadanos sean capaces de soportar esta carga[368] y poner sus capacidades a disposición de la República, así como para que los gobernantes la dirijan hacia su bienestar y prosperidad, es preciso que tanto unos como otros cultiven sus virtudes, las cuales, por su parte, podían ser amparadas y promovidas por el Estado. De manera que se producía un «círculo virtuoso en su sentido literal: virtud como aquello que sostenía y era sostenido por la comunidad»[369]. Efectivamente, sólo los ciudadanos virtuosos son capaces de comprender lo que conviene a la nación y de hacer frente al tirano, porque sólo los buenos hombres aman la libertad; en cambio, aquéllos que no aman la libertad sino el libertinaje prefieren la tiranía pues es bajo un gobierno tal donde encuentran más indulgencia para sus vicios. Además, los tiranos no suelen encontrar resistencia en los hombres malos porque éstos son por naturaleza serviles y ocultan su servidumbre con los falsos nombres de lealtad y obediencia[370].

Por tanto, Milton se muestra firmemente convencido –y esto es quizás lo más distintivo de su republicanismo, en opinión de Worden[371]– de que si se quiere restablecer un Estado corrompido, lo primero es reformar el alma de sus ciudadanos y de sus dirigentes[372], pues difícilmente podrá gobernar rectamente una nación quien no sea capaz de gobernarse a sí mismo. Se refleja aquí la «convicción aristotélica, común a sus compañeros republicanos, de que el conflicto público entre Derecho y voluntad es una proyección de una lucha entablada dentro de cada hombre entre la libertad de la razón y la esclavitud de la pasión»[373]. Y para ser libre internamente y de ese modo conservar la libertad de la nación, es preciso haber conseguido dominar las pasiones y los vicios y ser poseedor de las verdaderas virtudes, que son las propias de la tradición republicana junto con la puritana[374]: la frugalidad, la laboriosidad, la honestidad, la piedad, la justicia, la templanza y, sobre todo, la religión verdadera. En efecto, en la mente de Milton, como en la de casi todos los republicanos de su época, la relación entre virtud civil y religiosa era muy estrecha, de modo que «aunque quería la separación entre Iglesia y Estado, sin embargo no pensaba que la religión fuese separable de la política»[375].

---

368 Una carga, la de ser libres, que no es nada fácil de llevar, como advierte en su *Defensio Secunda*: «la paz será con mucho vuestra batalla más dura y lo que consideráis libertad se revelará como vuestra servidumbre» (citado en DZELZAINIS, Martin: «Milton´s classical republicanism», cit., pág. 23).

369 Ibídem, pág. 21.

370 Vid. MILTON, John: «The tenure of kings and Magistrates», cit., pág. 3.

371 Vid. WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», cit., pág. 229.

372 Vid. ibídem.

373 Ibídem.

374 Vid. Ibídem, pág. 230.

375 WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», cit., pág. 230.

Todas estas virtudes se pueden obtener gracias a una educación integral, la cual define en su *Of education*[376] como aquélla que conduce a un hombre a comportarse de manera justa, diestra y magnánima en todos los oficios y cargos, tanto privados como públicos y tanto en la paz como en la guerra. Esta educación debería consistir en una férrea instrucción militar, por un lado, y en un profundo estudio de los autores clásicos, a través de los cuales los estudiantes lleguen a comprender «el origen, el fin y el motivo de las sociedades políticas», de modo que estén plenamente preparados para hablar «en el parlamento o desde el púlpito» aquéllos que están llamados a ser algún día los pilares del Estado.

Sin embargo, tal educación, y tan altas metas no están abiertas a todos los individuos, sino que su finalidad es la de «producir y fomentar una élite responsable que asegure la libertad de la comunidad»[377]. Es, en efecto, esta «aristocracia espiritual y cristiana a la que [Milton] no sólo identifica con el pueblo sino también con quien debe gobernar»[378], pues lo cierto es que «no se fiaba mucho de la masa electoral»[379].

Por tanto, siguiendo a Dorado[380], cuando Milton escribe que el pueblo tiene derecho a resistirse a sus gobernantes y a deponerlos, no se refiere a todo el pueblo, ni siquiera a la mayoría del mismo, sino que para él el pueblo es sólo el conjunto de individuos dotados de las virtudes que hemos visto antes[381]. Así, en su obra *A defence of the people of England*, cuando rebate la afirmación de Salmasius, que rechaza la soberanía popular por considerar que el pueblo llano es «ciego, bruto e ignorante en el arte del gobierno», Milton le responde que tal afirmación es cierta respecto del «populacho más bajo», pero no en relación a la clase media. Es esta gran minoría, generalmente puritana y a la que él mismo pertenecía, la llamada a gobernar Inglaterra, rechazando a los muchos pobres y a los pocos ricos y nobles, puesto que tanto la pobreza y la necesidad como el lujo y la opulencia son obstáculos para el logro de la virtud y el estudio de la política que todo hombre de Estado debe realizar. Sólo aquéllos, por tanto, son quienes gozan de libertad interna y conocen el Derecho y la razón, lo que es justo o injusto, lícito e ilícito, y quienes, en

---

376 Vid. DZELZAINIS, Martin: «Milton´s classical republicanism», cit., págs 12 y 13.

377 BROWN, Cedric C.: «Great senates and godly education: politics and cultural renewal in some pre- and post-revolutionary text of Milton», en D. Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.): *Milton and Republicanism,* cit., pág. 46.

378 DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, cit., pág. 336.

379 GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 262.

380 Vid. DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, cit., págs. 337 a 339.

381 En esta línea Worden indica que Milton llama «ciudadanos» y por tanto individuos con todos los derechos políticos, a aquéllos a quienes los puritanos radicales denominaban «santos», es decir a los individuos más virtuosos y admirados por ellos (vid. WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», cit., pág. 230).

consecuencia, deben tener derecho al voto y pueden elegir a unos gobernantes capaces de asegurar la libertad y el bienestar de todos.

Pero este republicanismo tan extremadamente aristocrático no era sólo teórico sino que también lo llevó a la práctica en el diseño institucional que realizó en su obra *The readie and easie way to establish a free Commonwealth.* Aquí, Milton se muestra por primera vez como un republicano convencido, en el sentido de defender la necesidad de un gobierno sin un rey o ningún otro tipo de poder unipersonal a la cabeza. –y esto lo hace en el año 1660, precisamente, cuando acaba de fracasar la experiencia republicana inglesa– y por primera vez también se muestra más interesado en describir un sistema constitucional de forma más o menos pormenorizada, algo de lo que hasta ese momento no se había preocupado excesivamente, pues «rápidamente pierde la paciencia con las disputas sobre los «pormenores» de las formas de gobierno [...], puesto que para él las formas cuentan menos que el espíritu. Su republicanismo se alimentaba de, pero también estaba confinado por, su compromiso con la «libertad interna», su certeza de que la reforma moral o religiosa [...] es una condición necesaria, e incluso suficiente, para la reforma política»[382].

Por eso apoya el régimen de Cromwell, a diferencia de los demás republicanos[383], que lo condenan porque no están de acuerdo con la concentración de todo el poder en manos de una única cámara, pues estiman que de este modo no existen medios de control sobre su actividad, convirtiéndose en un sistema que está muy lejos del clásico ideal republicano de controles y equilibrios. Sin embargo, como hemos visto, a Milton no le preocupaba demasiado cuál fuera la forma de gobierno, con tal de que éste protegiera la libertad y el interés de los ciudadanos, y se muestra convencido de que el nuevo régimen está capacitado para ello. Incluso cuando la República se transforma en Protectorado, sigue apoyando a Cromwell, por el mismo motivo, esto es, porque no tiene inconveniente en apoyar un gobierno semimonárquico si éste cumple los fines que le son propios. Milton se implica a fondo, por tanto, en el régimen republicano, llegando a ocupar cargos de la relevancia de secretario de asuntos exteriores, y, sobre todo, pone su pluma al servicio del mismo, tratando de defenderlo recurriendo a las ideas clásicas de libertad[384] y presentándolo como la reencarnación de la República romana[385].

---

[382] WORDEN, Blair: «Milton and Marchamont Nedham», en D. Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.): *Milton and Republicanism,* cit., pág. 170.

[383] Vid. WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», cit., pág. 228.

[384] Vid. SKINNER, Quentin: *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, 1998, pág. 14.

[385] Vid. BROWN, Cedric C.: «Great senates and godly education: politics and cultural renewal in some pre- and post-revolutionary text of Milton», cit., pág. 49. De hecho, según este autor, Milton incluso intentó encabezar los documentos que su departamento debía enviar al extranjero con la fórmula «Senatus Populusque Anglicanus».

Sin embargo, cuando Cromwell muere y amenaza la vuelta de la monarquía, que en opinión de Milton, inevitablemente va a ser tiránica, éste intenta convencer a sus compatriotas de que eviten la Restauración. Por tanto, este libro de Milton tiene una doble función: por un lado, intentar convencer a la gente de los peligros de la monarquía y de la necesidad de instaurar una República; y, por otro, tratar de explicar cómo debe ser una República bien ordenada que corrija los errores de la anterior.

Respecto al primer punto, en esta obra vierte unos ataques a la monarquía verdaderamente demoledores. Así, en *The readie and easie way to establish a free Commonwealth*[386], (subtitulada *y su excelencia comparada con los inconvenientes y los peligros de restaurar la monarquía en esta nación*) afirma que es sorprendente que una nación tan valiente que ha ganado su libertad en el campo de batalla, luego sea tan insensata que no sepa valorar esta libertad ni qué hacer con ella, y que tras veinte años de guerra y contestación a la tiranía estén dispuestos a meter sus cuellos de nuevo bajo el yugo que habían roto, pues, en efecto, cuando una nación que se considera libre acepta las reivindicaciones de un hombre que pretende tener derecho sobre ella, esta nación se convierte en su sirviente y vasalla, renunciando de esta forma a su libertad.

Además, continúa Milton[387], es una locura confiar todo a una persona como si fuéramos gandules o niños, en lugar de confiar en Dios y en nuestros propios consejos, nuestra propia virtud y diligencia, y construir la esperanza de la felicidad y la seguridad común en una única persona que, si sucede que es buena, no puede hacer más que cualquier otro hombre, y si es mala, tiene en sus manos el hacer mayor mal, sin ningún tipo de control, que millones de otros hombres. Asimismo, a diferencia de lo que sucede con las repúblicas, donde los más grandes se convierten en sus sirvientes y en esclavos perpetuos del pueblo, a sus propias expensas y descuidando sus negocios, y todo ello sin ser elevados por encima de sus hermanos, sino que viven sobriamente, andan por las calles como los demás hombres y se les puede hablar libre y amistosamente; un Rey, en cambio, reclama ser adorado como un semidiós y se rodea de una Corte disoluta, engreída y costosísima que no vive por sus propios medios, sino a costa del erario público; y todo esto para no hacer nada, sino pasar el tiempo en remilgados banquetes, poner caras pomposas en los actos superficiales del Estado, regocijarse ante las reverencias de la gente despreciable que les deifica y adora a ellos, que en su mayoría nada merecen porque nada han hecho en beneficio del pueblo. Y, por si fuera poco, la Restauración

[386] Vid. MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», en Milton, John: *Aeropagitia and other Political writings*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, pág. 421.

[387] Vid. MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», cit., págs. 422 y 433.

monárquica iría contra la ley de Dios, pues Cristo dejó bien claro que él era el único Señor de los hombres y que no aceptaba ningún tipo de vicerregencia suya en el la tierra.

Es por todos estos motivos por los que el Parlamento de Inglaterra, apoyado por un gran número de gente deseosa de defender fielmente la religión y las libertades civiles, juzgando a la monarquía como un gobierno caro, oneroso, inútil y peligroso, la abolieron de forma justa y magnánima, convirtiendo la servidumbre real en una República libre, que iba a ser una nueva Roma en el oeste, para la admiración y el terror de sus vecinos. Sin embargo, «los ingleses no fueron capaces de construir más que los cimientos de esta torre de la República, pues muy pronto la corrupción se extendió y ésta cayó igual que lo hizo la torre de Babel, como consecuencia de una confusión, no de idiomas, sino de facciones. De este modo nos hemos convertido en la risa de toda Europa. Y la vergüenza es aun más profunda cuando vemos que nuestros vecinos de las Provincias Unidas, inferiores a nosotros en todas las ventajas exteriores, sin embargo, en medio de grandes dificultades, con valentía, sabiduría y constancia han continuado con su tarea y han establecido una potente y floreciente República en nuestros días»[388].

Son todas estas las razones que llevan a Milton a proponer la reconstrucción de la *Commonwealth*, el tipo de gobierno que está más cerca de los preceptos de Cristo, pero sobre bases nuevas que eviten los errores de la anterior. Así, el fundamento de esta republica ha de constituirlo los hombres más sabios y más nobles que ostenten el gobierno más justo y más conforme a toda la libertad debida y la igualdad proporcionada, tanto humana, civil y cristiana y más conforme a la virtud y religión verdadera.

El órgano esencial de este gobierno será un Consejo General[389] integrado por los hombres más competentes, elegidos por el pueblo, que tendrá a su mando las fuerzas armadas, gestionará los ingresos públicos, hará las leyes como lo requiera la necesidad, se ocupará del comercio y declarará la guerra o la paz con las naciones extranjeras. Asimismo, para tratar aquellos asuntos que requieran mayor reserva o celeridad, se elegirá de entre sus miembros, un Consejo de Estado.

Y aunque reconoce que puede parecer extraño a primera vista[390], puesto que las mentes de los hombres están predispuestas al concepto de parlamentos sucesivos, este Gran Consejo, aunque elegido, habrá de ser vitalicio, pues si sus miembros pilotan bien la nave del Estado, no habrá necesidad de cambiarlos, siendo esto más

[388] MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», cit., pág. 421.

[389] Puesto que Milton sostiene que hay que abolir el nombre de «Parlamento», cuyo significado original era el de la charla (*palie*) de los comunes con el rey normando cuando a él le placía llamarlos.

[390] Vid. MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», cit., pág. 428.

bien peligroso, pues este órgano es tanto los cimientos como los pilares del Estado, y mover los pilares y los cimientos, a menos que sean defectuosos, no puede ser seguro para el edificio. Además, estima el autor de *El paraíso perdido* que los parlamentos sucesivos suelen alimentar conmociones, cambios, novedades e incertidumbres y sólo sirven para alimentar las ambiciones de aquellos hombres que se sientan injuriados por no tener una parte en el gobierno. Otro inconveniente de renovar los parlamentos es que, en tal caso, muchos secretos de Estado son divulgados, a la vez que asuntos de gran repercusión se dejan en manos inexpertas. Por último, avala su propuesta con los preclaros ejemplos de este tipo de asambleas vitalicias como el Sanedrín de los judíos, el Areópago ateniense, o el Senado romano.

Pero como la libertad civil de las personas consiste tanto en el disfrute de los derechos civiles como en su promoción de acuerdo con sus méritos, para lograr que ambas aspiraciones se colmen más fácilmente es conveniente que en cada condado se establezca una «pequeña república» con sede en la capital del mismo. De este modo considera Milton[391] que la nobleza y lo más destacado de la burguesía podría construir sus casas o palacios, conforme a su calidad, pudiendo también tomar parte en el gobierno, hacer sus propias leyes judiciales y ejecutarlas por medio de sus propias judicaturas electas, sin apelación, en todos los asuntos de gobierno civil entre particulares. Así ellos tendrán la justicia en sus propias manos y no tendrán a nadie a quien culpar sino a ellos mismos si ésta no es bien administrada, pues nada puede ser más esencial para la libertad de un pueblo, que tener la posibilidad de elegir a los miembros de los órganos judiciales así como el tenerlos cerca sin verse obligados a hacer largos viajes o depender de lugares remotos para obtener la protección de sus derechos o la satisfacción de alguna demanda. Además, por medio del ejercicio de estos cargos, ellos podrán ejercitarse hasta que les llegue la ocasión de ser elegidos para formar parte del Gran Consejo conforme su valía y mérito vayan siendo conocidos por la gente. Dispone, por último, Milton[392] el establecimiento en estas ciudades de colegios y academias en los que sus hijos recibirán la más noble educación, no solo en gramática, sino en todas las artes liberales. De este modo, el conocimiento y el urbanismo, así como la religión, se extenderían por todo el país rápidamente y toda la nación se volvería más laboriosa e ingeniosa en casa y más poderosa y honorable en el extranjero.

Gracias, en definitiva, a todas estas disposiciones se lograrán «los fines de toda República, como son hacer al pueblo próspero, virtuoso, noble y de elevado espíritu. Al contrario de las monarquías que lo quieren, tal vez rico, aunque sólo para poder

[391] Vid. MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», cit., pág. 441.

[392] Vid. ibídem, pág. 442.

sustentar la prodigalidad real, pero vil, vicioso, servil y débil, pues así es más fácil tenerlo dominado»[393].

Encontramos, por tanto, en Milton un republicanismo que, como ya se adelantó, se aparta en ciertos aspectos tanto del de sus predecesores como del de sus sucesores. En efecto, si bien su vocabulario es característicamente republicano y comparte con aquéllos algunos de los valores más básicos de la tradición, como la convicción de que el fin de todo régimen político ha de ser la protección de la libertad y del bien común, la preocupación por instaurar un gobierno de las leyes y no de los hombres o la insistencia en la necesidad de fomentar la virtud y la religiosidad en los ciudadanos, no coincide con ellos, en cambio, en algunos rasgos esenciales en relación, sobre todo, con el diseño institucional que propone.

Así, la Constitución de su República ideal carecía de aquellos equilibrios y contrapoderes tan alabados por todos los escritores republicanos, que materializaban en un gobierno mixto en el que el poder estuviera repartido entre diferentes órganos, por considerar esta dispersión el mejor antídoto contra una posible tiranía de una persona, de unos cuantos o aun de la mayoría; Milton, en cambio, propone una forma de gobierno simple, una aristocracia, la cual, según sus antecesores, corría el riesgo de degenerar fácil e inexorablemente en oligarquía al servicio de la clase dirigente. Además, se diferencia de todos los autores republicanos, incluso los más aristocráticos como Guicciardini, en el hecho de que para éstos la última palabra en los asuntos públicos siempre la debe tener el pueblo: debe elegir a los miembros de las asambleas y a los magistrados, y sobre todo, debe ratificar las leyes. Lo segundo no pasa en Milton y lo primero escasamente: no hay magistrados que elegir, en todo caso un Consejo de Estado, pero nombrado por el Gran Consejo, el cual sí que es elegido, pero una sola vez, puesto que es vitalicio; además no todo el pueblo participa en las elecciones, sino sólo la nobleza. Esta situación impide, además, que se haga realidad una las más características pretensiones republicanas, la de la vigilancia perenne de los ciudadanos sobre sus gobernantes, que se logra a través del fomento de la virtud cívica; aquí la virtud es solo para los gobernantes, el pueblo no la necesita porque no puede llegar al gobierno ni tiene ninguna forma de controlarlo.

Muy distinto es el caso de James Harrington, un autor que, si bien no es demasiado conocido en la actualidad[394], sin embargo, es considerado unánimemente como el más importante de los escritores políticos ingleses del interregno, así como el más

[393] MILTON, John: «The readie and easie way to establish a Commonwealth», cit., pág. 442.

[394] Lo cual se debe, en opinión de Shklar, a que se trata de un autor que tuvo la mala suerte de vivir y escribir «emparedado» entre otros escritores de la talla de Hobbes y Locke (vid. SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, The University of Chicago Press, 1998. pág. 207).

genuino representante del republicanismo clásico y del humanismo cívico en Inglaterra[395].

Durante la mayor parte de la Guerra Civil, Harrington estuvo viajando por Europa, visitando sobre todo su admirada Venecia, por lo que no se vio implicado en ella. Sin embargo, en 1647, volvió a Inglaterra y entró al servicio del ya preso rey Carlos I, con quien, a pesar de profesar ideas políticas completamente opuestas, mantuvo una estrecha amistad, y cuya ejecución le supuso un duro golpe[396]. Y también a pesar de su sincero republicanismo, el autor de *Océana* mostró su desconfianza hacia el nuevo régimen instaurado tras la abolición de la Monarquía. En efecto, a diferencia de Milton, que lo consideraba como una oportunidad única para la instauración de un gobierno de santos[397], Harrington se mostraba en desacuerdo con la existencia de una asamblea unicameral y, por tanto, incontrolada, como era el Parlamento Rump, y consideraba al nuevo régimen como una oligarquía tiránica[398], pues para él, en un diseño constitucional en el que no existieran controles y equilibrios, no podrían sobrevivir ni la libertad ni la virtud, independientemente de que se tratara de un régimen monárquico o parlamentario. Por esto, «el Republicanismo de Harrington, lejos de constituir un respaldo para la República inglesa, supuso una protesta contra ella»[399].

Así, tras la muerte de Cromwell, se lamentaría de que los gobernantes ingleses no habían sido capaces (o no habían querido) instaurar una verdadera República, aprovechando este momento para publicar su *Art of Lawgiving* y otros trabajos menores con los que trató de persuadir a sus compatriotas de aprovechar la oportunidad para crear ésta. Fue en este momento también cuando fundó el *Rota Club*, un lugar de discusión y promoción de los valores republicanos. Sin embargo, tras la restauración de la monarquía, Carlos II persiguió a todos aquellos que hubieran destacado por sus ideas republicanas, o antiabsolutistas en general[400], y este club se disolvió y el mismo Harrington fue encarcelado bajo la acusación de haber participado en una conspiración antimonárquica conocida como *Derwentwater Plot*. Durante su estancia en la prisión, su salud tanto física como mental se deterioró gravemente y tras ser liberado vivió retirado a su vida privada hasta que murió en 1677.

---

395 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 9; SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 220; POCOCK, J.G.A.: «Introduction», en *The political works of James Harrington*, Cambridge University Press, 1977, pág. 15.

396 Vid. WORDEN, Blair: «English republicanism», cit., pág. 450.

397 Vid. POCOCK, J.G.A.: «Introduction», en HARRINGTON, James: *The Commonwealth of Oceana* and *A system of politics*, Cambridge University Press, 1992, pág. 11.

398 Vid. WORDEN, Blair: «Liberty and the puritan revolution: a contested legacy», cit., pág. 29.

399 WORDEN, Blair: «Liberty and the puritan revolution: a contested legacy», cit., pág. 29.

400 Vid. BADILLO O´FARRELL, Pablo J.: *La filosofía político-jurídica de James Harrington*, Universidad de Sevilla, 1977, pág. 16

En la ideología de Harrington, además de las constantes referencia bíblicas, confluyeron obras de una serie de pensadores «que pueden ser fácilmente enumerados puesto que son una cantidad muy reducida» [401], como Aristóteles, Tito Livio, Hobbes, Francis Bacon y, sobre todo Maquiavelo, a quien consideraba como el único escritor moderno que se aproximaba a las cumbres del saber político antiguo. Y como él, afirmaba que el único método mediante el que puede aprenderse el arte del estadista es el estudio de la historia y la observación y comparación de los gobiernos existentes. Por ello, todos y cada uno de los rasgos de su gobierno ideal estaban tomados de ejemplos antiguos y contemporáneos, en especial el de los antiguos judíos, y los de Roma, Esparta y Venecia[402].

Aunque Harrington no fue profeta en su tierra y sus ideas nunca fueron puestas en práctica en Inglaterra, sin embargo, su labor sirvió para recuperar «las virtudes cívicas del republicanismo clásico»[403], convirtiendo en inglesa una tradición italiana y haciéndola de este modo accesible a los teóricos republicanos americanos del siglo XVIII. Pero su reputación no se limitaba a un pequeño grupo de intelectuales, sino que su nombre era un símbolo popular de la defensa racional de la libertad frente a las pretensiones tiránicas; y su influencia no fue solo teórica, sino que también tuvo consecuencias prácticas; así, en opinión de Blitzer, si se desea descubrir el origen de muchas características del gobierno de los EE.UU. –como, por ejemplo, el carácter escrito de su Constitución, el voto secreto o la rotación de los miembros del Senado– «no se debe mirar a *El federalista* o a otros escritos de los Padres Fundadores, sino más bien a *La República de Océana* de Harrington» [404].

Fue ésta, precisamente, su obra más importante y, en realidad, la única original. Se trata de un libro «largo, tedioso, sobrecargado de detalles triviales e innumerables citas de autoridades históricas y literarias»[405], donde establecía un modelo ideal de República y que iba dirigido a Cromwell, con la esperanza de que pusiera en práctica las ideas expuestas en él[406]. El resto de sus obras son intentos de popularización de

---

401 Ibídem, pág. 19.

402 Vid. SABINE, George: *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, FCE, 1945, pág. 10.

403 DAVIS, Colin: «La igualdad de derechos en la Revolución inglesa: el republicanismo de James Harrington y el significado de la igualdad», trad. de M.A. Ramiro Avilés, en *Derechos y libertades*, nº 7, 1999.

404 BLITZER, Charles: «Introduction», en *The political works of James Harrington*, Greenwood Press, Connecticut, 1980, pág. 12.

405 Ibídem, pág. 22. Según SABINE, la ficción farragosa y bastante fatigosa era acaso un medio para evitar la censura (vid. SABINE, George*: Historia de la teoría política*, cit., pág. 10).

406 Pues, en efecto, como afirma BLITZER, HARRINGTON «no fue un mero político de gabinete» con la única intención de teorizar, sino que su principal aspiración fue la de orientar y moldear la política de su país y «peleó tercamente porque se introdujese en Inglaterra el sistema ideado en su Océana». Por ello, –siempre a juicio de BLITZER– sería erróneo clasificar la obra de HARRINGTON entre las utopías, puesto que, a diferencia de éstas, en su *Océana* no se describe un «proyecto visionario e irrealizable», sino que en ella se retrata una reconocible Inglaterra y se recogen una serie de ideas destinadas a aplicarse en un momento histórico real, en el que se da la oportunidad inigualable de establecer un nuevo modelo de gobierno «que tuviera éxito allí donde habían fracasado la monarquía de los Estuardo, la breve República y el Protectorado» (BLITZER, Charles: «Introduction», cit. pág. 22).

las ideas y propuestas de su *Océana*, en las que cada vez iba simplificando más su mensaje y eliminando detalles superfluos (como, por ejemplo, los uniformes que los funcionarios debían llevar en su República equitativa), pero en las que Harrington no hizo ningún cambio fundamental en su sistema: igual que su república ideal, su sistema había sido creado de una vez y completamente[407].

En cuanto al contenido de *La República de Océana,* éste supone un ataque tanto contra las ideas absolutistas de Hobbes expuestas en su Leviatán, como frente a aquéllos que defendían la necesidad de restituir la Antigua Constitución que los Estuardo habían destruido y que Harrington consideraba como una simple alianza del rey con la nobleza en contra de los intereses del pueblo. Para él, la solución a los problemas de Inglaterra no estaba, por tanto, en la reposición del sistema del Rey, los Lores y los Comunes, sino, muy al contrario, en su abandono definitivo y su sustitución por una República[408] verdadera en la que se adaptaran los principios políticos clásicos a las circunstancias inglesas[409]; por ello «quería demoler tanto la antigua constitución como el *Leviatán*, y a la moderna prudencia de éste el oponía la prudencia antigua de Maquiavelo»[410].

En efecto, Harrington empieza su obra distinguiendo, como hiciera Giannotti[411], entre dos periodos de la historia de las formas de gobierno: «uno que termina con la libertad de Roma, que fue el curso o –como yo lo llamo– imperio de la prudencia antigua, descubierto primeramente a la humanidad por Dios mismo en la fábrica de la República de Israel, y cuyas huellas fueron más tarde seguidas unánimemente por griegos y romanos; otro, abierto por las armas de César, que extinguiendo la libertad, vino a ser transición de la prudencia antigua a la nueva, introducida por inundaciones tales como las de los hunos, godos, vándalos, lombardos, sajones, que, destrozando el Imperio romano, deformaron la faz entera del mundo con malas formas de gobierno, muy empeoradas ahora en estos países occidentales, salvo Venecia, que escapada de manos de los bárbaros por virtud de su inexpugnable situación, ha conservado fijos los ojos en la prudencia antigua»[412].

Esta distinción nos permite, a su vez, diferenciar dos tipos de gobierno: el gobierno *de iure*, o conforme a la prudencia antigua, que «es un arte por el cual una sociedad

[407] Vid. ibídem, pág. 23.

[408] HARRINGTON, en opinión de SHKLAR no era relativista, sino que él pensaba que una República era la más adecuada forma de gobierno, no sólo para la Inglaterra de 1656, sino la absoluta y eternamente mejor (vid. SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 215.

[409] Vid. WORDEN, Blair: «English republicanism», cit., pág. 451.

[410] SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 215.

[411] Vid. HARRINGTON, James: *La República de Océana,* trad. de E. Díaz Cañedo, F.C.E., México, 1987, pág. 49 (si bien, en la obra de Harrington aparece escrito como «Janotti»).

[412] Ibídem, pág. 49.

civil de hombres viene a ser instituida y preservada sobre sus fundamentos de Derecho o interés común, o (para seguir a Aristóteles y Tito Livio), es el imperio de las leyes y no de los hombres»[413]; y el gobierno *de facto*, según la prudencia moderna, que es aquel «arte por el cual un hombre o algunos cuantos tienen sometida a una ciudad o nación y la rigen de acuerdo con sus intereses privados, lo cual, puesto que las leyes en tal caso son hechas según el interés de un hombre o de unas cuantas familias, puede afirmarse que es el imperio de los hombres y no de las leyes»[414].

A continuación, siguiendo «la doctrina de los antiguos»[415], repite la tradicional clasificación republicana de las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia, todas ellas consideradas nefastas por su tendencia a degenerar en sus formas corruptas ≤≤ –tiranía, oligarquía y anarquía– cuando «en lugar de gobernar conforme a la razón se hace conforme a la pasión»[416]. Y para evitar esta degeneración, la mejor solución consiste en mezclar los tres regímenes, dando así lugar al único sistema perfecto: el gobierno mixto.

Ahora bien, para que este sistema subsista se precisa, además de un adecuado diseño institucional, que se analizará más adelante, un reparto equitativo de las riquezas, y especialmente, de las tierras de la nación, pues «tal como sea la proporción o balanza de dominio o propiedad de la tierra, tal será la naturaleza del imperio»[417]. El motivo, como él mismo nos explica[418], es que si una sola persona, o la nobleza, tiene a su mando cien mil hombres que dependen de él para subsistir, tendrá tal cantidad de tierras para poder mantenerlos, que, en cualquier país europeo, será mayor que las que queden en manos del pueblo, por lo que éste no tendrá más medios de disputarle el gobierno «que los que tu sirviente tiene respecto a ti». Y por el mismo motivo, si el pueblo posee tres cuartas partes del territorio, es evidente que no podrá haber ninguna persona individual, y ni siquiera la nobleza en su

---

413 HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 49.

414 Ibídem.

415 Ibídem, pág. 51.

416 Ibídem.

417 Ibídem., pág. 52. Se suele criticar a HARRINGTON por dedicar demasiada atención a la propiedad de la tierra, sin tener en cuenta otras formas de riqueza, como la emergente industria o el comercio; así lo afirma, por ejemplo, SABINE, en cuya opinión «para HARRINGTON la propiedad que realmente cuenta es la de la tierra, y subestimó la influencia de la manufactura, el comercio y las finanzas. Fue incapaz de ver la importancia que estaba adquiriendo el comercio» (SABINE, George: Historia de la teoría *política*, cit., que sirve de introducción a HARRINGTON, James: *La República de Océana*, cit., pág. 13). Sin embargo, esto no es del todo cierto, sino que su énfasis en la riqueza agrícola se debía a que ésta era la principal fuente de ingresos de la Inglaterra de su época, pero afirmaba que «hay casos de ciudades que subsisten principalmente por el comercio y tienen poca o ninguna tierra, como Holanda o Génova» donde el equilibrio de la riqueza basado en el mismo «puede ser análogo al de la tierra en los casos mencionados» (HARRINGTON, James: *La República de Océana*, cit., pág. 54).

418 Vid. HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», en *The Political works of James Harrington*, editado por J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, 1977, pág. 405.

conjunto, que pueda disputarle el gobierno, sino que en este caso –salvo, claro está, que intervenga la fuerza– ellos se gobernarán a sí mismos.

De modo que, puesto que la «causa necesariamente precede al efecto, la propiedad debe existir antes de la forma de gobierno»[419], por lo que según esté repartida aquélla, así será, en circunstancias normales, ésta. Por tanto, si un solo hombre es propietario de toda la tierra de un país o de la mayor parte de ella, el gobierno resultante ha de ser una monarquía absoluta, como en el caso de Turquía; en cambio, si es la nobleza, o la nobleza junto con el clero, quienes son los mayores terratenientes, ellos tienen el poder de hacer rey a quien les plazca y, si no están a gusto con él, deponerlo, dando así lugar a lo que él llama el «equilibrio gótico», cuya forma de gobierno es la monarquía mixta, donde el poder es compartido por el rey y los nobles, como sucede en España, Polonia «y, últimamente, en Océana»; por fin, si todo el pueblo es terrateniente, o las tierras están divididas entre éste de tal modo que ni un hombre ni unos pocos pueden apoderarse de la mayor parte de ellas, la forma de gobierno más natural para tal situación es la República.

Sin embargo, esta correlación entre propiedad de la tierra y forma de gobierno, con ser la más adecuada, no se da siempre de manera necesaria, sino que, como consecuencia de la intervención de la fuerza, puede variar; pero el equilibrio resultante no sería natural sino violento, y el régimen político establecido de esta forma «suele ser de corta duración, porque va contra la naturaleza del equilibrio que, sin no se destruye, destruye cuanto se le opone»[420]. De suerte que, a juicio de Worden[421] el secreto de la estabilidad política estaba en asegurar que el equilibrio de poder político de una nación reflejara el orden económico.

Y este orden económico, por su parte, se podía establecer de dos maneras: bien en el momento de la fundación del Estado, bien posteriormente, debido a «vicisitudes civiles» o por medio de las enajenaciones o alteraciones de la propiedad. Ejemplos[422] del primer tipo serían los de Israel y Esparta, cuyos equilibrios, que eran democráticos o populares, fueron introducidos por Dios o Moisés, y por Licurgo, respectivamente; también Inglaterra, Francia y España, cuyos sistemas aristocráticos fueron instaurados por los godos, vándalos, sajones y francos; y, en tercer lugar, el de los países orientales y, especialmente Turquía, donde Mahoma y Utman introdujeron sistemas puramente monárquicos. Respecto a los equilibrios introducidos por vicisitudes civiles, enajenaciones o alteraciones de la propiedad una vez constituidos los gobiernos, se pueden destacar los casos de Florencia, donde los Médicis llegaron

[419] Ibídem.

[420] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 53.

[421] Vid. WORDEN, Blair: «English republicanism», cit., pág. 462.

[422] Vid. HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», cit., pág. 459.

a tener tanta riqueza que lograron alterar el equilibrio, que pasó de popular a monárquico; Roma donde la nobleza se apoderó de las tierras del pueblo y el régimen se alteró de popular a aristocrático; o Atenas, donde, al contrario, se llevó a cabo un reparto de tierras que provocó un paso desde el gobierno monárquico al popular.

Por tanto, la propiedad «se convierte en un elemento clave del sistema y en un asunto político relevante que debe ser regulado y controlado por el Estado para evitar que se desbarate el equilibrio alcanzado»[423]. Y para tal fin, el principal instrumento con el que va a contar el legislador son las llamadas «leyes agrarias», esto es, unas leyes que determinen el equilibrio en la propiedad de la tierra de tal modo que no se pueda alterar, adecuando así la distribución de ésta a la forma de gobierno que se desee instaurar, sin lo cual «ningún gobierno, ya sea monárquico, aristocrático o popular tiene larga duración»[424].

Para Harrington, como hemos visto, el único gobierno capaz de lograr la perfección, esto es, de asegurar no sólo la estabilidad, sino también la libertad y la promoción del interés y el bienestar del conjunto de la población, era «uno predominantemente democrático, si bien no puramente democrático, porque los instintos clásicos de Harrington se revelaban contra todas las formas puras de gobierno»[425]. Y para lograr un gobierno estable de tal tipo es fundamental llevar a cabo un reparto equitativo de la tierra, pues, en efecto, «lo que causa la sedición en una república es la desigualdad, como en Roma, donde el Senado oprimía el pueblo; pero si una república es perfectamente equitativa, estará libre de sedición y habrá alcanzado la perfección, pues estará libre de todas las causas internas de disolución»[426]. El motivo es que «igualdad de bienes es igualdad de poder, e igualdad de poder es libertad de todos los hombres»[427]. Además, en una República equitativa no puede haber luchas porque no hay desequilibrio entre pesos desiguales, puesto que en ella ni uno ni varios hombres pueden tener dominado a todo el pueblo por medio de sus posesiones de tierras[428].

---

[423] RAMIRO AVILÉS, Miguel Ángel: *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pág. 272.

[424] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 53.

[425] WORDEN, Blair: «English republicanism», cit., pág. 451.

[426] HARRINGTON, James: «The art of lawgiving», en *The Political works of James Harrington*, editado por J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, 1977, pág. 613.

[427] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 61.

[428] Vid. ibídem, pág. 74. Y no sólo se asegura así la estabilidad interna sino que se refuerza la seguridad de la República frente a las amenazas externas. En efecto, recoge aquí HARRINGTON la típica preocupación republicana por encomendar la defensa de la comunidad a sus propios ciudadanos, en lugar de dejarla en manos de soldados mercenarios, pues si «el arado está en manos del poseedor de la tierra y no de meros mercenarios», éste, además del arado, sabrá usar también la espada en defensa de su propiedad (ibídem, pág. 45).

Ahora bien, conviene detenerse un momento en el concepto de igualdad que manejaba Harrington, pues, como él mismo afirma, «la igualdad o paridad ha sido representada como una cosa odiosa, y entendida como si implicara la igualación de los patrimonios de los hombres», sin embargo, si bien «el pueblo, en consonancia con la verdad de la democracia, debe ser par o estar en paridad entre sí», esto no significa «que esté su patrimonio obligado a nivelarse»[429]. Así, afirma Davis[430], que para nuestro autor la igualdad no significaba igualdad de propiedad de bienes, ni tampoco una plena igualdad política, puesto que, en este aspecto, había una primera distinción entre ciudadanos y siervos. Sólo los primeros gozaban de derechos políticos, en tanto que los segundos, al no tener propiedades, no se les consideraba independientes y, por ello, no se les permitía participar en la actividad política[431]. Los ciudadanos, por su parte, se dividían en pueblo llano y aristocracia, o, más concretamente, en ciudadanos «de a pie» y «de a caballo», y sólo estos últimos, como se verá, tenían acceso al Senado y a las más altas magistraturas.

Por tanto, para Harrington[432], una República equitativa era aquélla en la que nadie tuviera posibilidad ni deseo de alterar la forma de gobierno ni de imponer su interés particular sobre el general. Para ello era preciso colmar los tres deseos fundamentales de todo individuo: «el deseo de riqueza, el deseo de poder y el deseo de libertad; […] en una República equitativa el pueblo está en posesión de estas tres cosas, de modo que se previene la insatisfacción, la envidia o la ambición por obtener la influencia para derrocar al sistema»[433].

Sin embargo, estas ambiciones no debían ser necesariamente satisfechas en igual medida, sino que podía hacerse en diferentes grados. Respecto a la participación política, si bien sólo los nobles podían acceder a los más altos cargos, lo cierto es que los demás ciudadanos también tenían acceso a algunas magistraturas, así como a la asamblea popular y, por supuesto, todos tenían el derecho al sufragio activo; además de que existía una igualdad absoluta ante la ley. Y en cuanto a un equitativo reparto de la propiedad de la tierra, si bien esto no quería decir que todos tuvieran la misma cantidad de ella, al menos debía garantizarse que hubiera

---

[429] HARRINGTON, James: «A system of politics», en *The political writings of James Harrington*, editado por Charles Blitzer, Greenwood Press, Wesport, 1980, pág. 12.

[430] Vid. DAVIS, Colin: «La igualdad de derechos en la Revolución inglesa: el republicanismo de James HARRINGTON y el significado de la igualdad», cit., pág. 192.

[431] Sin embargo, a pesar de la exclusión de un gran número de individuos del proceso electoral como era el caso de los siervos y, por supuesto, de las mujeres, es justo observar que «el modelo de sufragio que propone Harrington, a pesar de todas sus limitaciones, es bastante más amplio y, por tanto, democrático, que el de la Inglaterra en que vivió» (DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, cit., pág. 367).

[432] Vid. DAVIS, Colin: «La igualdad de derechos en la Revolución inglesa: el republicanismo de James Harrington y el significado de la igualdad», cit., pág. 200.

[433] Ibídem, pág. 201.

«una gran mayoría de propietarios, que la propiedad esté repartida», habiendo «tal proporción de tierras que puedan ofrecer a un súbdito el modo de vivir con amplitud conveniente y sin condición servil»[434].

Ahora bien, junto al requisito de un reparto equitativo de las tierras entre los ciudadanos, es preciso otro, como ya se ha apuntado, para fundar una República libre y estable: el imperio de la ley. Ciertamente, igual que «la libertad de un hombre consiste en la soberanía de su razón y la ausencia de ella le arrastraría a la esclavitud de sus pasiones, así la libertad de una República consiste en la soberanía de sus leyes, cuya ausencia la arrastraría a la codicia de los tiranos»[435]. Sin embargo, «teniendo en cuenta que quienes hacen las leyes en las repúblicas no son sino hombres, la cuestión principal parece ser ésta: ¿cómo puede una República llegar a ser un imperio de leyes y no de hombres? o ¿cómo la discusión o la decisión de una república puede ser de seguro conforme a la razón si los que discuten y resuelven no son sino hombres?»[436].

Pues bien, en este sentido «hay que distinguir entre tres tipos de razón, pues la razón no es más que interés, y como hay intereses diversos, también hay razones diversas»[437]. Así, tendríamos, por un lado, la razón privada, que no es más que el interés de un hombre privado; existe también la razón de Estado, que es el interés del gobernante o los gobernantes, sean éstos un príncipe, la nobleza o el pueblo; y existe un tercer tipo de razón que se identifica con el interés de toda la comunidad. Este último es el interés verdadero y conforme a la ley de la naturaleza, que atañe a las personas en cuanto que son «partes sociables unidas en un cuerpo» y que, por ello, «obliga a cada cual a servir para el bien de los otros y a preferir el bien común a un bien cualquiera particular»[438]. Además, solamente si la ley es hecha no de acuerdo con los intereses de uno o de unos pocos, sino conforme al interés de todos, se puede decir que existe imperio de la ley y no de los hombres, pues «la naturaleza de la ley no está en la parcialidad sino en la justicia»[439].

Pero, puesto que con frecuencia no miramos si la razón es verdadera o falsa, sino tan sólo si nos conviene o no, hay que buscar el medio de hacer que los hombres, en un gobierno popular, no tomen «aquello que más desean, sino que se sienten en actitud cortés a la mesa pública y ofrezcan lo mejor de sí mismos a la decencia y al

[434] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 45.

[435] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 61.

[436] Ibídem, pág. 62.

[437] Ibídem.

[438] Ibídem, pág. 62. El propio HARRINGTON reconoce que suele afirmarse que las «criaturas son impulsadas naturalmente hacia su propia utilidad o provecho»; sin embargo, señala que existen múltiples excepciones a esta regla, como las de aquéllos que subordinan su provecho propio ya al de su propia clase o, al menos, al de su prole.

[439] HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», cit., pág. 401.

interés común»[440]. Y para lograr esto lo mejor es seguir el ejemplo de las muchachas, que cuando, por ejemplo, quieren repartirse un pastel que se les dio para ambas suelen decir «parte tú y yo elegiré, o déjame partir y tú eliges»[441]. De esta forma, si el que divide lo hace desigualmente, pierde, pues el otro tomará la mitad mejor; así pues, dividirá por igual y ambos entonces se satisfacen. Pues, en efecto, añade Harrington, «discutir es discernir o establecer diferencias entre las cosas que, siendo semejantes, no son una misma; o separar y sopesar esta razón contra aquélla y aquélla contra ésa, es decir, dividir»[442].

Y precisamente por ello, Dios, «que no hace nada en vano, ha dividido de este modo a la humanidad entre los pocos, o la aristocracia natural, y los muchos, o la democracia natural»[443], esto es, en dos órdenes, de los cuales uno tiene el derecho natural de dividir y el otro de escoger. En efecto, en toda República, que «no es sino una sociedad civil de hombres»[444], rápidamente es posible distinguir entre unos y otros, pues siempre hay una parte de la población, alrededor de un tercio de ella, que son «más listos o, siquiera, menos necios que los demás» y es a ellos a quienes corresponde «guiar al rebaño»[445]; los demás, al escuchar a éstos, descubren cosas que nunca había pensado o «ven claras diversas verdades que antes los dejaban suspensos» y así, en los asuntos de interés común y en las dificultades y peligros, «están pendientes de los labios de aquellos como los niños de los de sus padres»[446].

Los nobles integrarán el Senado, cuya función será la de discutir y opinar sobre los asuntos públicos y elaborar los proyectos de ley. En efecto, a la hora de discernir y discutir sobre lo más conveniente para el interés común, es mejor que lo haga una asamblea reducida integrada por los mejores, puesto que si esta función recayera en una asamblea popular el resultado no sería otro que la confusión[447]. Sin embargo, los miembros de esta Cámara Alta no lo serán «por derecho o herencia, o en consideración a sus propiedades tan sólo, sino por elección fundada en sus excelentes prendas»[448]; pues, ciertamente, Harrington se mostraba contrario a la existencia

[440] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 63.

[441] Operación tan simple y, a la vez, tan acertada que le lleva a nuestro autor a exclamar: «¡Oh, profunda sabiduría de Dios!, y con serlo, por boca de los niños y criaturas de pecho ha mostrado su fuerza; aquello que hace disputar en vano a grandes filósofos lo manifiestan dos inocentes niñas y así todo el misterio de una República, que sólo consiste en dividir y elegir» (ibídem, pág. 63).

[442] Ibídem, pág. 64.

[443] HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», cit., pág. 416.

[444] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 64.

[445] Ibídem.

[446] Ibídem.

[447] Vid. HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», cit., pág. 391.

[448] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 64.

de una asamblea similar a la de los Lores de la Antigua Constitución, proponiendo en su lugar que los senadores fueran elegidos democráticamente. El problema era cómo determinar cuáles eran los mejores entre los que se debía optar, y la solución que dio Harrington fue la de vincular la capacidad intelectual al nivel de ingresos de los ciudadanos –dado que, como se ha visto, la población se dividía (además de los siervos, que no tenían ningún derecho político) entre ciudadanos de a pie y ciudadanos de a caballo, en función de sus ingresos, y sólo éstos últimos eran susceptibles de ser elegidos senadores–.

El motivo para tal vinculación era, en opinión de Pocock[449], que Harrington consideraba que cuanto más ingresos económicos se tuviera, de más tiempo libre se dispondría para cultivar la mente, además de para –añade Davis[450]– viajar y acceder a las universidades y a una educación más esmerada. Sin embargo, no se establecía un sistema aristocrático similar al de Milton por varios motivos. En primer lugar, porque la nobleza, al no ser hereditaria, no era un cuerpo cerrado, sino que cualquier ciudadano, si a través de su esfuerzo, llegaba a lograr el nivel de ingresos suficiente, pasaba a pertenecer a la clase de a caballo (e, igualmente, cualquier aristócrata, si era negligente en la gestión de su patrimonio, podía perder su estatus). Además, si bien sólo los más ricos podían acceder al Senado y a las más altas magistraturas, sin embargo era el conjunto de los ciudadanos, no sólo los de su clase, quienes debían votarlos para ocupar tales puestos, evitándose de este modo cualquier tentación de defender sólo sus intereses de clase.

Pero, sobre todo, el principal instrumento para forzar al Senado a buscar el interés común es que éste sólo divida pero no escoja, es decir, sus decisiones sólo eran propuestas –senadoconsultos– hasta que fueran, en su caso, ratificadas por la Asamblea Popular –integrada en sus tres cuartas partes por ciudadanos de a pie–, convirtiéndose así en leyes. No hay otro remedio, pues, que el que sea otra asamblea la que elija, toda vez que «el saber de los pocos puede ser luz de la humanidad, pero el interés de los pocos no es provecho de la humanidad ni de una República»[451]; efectivamente, igual que la sabiduría de la comunidad está en la aristocracia, el interés de la misma está en el conjunto del pueblo, cuya voz, como ya afirmara Maquiavelo, es «la voz de Dios»[452]. Además, si los pocos estuvieran capacitados para imponer su voluntad a los muchos, tal potestad no sólo sería perjudicial para éstos, sino también para la nobleza misma, pues al tratar de buscar ventajas para

[449] Vid. POCOCK, J.G.A.: «Introduction», en *The political works of James Harrington*, Cambridge University Press, 1977, pág. 46.

[450] Vid. DAVIS, Colin: «La igualdad de derechos en la Revolución inglesa: el republicanismo de James Harrington y el significado de la igualdad», cit., pág. 193.

[451] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 65.

[452] HARRINGTON, James: «The prerogative of popular government», cit., pág. 391.

ellos mismos y no para el bien común perderían su virtud[453]; de modo que si los muchos no consienten tales imposiciones «preservan no sólo su libertad, sino también la integridad de los pocos, que al darse cuenta de que no pueden perjudicar el interés común, no les queda otro remedio que mejorarlo»[454].

Por otro lado, en el caso de que la República, como sucedía con Inglaterra, debido a su gran tamaño y población sea un cuerpo demasiado complejo para reunirse, esta asamblea popular estará integrada por representantes de los ciudadanos. Pero habrá «tantos representantes como pueda ser equitativo» y estará «constituida de tal modo que jamás pueda contratar interés alguno que no sea del pueblo entero»[455]. Así, en el *Art of lawgiving*[456], afirma Harrington que si el pueblo está representado por una sola persona, el resultado será una monarquía, y si lo está por unos pocos, una oligarquía; de modo que en una República libre los muchos han de estar representados por tantos y tan cualificados hombres que puedan abarcar el interés de toda la comunidad. Pero, además, como el número de representantes ha de ser necesariamente reducido, es preciso establecer mandatos cortos y rotatorios, de modo que se permita acceder al Parlamento al mayor número posible de ciudadanos. La elección de los integrantes de ambas asambleas, por su parte, deberá hacerse por medio del voto secreto, como afirmaba Cicerón y como se hace en Venecia, de modo que «ni por temor a un enemigo ni por timidez ante un amigo, se pueda coartar la libertad de un hombre»[457].

En cualquier caso, con la concurrencia de las dos asambleas, surge la ley. Pero «hecha la ley, hay que hacerla cumplir», de modo que junto con los dos órganos anteriores, que son legislativos, es preciso un tercero que sea ejecutivo, y éste estará compuesto por los magistrados, quienes, claro está, deberán someterse también a la ley y ser responsables ante el pueblo, pues «la mano o la espada que ejecuta la ley ha de estar en ella y no por encima de ella»[458]. Además las magistraturas, lo mismo que el Senado y la Asamblea popular, han de ser elegidas por el pueblo y estar sometidas a rotación, de modo que puedan ser ejercidas por

[453] Vid. ibídem, pág. 416.

[454] Ibídem.

[455] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 65. Conviene observar que las teorías republicanas inglesas estaban pensadas para un gran país como Inglaterra, en el que, a diferencia de lo que sucedía en Roma o en las pequeñas repúblicas italianas, ya no era posible la democracia directa o la reunión de todos los ciudadanos personalmente en el foro. Por ello, era preciso buscar fórmulas alternativas y surgen así algunas como el sistema representativo y los consejos de distritos, propuestos por HARRINGTON, las «repúblicas locales» que prescribió MILTON, o los gobernadores provinciales que BEACON consideraba imprescindibles para lograr el cumplimento de la ley.

[456] Vid. HARRINGTON, James: «The art of lawgiving», cit., pág. 657.

[457] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 72.

[458] Ibídem, pág. 66.

el mayor número de personas posible, pues en caso contrario, si se prolongan los mandatos, se «atranca la rueda del sistema y destruye la vida o el movimiento natural de la República»[459] –así, el mandato de los magistrados durará el tiempo durante el cual un hombre puede administrar el gobierno con bien y no tomarlo para su daño»[460], que Harrington estima en tres años–.

Pero, junto a los magistrados de carácter nacional, existirían en cada uno de los distritos o tribus en los que se dividiría la república, una serie de consejos locales que acapararían las funciones civil, judicial y militar. Estos consejos serían renovados en su tercera parte anualmente, por elección de todos los ciudadanos[461].

En definitiva, la República estaría integrada por «el Senado que propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta, con lo cual participando de la aristocracia en el Senado, la democracia en el pueblo y la monarquía en la magistratura, queda completa»[462].

Por último, el diseño institucional de Harrington se completaba con la descripción del poder judicial. O, más bien, la función judicial, puesto que, como es habitual a lo largo de toda la tradición republicana, el autor de *Océana* no consideraba necesario que existiese un poder judicial independiente, sino que éste debía depender, en última instancia del poder legislativo o popular, toda vez que, como él mismo afirma «donde quiera que esté el poder de hacer la ley, allí sólo se encuentra el poder de interpretar la ley así hecha». De modo que, a juicio de Pocock[463], el sistema de separación de poderes de Harrington tenía una forma muy diferente a la que se estaba empezando a gestar en el pensamiento inglés. Él no estaba de acuerdo con la fórmula tradicional del reparto de las funciones ejecutiva, judicial, y legislativa entre el Rey, los Lores y los Comunes, que no podían equiparase, en su opinión, con el uno, los pocos y los muchos; en cambio, «su propósito era el más simplemente aristotélico de asegurar la igualdad entre actores de diferentes capacidades»[464]. En efecto, el mismo Harrington afirma que «no es la limitación del poder soberano lo que causa la República, sino tal equilibrio de poderes que no pueda haber un número de hombres que, teniendo el interés, puedan tener el poder, ni ningún número de hombres que, teniendo el poder, puedan tener el interés de invadir o entorpecer el gobierno»[465].

[459] Ibídem, pág. 74.

[460] HARRINGTON, James: «A system of politics», cit., pág. 13.

[461] Vid. Ibídem.

[462] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 66.

[463] Vid. POCOCK, J.G.A.: «Introduction», cit., pág. 66.

[464] Ibídem.

[465] HARRINGTON, James: «The art of lawgiving», cit., pág. 658.

En la República ideal de Harrington[466], la administración de justicia correspondería, en primera instancia, a un tribunal que se constituiría en cada distrito y que estaría formado por un mínimo de treinta personas, elegidas también de forma rotatoria (por tercios) y anual entre el conjunto de los ciudadanos de ese distrito. Sus decisiones podrían ser apeladas ante otros tribunales que estarían ubicados en las capitales de las diferentes regiones que compondrán la República y cuyos miembros serían también elegidos, pero, en este caso, entre los senadores, los representantes populares o ambos. Y, por último, existiría una tercera instancia, la que tendría la última palabra que, como en el caso de la elaboración de las leyes, correspondería a la Asamblea Popular. La filosofía que encierra esta organización de la función judicial se resume en la frase «el poder arbitrario de un juez hace mucho daño, el de pocos jueces hace menos daño, y donde menos daño hace es en una multiplicidad de jueces»[467].

En definitiva, gracias una ley agraria equitativa y a todo este entramado constitucional, se puede llegar a constituir una República completa y perfecta, capaz de igualar a las grandes repúblicas de la Antigüedad[468]. Así, Harrington se muestra en desacuerdo con Hobbes, para quien los grandes éxitos de estas repúblicas se debieron exclusivamente a que contaron con algunos grandes hombres que fueron emulados por la población. Para el autor de Océana, si bien esto es cierto, también lo es que «tan grande emulación» sólo se puede lograr si existe una gran virtud entre los ciudadanos, la cual, a su vez es imposible sin la mejor educación, ni ésta lo es sin las grandes leyes, las cuales, por fin, sólo son posibles bajo un régimen tan excelente como el republicano.

Éste era, por tanto, el modelo de República que Harrington deseaba para Inglaterra y que propuso a Cromwell, quien aparecía mencionado en su obra como Lord Arconte, el creador de la República de Océana, con la intención de que éste la llevara a cabo. En este sentido, Harrington seguía una vez más a Maquiavelo al afirmar que una República tiene que ser hecha de una vez, pues raramente queda ésta «bien asentada o constituida salvo cuando ha sido obra de un hombre; y por esta causa, un legislador sabio, o uno de entendimiento firme, no pensando en su interés privado sino en el público, no pensando en su posteridad, sino en la de su país»[469], entonces puede

[466] Vid. HARRINGTON, James: «A system of politics», cit., pág. 24.

[467] Ibídem, pág. 25. Hay que tener en cuenta que para HARRINGTON «el poder arbitrario de las judicaturas no es tal que no se haga uso de la ley, sino aquél por el que hay un uso correcto de las mismas» (ibídem, donde también recomienda que las leyes sean pocas, claras y breves, pues así se reducirá la arbitrariedad de los jueces, se convertirán en «luz para el pueblo» y harán menos corruptible al gobierno).

[468] Pues así, en efecto, se constituyeron las principales repúblicas, como la de Esparta, con su Senado, Iglesia o congregación y éforos; Roma, con su Senado, asambleas y cónsules y demás magistrados; o Venecia, con su Senado o *pregati*, su Gran Consejo, y el dogo, los Diez y otros magistrados (vid. HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 70).

[469] HARRINGTON, James: *La República de Océana,* cit., pág. 108.

recabar para sí todo el poder soberano y nadie en su cabal juicio podrá vituperar que tenga tan extraordinarios poderes, pues éstos serían absolutamente necesarios para la constitución de la república bien ordenada.

Y, tal como afirma Worden[470], Harrington pensaba que se encontraban en un momento histórico, ante una oportunidad única desde la caída del Imperio romano, para constituir tal República. En efecto, la Guerra Civil había sido, para él, la culminación de un periodo en el que se había ido produciendo lentamente la desintegración del antiguo sistema feudal inglés, representado por la Antigua Constitución y el gobierno del Rey, los Lores y los Comunes. Los monarcas, queriendo librarse del control de la nobleza, destruyeron el sistema feudal y, con él, la antigua aristocracia; pretendieron entonces apoyarse en una nueva nobleza, pero ésta al carecer del poder económico, no tenía la suficiente fuerza para sostener a la Corona. En efecto, la legislación de Enrique VII contra los intereses económicos de aquéllos, junto con la expropiación por parte de Enrique VIII de las propiedades de la Iglesia, habían dado lugar a una masiva redistribución de tierras a favor de los comunes que «naturalmente, demandaban un poder político proporcional a sus riquezas»[471]. Por todo ello, teniendo en cuenta el actual reparto de la propiedad de la tierra, en su mayor parte en manos de pequeños propietarios, el único sistema estable que podía establecerse era una República equitativa.

II.2.4. De la Restauración a la Gloriosa Revolución

Como hemos visto, las propuestas de Harrington y de los demás autores republicanos no fueron escuchadas y poco después de la muerte de Cromwell se produjo la restauración de la monarquía en Inglaterra. Sin embargo, como afirma Woodward[472], esto no supuso una contrarrevolución, puesto que el nuevo rey, Carlos II, sabía que la monarquía había sido derrotada una vez y que podía serlo de nuevo, de manera que el peligro de que pudiera establecerse en Inglaterra un gobierno absolutista parecía ahora lejano. Además, el mismo Parlamento se había beneficiado de la experiencia, de modo que ya no consentiría que se escaparan de su competencia los asuntos relativos a la política exterior, el comercio o la religión; es más, en realidad, «las únicas medidas de la Restauración que merecen el nombre de contrarrevolucionarias fueron las tomadas por los parlamentarios, contra los deseos del rey, sobre asuntos religiosos»[473]. En efecto, el nuevo monarca deseaba tolerancia para los católicos y estaba, por tanto, dispuesto a admitirla para los protestantes

[470] Vid. WORDEN, Blair: «English republicanism», cit., pág. 451.

[471] Ibídem.

[472] Vid. WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 139.

[473] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 139.

no anglicanos; sin embargo, el Parlamento impuso un anglicanismo rígido y formal que condujo a la expulsión de una quinta parte de los clérigos, unos mil doscientos, de sus beneficios eclesiásticos.

Pero las razones para tal persecución parlamentaria de la libertad religiosa fueron de carácter político más que religioso, dado que existía un gran miedo al catolicismo porque éste representaba en toda Europa la religión del absolutismo. Así, «aunque nadie sabía cuántos católicos había en Inglaterra, se les podía considerar muy bien como un peligro político, si no como rebeldes potenciales, sí como posibles apoyos para cualquier intento de subversión de la libertad por un rey católico»[474]. La defensa del anglicanismo suponía, por tanto, la defensa de los privilegios y poderes del parlamento y, como en tiempos de Carlos I, en última instancia, la defensa de los intereses de los terratenientes y de los negociantes que controlaban la Cámara de los Comunes[475].

Pero a pesar de los intentos de ésta por conservar su parte del poder, «la nueva monarquía empieza pronto a dar señales de su absolutismo, que se concretará en la vulneración de los derechos de los ingleses, además de la creación de un sistema de corrupción de los parlamentarios para someterlos a la Corona, y de un ejército profesional bajo sus órdenes»[476]; a lo que se añadió la recuperación por parte del monarca de la vieja práctica de no convocar al Parlamento más que cuando le era estrictamente necesario.

En 1685 muere Carlos II y le sucede su hermano Jacobo II, que siguió tratando de ayudar a la Iglesia Católica, lo que incrementó el desasosiego de los protestantes que temían que esto supusiera «no sólo el sometimiento a la tiranía civil sino también a la religiosa»[477], circunstancia que hizo que aquél perdiera «los principales soportes del trono»[478]. La tensión creció en 1688 cuando el rey ordenó al clero leer en las iglesias una «Declaración de Indulgencia», en virtud de la cual se suspendían las leyes penales contra los católicos y disidentes. Esta orden fue desobedecida por la mayoría del clero y provocó que siete obispos elevaran una súplica al rey en contra de la misma, ante la cual Jacobo II reaccionó ordenando su enjuiciamiento; pero éstos fueron absueltos y «que se sepa, por primera vez la multitud londinense vitoreó a unos obispos»[479].

---

[474] Ibídem, pág. 140.

[475] Vid. ibídem.

[476] DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, cit., pág. 430.

[477] Ibídem, pág. 431.

[478] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 144.

[479] Ibídem, pág. 144.

Sin embargo, opina Woodward[480] que, a pesar de este y otros desatinos del rey, es posible que para evitar el riesgo de una nueva guerra civil, la mayor parte de la oposición se hubiera conformado con esperar hasta su muerte, poniendo sus esperanzas en la subida al trono de alguna de sus dos hijas, ambas protestantes, la mayor de las cuales, María, estaba casada con el también protestante Guillermo de Orange. Sin embargo, el rey tuvo un nuevo hijo, «con lo que la situación se volvió más grave, ante el peligro de una regencia católica, a la que sucedería otro monarca también católico»[481].

Fue en este periodo –nos ilustra Aparisi Miralles[482]– cuando nacieron los partidos políticos, como continuación de la escisión que se produjo en la sociedad inglesa a raíz de la Guerra Civil. Así, los «tories», futuros conservadores, eran defensores de la Iglesia Anglicana –a la cual consideraban la esencia del Estado– y enemigos tanto del catolicismo como del puritanismo, a la vez que partidarios de una Corona fuerte, de un cierto derecho divino de los reyes y de las doctrinas de la no-resistencia. Los «whigs», por su parte, vinculados al puritanismo, defendían la tolerancia religiosa, se pronunciaban por un Parlamento fuerte frente al poder del monarca y se mostraban partidarios del pacto social y del derecho de resistencia a la autoridad.

Ahora bien, aunque sus principios se oponían radicalmente, ambos partidos se unieron en 1688 para derrocar a Jacobo II[483], empresa para la cual pidieron ayuda a Guillermo de Orange, quien aceptó intervenir en la misma llegando a Inglaterra en el mes de noviembre. Pero como todos trataban de evitar a toda costa un nuevo conflicto armado, decidieron que la mejor solución sería deshacerse de Jacobo, permitiéndole marcharse, para restaurar a continuación los derechos tradicionales ingleses y la Antigua Constitución. Tras la huida del rey a Francia, el Parlamento declaró que «Jacobo, habiéndose esforzado en subvertir la constitución de este reino, rompiendo el contrato primitivo entre el rey y el pueblo, y habiendo violado por consejo de los jesuitas y otras personas perversas las leyes fundamentales, y habiéndose retirado él mismo del reino, ha abdicado del gobierno [...] por lo cual el trono está vacante»[484].

Se trata, a juicio de Woodward, de una «narración inconsistente y falsa pues Jacobo no había abdicado y el trono no estaba vacante; tampoco había existido nunca un «contrato primitivo» entre el rey y el pueblo»[485]. Sin embargo, los ingleses aceptaron

[480] Vid. ibídem.

[481] Ibídem.

[482] Vid. APARISI MIRALLES, Ángela: *La revolución norteamericana: aproximación a los orígenes ideológicos*, B.O.E.- C.E.C., Madrid, 1995, págs. 25 y 26.

[483] Vid. APARISI MIRALLES, Ángela: *La revolución norteamericana: aproximación a los orígenes ideológicos*, cit., pág. 26

[484] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 145.

[485] Vid. ibídem.

esta justificación y María, la hija de Jacobo, subió al trono, con la exigencia de que su marido Guillermo fuera proclamado rey también. Las condiciones bajo las cuales se les aceptaba fueron formuladas en una Declaración de Derechos, dando así fin a un periodo, el comprendido entre los años 1688 y 1689, que fue conocido como la «Revolución Gloriosa», y cuyo principal éxito, aparte de sentar las bases del moderno sistema constitucional inglés, estuvo en que se sucedió de forma pacífica.

La Declaración de Derechos –que puede tildarse de «conservadora»[486], pues estaba «dedicada más a sancionar derechos antiguos que a crearlos nuevos»[487]– establecía que cualquier forma de imposición fiscal que no contase con la aprobación del Parlamento era ilegal y que también era preciso el acuerdo de las Cámaras para mantener cualquier ejército en tiempos de paz; también en virtud de esta declaración, «la Cámara de los Comunes adquiría redoblada fuerza y, si aún no representaba a todo el pueblo sino sólo a los grupos más ricos, la posibilidad de ir ampliando su representatividad estaba abierta» [488]. Respecto al poder real, éste «no llegaba a definirse explícitamente»[489], pero «la tradición consentía al soberano ciertos poderes y además le obligaba a utilizarlos, ya que si no el funcionamiento del gobierno habría sido imposible»[490]. Se produjo asimismo en este periodo la unificación definitiva de los reinos de Inglaterra y Escocia, al tiempo que, por otra parte, «la religión dejó de ser ya una cuestión central en las luchas políticas», puesto que se concedió libertad de culto para todos los credos, excepto para los católicos.

Posteriormente se llevaron a cabo otras reformas como la Ley Trienal, de 1694, que disponía la convocatoria de elecciones generales al Parlamento al menos cada tres años, la abolición de la censura en 1695 y, finalmente, la Ley del Acuerdo (*Settlement Act*), subtitulada «ley para una mayor limitación de la Corona y una mejor protección de las libertades de sus súbditos», que disponía que el Rey debía ser anglicano, «estableciéndose así de modo definitivo las condiciones del gobierno monárquico de la nación»[491]. Así, «si la revolución sin derramamiento de sangre se conmemoraba como «gloriosa», la constitución se celebró como la «más hermosa que se había escrito» y pronto empezó a ser reverenciada como un hito histórico»[492]. Y, de hecho, el asentamiento de las condiciones económicas que se produjo entre finales del siglo XVII y principios del XVIII también estaba directamente relacionado con la

[486] Ibídem.

[487] BRIGGS, Asa: *Historia social de Inglaterra*, trad. de G. Carrascón Garrido, Alianza Editorial, Madrid, 1994 pág. 225.

[488] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 260.

[489] BRIGGS, Asa: *Historia social de Inglaterra*, cit., pág. 225.

[490] WOODWARD, E.L.: *Historia de Inglaterra*, cit., pág. 145.

[491] BRIGGS, Asa: *Historia social de Inglaterra*, cit., pág. 225.

[492] Ibídem, pág. 226.

estabilización política, por lo que un panfleto posterior se permitía afirmar, con motivo, que «el comercio no puede florecer más que en las regiones de la libertad, donde la vida y la propiedad de los súbditos están garantizadas por leyes sólidas y saludables»[493].

Fue durante este periodo cuando tuvo lugar lo que Worden[494] considera la segunda etapa de producción republicana, que se originó como respuesta a la crisis política que sucedió a la Restauración y «cuando las amenazas de la monarquía absoluta y de una sucesión católica trajeron la perspectiva de una nueva guerra civil»[495]. El autor más destacado del momento fue Algernon Sidney, al que Sellers[496] considera el último escritor republicano inglés y quien no sólo como escritor político, sino también como soldado y como parlamentario jugó un importante papel en la lucha por el establecimiento de las ideas republicanas en la Inglaterra del siglo XVII[497].

La obra maestra de Sidney, *Discourses concerning Government*[498], denota una concepción del Estado que «no era ni medieval ni moderna, sino decididamente premoderna»[499] y está plagada –como las de los demás republicanos ingleses– de alusiones religiosas y citas bíblicas, así como de constantes referencias a las repúblicas de la Antigüedad, toda vez que consideraba a la historia –de nuevo, conforme a los demás integrantes de esta tradición– como «un almacén de ejemplos para ayudar a formular preceptos para el futuro»[500].

Las «doctrinas radicales de los *Discourses* fueron diseñadas para justificar la rebelión contra las acciones ilegítimas de Carlos II»[501], pero su blanco inmediato era, sin embargo, la obra *Patriarcha*, de Sir Robert Filmer, un tratado a favor de la monarquía absoluta publicado por primera vez en 1680. Aunque los argumentos utilizados para tal fin nos puedan parecer ahora singularmente absurdos –opina Houston[502]– sin embargo, eran lo suficientemente peligrosos para los radicales del siglo XVII

493 Ibídem.

494 Vid. WORDEN, Blair: «English Republicanism», cit., pág. 444.

495 Ibídem.

496 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 20.

497 Vid. HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, Princeton University Press, 1991, pág. 4.

498 Además de los *Discourses*, Sidney escribió otra obra mayor, *Court Maxims,* pero como advierte SCOTT, ésta, básicamente, no es más que una repetición de los contenidos de aquélla (vid. SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis (1677-1683)*, Cambridge University Press, 1991, pág. 202).

499 SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis*, cit., pág. 212 (concretamente, el término utilizado por Scott es *early modern*).

500 BLOM, Hans W.: «Introduction», en SIDNEY, Algernon: *Court Maxims,* Cambridge University Press, 1996, pág. XI.

501 HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, cit., pág. 68.

502 Vid. ibídem.

como para dar lugar a tres extensas y profundas respuestas: la citada obra de Sidney, el *Patriarcha non Monarca* de James Tyrrell y los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de John Locke.

En efecto, el absolutismo patriarcal de Filmer era particularmente amenazador porque iba ganando adeptos entre unos individuos –los ingleses del siglo XVII– que «estaban acostumbrados a ver su mundo a través de la lente de las Escrituras»[503]; y en el *Patriarcha*, se insistía en que la historia de la Creación, tal y como aparece narrada en la Biblia, no era metafórica sino real. Había, por tanto, que aceptar que Adán fue verdaderamente nuestro primer padre y que, lo mismo que él tenía el poder de un rey y de un señor sobre su familia, así todos los demás monarcas, que habían sido designados por Dios como los herederos del dominio paternal del primer hombre, poseían un dominio ilimitado sobre su pueblo[504]. Partiendo de esta premisa esencial, el argumento de Filmer era «devastadoramente simple»[505] y podía resumirse –como él mismo hizo en sus *Observaciones sobre la Política de Aristóteles*– en los siguientes seis puntos:

1. no hay más forma de gobierno que la monarquía
2. no hay más monarquía que la paternal
3. no hay más monarquía paternal que la absoluta o arbitraria
4. no hay cosas tales como la aristocracia o la democracia
5. no hay tal forma de gobierno como la tiranía
6. el pueblo no nace libre por naturaleza

Sidney[506] se preguntaba cómo era posible que afirmaciones de esta naturaleza pudieran entrar en la cabeza de alguien, a pesar de su perversidad y su desatino, y más en un pueblo enamorado en todos los tiempos de la libertad y deseoso de mantener sus privilegios. Sin embargo, pronto cayó en la cuenta de que tal despropósito podía lograrse si se convencía a las gentes de que existía una ley natural, que nadie podía transgredir, que les excluía de la deliberación y la decisión de todos los asuntos públicos, los cuales habían de ser competencia exclusiva de los monarcas. Y ésta era la finalidad con la que Filmer pretendía ayudar a su amo a ocupar el trono, por medio de un libro en el que no usó «ni un solo argumento que no sea falso ni citó a ningún autor al que no haya pervertido y tergiversado»[507].

---

503 HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, cit., pág. 92.

504 Vid. ibídem, pág. 90.

505 Ibídem.

506 Vid. SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, Liberty Funds, Indianapolis, 1996, pág. 7.

507 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 7.

Ciertamente, aunque nacidos a unas pocas millas de distancia uno de otro, en la comunidad de Kent, los dos hombres habitaban mundos mentales radicalmente distintos[508]. Así, frente a la visión de la sujeción natural en virtud de la cual los hijos estaban sujetos a los padres, las madres y los sirvientes a los maridos y los amos, y todos al rey, Sidney proponía «una ética de la libertad individual y una política de consentimiento; donde Filmer veía el ejercicio natural y legítimo del poder, Sidney veía la fuerza y la coerción; donde Filmer veía súbditos integrados en un todo social coherente, Sidney veía esclavos dependientes de la voluntad arbitraria de sus amos»[509]; en definitiva, concluía este último que «hay una más que ordinaria extravagancia en su afirmación de que la mayor libertad en el mundo la tiene un pueblo que vive bajo un monarca [...] que recibe su derecho de Dios y la naturaleza, y está dotado de un poder ilimitado de hacer lo que le plazca y no puede ser limitado por la ley. Si libertad es vivir bajo tal gobierno, deseo saber qué es esclavitud»[510].

En efecto, para Sidney, la libertad consistía en «la independencia respecto a la voluntad de otro, en tanto que con el nombre de esclavo nos referimos a un hombre que no puede disponer ni de su persona ni de sus bienes, sino que lo disfruta todo a voluntad de su amo»[511]; pero inmediatamente puntualiza que «no existe tal cosa en la naturaleza como un esclavo»[512], pues «consideraba la libertad como un atributo natural de toda la humanidad»[513], toda vez que ésta es un «regalo de Dios y la naturaleza. La criatura, no teniendo nada, sino lo que el Creador hace de él, debe todo a Él y nada a nadie de quien nada ha recibido»[514].

En definitiva, todos somos naturalmente libres, debiendo sólo obediencia a nuestros padres naturales[515] y, claro está, a Dios; sin embargo «cuando el número de hombres se incrementó tanto que se hicieron molestos y peligrosos los unos para los otros, y no encontrando otro remedio para solucionar este problema, se unieron muchas familias en una comunidad política, que sería más eficaz para su conveniencia, seguridad y defensa de ellos mismos y sus hijos. Esto supuso una colación del

---

508 Vid. HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, cit., pág. 101.

509 Ibídem.

510 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 17.

511 Ibídem.

512 Ibídem.

513 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 21.

514 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 510.

515 Pues si alguien tiene algún derecho sobre nosotros son nuestros padres, por habernos engendrado, criado y educado, pero nadie puede tener ningún derecho sobre cualquier persona que no sea su hijo (vid. SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 69).

derecho privado de cada hombre en un depósito común, y nadie teniendo ningún derecho que el que era común a todos, [...] pero nada podía inducirles a unirse y a disminuir su libertad natural al unirse en sociedad sino la esperanza de una ventaja pública»[516].

Será, por tanto, el trabajo de los gobernantes siempre y en todas partes el mismo: hacer justicia y procurar el bien de quienes los han creado, tal y como «aprendemos del sentido común y de Platón, Aristóteles, Cicerón y los mejores autores humanos, que establecen esta máxima como un fundamento inamovible sobre el que construyeron sus argumentos en relación a esta cuestión»[517].

Ahora bien, como todo gobierno justo es consentido y creado libremente para el beneficio común de los gobernados, «el pueblo que los instituye puede proporcionar, regular y rescindir el poder de los gobernantes respecto al periodo de su mandato, sus poderes o el número de personas, conforme le parezca más conveniente para su propio bien»[518]. Además, los hombres podrán cambiar libremente su forma de gobierno cuantas veces lo estimen necesario para la promoción de su propio interés, pues «a diferencia de Harrington, Sidney pensaba que una República inmortal ni era posible ni deseable»[519], toda vez que debería tenerse en cuenta que la sabiduría del hombre es imperfecta e incapaz de prever los efectos que pueden proceder de una infinita variedad de accidentes que, necesariamente, requieren nuevas constituciones para evitar o curar los peligros que surjan de ellos o para obtener un bien en el que al principio no se había pensado[520].

Es éste, a juicio de Scott[521], uno de los aspectos teóricos más interesantes de los *Discourses*, la política de cambio de Sidney, su insistencia en que tal alteración no es sólo necesaria en tiempos de emergencia, sino que ha de ser un rasgo constante de la vida política: sólo los Estados que realizan cambios pueden crecer y adecuarse conforme cambian los tiempos; solo por este medio pueden evitarse las emergencias mismas. Por ello escribe Sidney que «quien obligue a las naciones en todos los tiempos a tomar el mismo camino, resultaría ser tan insensato como un médico que aplicara la misma medicina a todos sus pacientes o un arquitecto que construyera el mismo tipo de casa para todas las personas, sin considerar su nivel económico o estatus social, el número de niños o sirvientes, el tiempo o clima en el que viven y muchas otras circunstancias, o como un general que siempre recurriera a la misma

516 Ibídem, pág. 78.

517 Ibídem, pág. 70.

518 Ibídem.

519 HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, cit., pág. 120.

520 Vid. SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 17.

521 Vid. SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis*, cit., pág. 206.

táctica independientemente de la naturaleza, número y fuerza de sus enemigos, o las ventajas y desventajas del terreno»[522].

Ahora bien, advierte West que esta afirmación no debe llevarnos a considerar al republicano inglés como un relativista, pues para él «los principios de gobierno son eternamente verdaderos; sólo su aplicación varía con los tiempos»[523]. Y efectivamente, en los *Discourses concerning government* leemos que «igual que hay algunas reglas universales en la medicina, la arquitectura y la disciplina militar, de la cual los hombres nunca deben apartarse, así hay también algunas en política que deberían ser siempre observadas: y los legisladores sabios, respetando sólo éstas, deberían estar dispuestos a cambiar todo lo demás cuando la ocasión lo requiera»[524].

Estos principios fundamentales eran básicamente tres: el que todo gobierno, cualquiera que sea la forma de su Constitución, ha de cumplir con el fin por el que se instituyó; la necesidad de la participación, de un modo o de otro, del pueblo en la gestión de los asuntos públicos y el imperio de la ley. Respecto al primer punto, como hemos visto, Sidney repetiría sin cesar que la finalidad de todo gobierno era el bien público, afirmación muy genérica que especificaba en diversos pasajes tanto de sus *Court Maxims* como de sus *Discourses* y que podemos resumir, con West[525] en, por un lado, la garantía de la libertad y la seguridad de los ciudadanos y, por otro –dado que «para Sidney los hombres (más bien que Dios) establecen los gobiernos políticos no sólo (negativamente) para refrenar el pecado, sino (positivamente) para buscar su propio bien»[526]– en el fomento de la felicidad. Y respecto a lo que nuestro autor entendiera por felicidad, él mismo escribe en *Court Maxims* que «no necesitamos buscar otra definición de una vida humana feliz en relación a este mundo que la expuesta por Aristóteles de que el fin de las buenas sociedades civiles es que los hombres puedan en ella disfrutar *vita beatam secundum virtutem*. Porque no hay felicidad sin libertad y nadie es más esclavo que quien es dominado por pasiones viciosas, no hay libertad ni felicidad donde no hay virtud»[527].

Respecto al segundo de los principios inamovibles arriba citados, Sidney, tras hacer referencia, una vez más, a las tres formas clásicas de gobierno[528], apuesta

---

[522] SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 173.

[523] WEST, Thomas G.: «Foreword», en SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. XXI.

[524] SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 174.

[525] Vid. WEST, Thomas G.: «Foreword», cit., pág. XXI.

[526] SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis*, cit., pág. 218.

[527] SIDNEY, Algernon: *Court Maxims,* Cambridge University Press, 1996, pág. 24.

[528] Vid. SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 31, donde las describe del siguiente modo: «Un número pequeño de hombres, viviendo dentro de los muros de una ciudad, ha depositado, por decirlo así, en un almacén común el derecho que ellos tenían de gobernarse a sí mismos y a sus

decididamente por uno de tipo popular. Ahora bien, nuestro autor quiere dejar bien claro que no es la democracia pura lo que él defiende –la cual, en su opinión, no ha existido nunca en la realidad y, en todo caso, sería fuente de constantes y graves desórdenes[529]– , sino cualquier forma de gobierno –incluida una monarquía– en la que el poder de los magistrados –o del rey– le sea conferido «por el libre consentimiento del pueblo, el cual retenga, al mismo tiempo, y ejerza en sus propias asambleas aquella parte del poder que estime oportuno»[530].

El modelo a seguir sería aquella constitución que estuvo vigente en Roma entre la expulsión de Tarquino y la llegada al poder de Julio César, «un gobierno mixto de monarquía, aristocracia y democracia, representados en los magistrados, senado y pueblo»[531], en el cual se había «tomado tanto cuidado en proporcionar de tal manera los poderes de varias magistraturas que todas podían concurrir en procurar el bien común; o divididos los poderes de tal manera entre los magistrados y el pueblo que se podía preservar en el conjunto una armonía bien regulada»[532].

Las bondades de esta Constitución eran innumerables. En primer lugar, el pueblo tenía una voz decisiva en la legislación y las decisiones políticas más importantes, con lo que se le respetaba su libertad, al tiempo que se garantizaba que éstas estuvieran encaminadas hacia la búsqueda del interés común. Pero, además, se lograría que fueran los mejores ciudadanos quienes gobernaran puesto que lo mismo que «nadie que no esté absolutamente loco dejaría el cuidado de su rebaño a un bribón, que ni tiene pericia, ni diligencia ni coraje para defenderlo, o quizás tiene la intención maliciosa de aniquilarlo, en lugar de a un pastor sabio y honesto; es menos imaginable que nadie cometiera el mismo error en relación con la sociedad de la que él mismo forma parte con sus hijos, amigos y todo lo que le es querido»[533].

---

hijos, y tomando parte de una colectividad, por el consentimiento común, ejercía tal poder sobre cada persona individual como parecía beneficioso para el conjunto; y a esto los hombres llaman perfecta democracia. Otros eligen mejor ser gobernados por un selecto número de hombres, los de más sabiduría y virtud; y esto, conforme a la significación de la palabra, fue llamado aristocracia. O cuando un hombre supera a los demás, el gobierno fue puesto en sus manos bajo el nombre de monarquía».

529 Vid. SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 189. Así, ante la insistencia de Robert FILMER en tachar a todos los que defendían la participación popular en los asuntos públicos como partidarios de la democracia pura, Sidney responde que prefiere «dejar a nuestro caballero, como Don Quijote, luchando contra los fantasmas de su propio cerebro y diciendo lo que le plazca contra tal forma de gobierno, que nunca existió, excepto en un lugar como San Marino, cerca de Sinigaglia, donde un centenar de payasos gobiernan un peñón salvaje que nadie invadiría» (SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 195).

530 Ibídem.

531 SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism. Roman ideology in the United States Constitution*, Macmillan Press, Londres, 1994, pág. 118. Pues, el mismo Sidney escribe que «la más sabia, mejor y con diferencia mayor parte de la humanidad, rechazando los tres modelos simples, formaron gobiernos mixtos o compuestos de los tres» (SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 195).

532 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 6.

533 Ibídem, pág. 190.

Asimismo, y dado que la naturaleza del hombre es frágil, los magistrados, por virtuosos que sean, pueden corromperse y empezar a gobernar conforme a su propia voluntad e interés. Por ello es preciso que «las acciones virtuosas que son provechosas para la República, se puedan llevar a cabo de un modo seguro, fácil y ventajoso para quien las realiza»[534] y que se evite en la medida de lo posible la tentación de los hombres a convertirse en enemigo de lo público. Por ello –asegura Sellers[535]– para Sidney el gobierno mixto, con sus equilibrios y contrapesos es el más adecuado para limitar el poder de los gobernantes y obligarles a actuar en todo momento conforme a unas leyes que, puesto que han sido elaboradas por el pueblo reunido en asamblea o por medio de sus representantes, reflejan la voluntad y el interés de éste.

No menos importante es el fomento del patriotismo y la búsqueda del bienestar común a que da lugar la instauración de un gobierno popular, dado que en él «cada hombre se siente implicado: cada uno tiene una parte en él conforme a sus cualidades o su mérito; todos los cambios son perjudiciales para todos; cualquier cosa que cualquiera conciba para el bien público, puede proponerla en la magistratura o al magistrado; todo el pueblo se constituye en defensor de lo público, y todos los hombres se arman y disciplinan; las ventajas del éxito alcanzan a todos y todos soportan una parte de las pérdidas. Esto hace a los hombres generosos y trabajadores y llena sus corazones con el amor a su patria»[536].

Por último, es también gracias a esta distribución de poderes como se preservará la libertad de los individuos, la cual, además del valor que por sí misma tiene, es concebida por Sidney como un instrumento imprescindible para forjar ciudadanos virtuosos. Corrobora tal afirmación la historia de Roma, la cual «mientras fue libre, produjo tal número de hombres dotados de todas las virtudes morales que causaron admiración en las sucesivas épocas, [...] pero cuando éstos perdieron su libertad, fueron siempre débiles, vulgares, cobardes y viciosos, pues la misma libertad fue la madre y la nodriza de su virtud»[537]. Y la virtud, además de ser esencial para el logro de la verdadera felicidad, lo es también para garantizar, a su vez, la libertad, como ya afirmara Maquiavelo, quien, «discutiendo sobre estos asuntos, encontró que la virtud es tan esencialmente necesaria para el establecimiento y la conservación de la libertad que él piensa que es imposible para un pueblo corrupto establecer un buen gobierno, o para una tiranía ser introducida si hay virtud [...] y pienso que

[534] SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 559.

[535] Vid. SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 121.

[536] SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 199.

[537] Ibídem, pág. 142.

ningún hombre sabio lo ha contradicho nunca»[538]. Dominaba, de este modo, «la conexión entre virtud, libertad y gobierno mixto los *Discourses* de Sidney»[539], sumándose así también a aquel círculo virtuoso tan característico de los autores republicanos.

En definitiva, apunta Sellers[540] que la constitución mixta, la búsqueda de la justicia y del bien común y el imperio de la ley eran los principios básicos del republicanismo romano gracias a los cuales aquella humilde aldea del Lacio llegó a alcanzar su grandeza sin par y sus habitantes su afamada libertad y virtud. Y como, «dondequiera que se sigan los mismos caminos los efectos serán en gran medida los mismos»[541], serían estos mismos principios los que prescribía Sidney para la Inglaterra de su tiempo, si bien con algunas modificaciones impuestas por las circunstancias –tales como la representación parlamentaria y la aceptación de un monarca al frente del gobierno–.

El mismo Sellers[542] nos da cuenta del diseño institucional que, basándose en lo anterior, el republicano inglés proponía para su país, cuya característica esencial consistiría en que la soberanía estaría repartida entre una Asamblea de representación popular y una cámara alta integrada por la nobleza, que habría de refrenar los posibles excesos de la primera. Ambas cámaras, conjuntamente, aprobarían las leyes que el rey aplicaría y obedecería, pero éste no tendría ningún papel en la legislación ni disfrutaría de derecho a veto sobre la misma, toda vez que «yo dejo a cualquier hombre razonable juzgar si es más seguro y adecuado que estos dos estamentos [los nobles y los comunes], que comprenden al conjunto de la nación en sus personas o por representación, tengan un derecho a desautorizar o limitar el poder de ese hombre, mujer o niño que se sienta en el trono; o que él o ella, joven o viejo, sabio o loco, bueno o malo, los desautorice a ellos y, por sus vicios, debilidad, locura, impertinencia o malicia, paralice sus deliberaciones; y si los principales asuntos de una nación pueden depender de modo más seguro y prudente de los votos de tan eminentes personas, entre quienes siempre se

538 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 135.

539 SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 123.

540 Vid. ibídem, pág. 122.

541 SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., pág. 273. En efecto, escribe nuestro autor en relación con la degeneración que sufrieron ciudades tan gloriosas como Atenas y Roma que «es absurdo imputar esto al cambio de los tiempos; porque el tiempo no cambia nada; y nada fue cambiado en esos tiempos, sino el gobierno y esto cambió todo. Esto no es accidental, sino conforme a las reglas dadas a la naturaleza por Dios, imponiendo sobre todas las cosas una necesidad de perpetuamente seguir sus causas. Los frutos son siempre de la misma naturaleza de las semillas y las raíces de las que proceden, y los árboles se conocen por los frutos que dan. Mientras que los hombres engendren hombres y las bestias, bestias, esa sociedad de hombres que constituye un gobierno sobre los fundamentos de la justicia, virtud y el bien común, tendrá siempre hombres para promover esos fines».

542 Vid. SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 122.

encontrarán hombres sabios y buenos en cualquier nación y quienes en todos los aspectos tendrán los mismos intereses que sus habitantes, o de la voluntad de uno que puede ser, y a menudo lo es, vil, ignorante y despreciable como el más humilde de los esclavos y que, además, o bien tiene, o bien así se le hace creer, un interés tan contrario a los de aquéllos que estima que la supresión de éste implica la mejora del suyo»[543].

Como era de esperar, todas estas afirmaciones no fueron del agrado de Carlos II, quien lo acusó de conspiración para derrocar la recién restaurada monarquía, siendo ejecutado en 1683, tras «un proceso en el que el manuscrito no publicado de sus *Discourses* constituyó la prueba decisiva contra él»[544]. Y, lamentablemente –escribe Davis– «como una causa política activa, el Republicanismo inglés murió en el patíbulo con Algernon Sidney, y fue enterrado en una lápida anónima, por el acuerdo de 1689»[545]. Sin embargo, este mismo autor reconoce que «en un sentido más amplio y complejo, se puede decir que el republicanismo inglés sobrevivió a la década de 1680. Es cierto que en casa sólo como un tema generalmente marginal del repertorio político, pero en América y en la Europa continental, como una influencia fundamental sobre el discurso de la emancipación popular y la revolución»[546].

Ciertamente, en las colonias inglesas de Norteamérica fue donde más profundamente arraigaron las tesis de la tradición republicana y, especialmente, las de Sidney cuyos escritos «ocuparon un lugar preeminente en la consideración de los líderes revolucionarios»[547]. En efecto, los *Discourses concerning Government,* obra que, como se ha visto, no era muy original, sino más bien un compendio de las ideas de escritores anteriores, llegaron a ser considerados como el sustituto de la perdida *República* de Cicerón[548], debiendo, precisamente, a esta falta de originalidad en gran medida su éxito, pues «al recopilar con descuidada minuciosidad la ideología de una época, suministró la materia prima para una nueva era»[549].

---

[543] SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, cit., págs. 299 y 300.

[544] SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 118.

[545] DAVIES, Tony: «Borrowed language: Milton, Jefferson, Mirabeau», en D. Armitage, Armand Himy y Quentin Skinner (eds.): *Milton and Republicanism,* cit., pág. 254.

[546] Ibídem, pág. 255.

[547] APARISI MIRALLES, Ángela*: La revolución norteamericana: aproximación a los orígenes ideológicos*, cit., pág. 168.

[548] Vid. SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 118.

[549] SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis*, cit., pág. 210.

Capitulo III: El Declive de la Tradición Republicana

III.1. LA REVOLUCIÓN AMERICANA

En el primer apartado de este último capítulo, después de pasar revista a las causas que motivaron la independencia de las colonias inglesas, mostraré como el pensamiento de los líderes revolucionarios estaba influido fundamentalmente por los escritos de los republicanos ingleses y, en especial, los de Harrington y Sidney. Trataré de demostrar, asimismo, cómo las tesis republicanas no sólo se utilizaron para justificar y legitimar la independencia frente a la Corona británica, sino que también sirvieron como guía para la elaboración de las primeras constituciones de los recién independizados Estados, a través, sobre todo, de la interpretación que de las mismas hiciera John Adams, el más importante e influyente de los republicanos clásicos de Norteamérica.

Veremos también como, a pesar de que en prácticamente todos ellos se quiso instaurar un gobierno mixto similar al de la antigua metrópoli, sin embargo, se acabó concediendo un poder casi ilimitado a los representantes del pueblo, que derivó en una situación de inestabilidad y de abuso del poder, la cual, unida a la debilidad comercial y militar que presentaba la Unión, dio lugar al surgimiento de muchas voces que demandaban el fortalecimiento de las instituciones federales para posibilitar la lucha contra las amenazas a la libertad procedentes, tanto desde el interior, como desde el exterior. Se entabló, así, un debate en torno a la necesidad de la promulgación de una Constitución federal –que abordaré en el último epígrafe de este apartado–protagonizado por los llamados «federalistas» y John Adams, por un lado, y los «antifederalistas», por el otro. Estos últimos, que pueden considerarse como herederos de la tradición republicana, criticaban el proyecto de Constitución, fundamentalmente, porque estimaban que el núevo régimen que ésta consagraba se parecía mucho más a una genuina aristocracia que a su admirado gobierno mixto.

En el bando contrario se encontraba, entre otros John Adams, quien, utilizando las mismas tesis –esto es, las republicanas– de un modo absolutamente ortodoxo, defendía la nueva Ley Fundamental básicamente porque él entendía que ésta sí que instauraba un verdadero régimen mixto a semejanza del de las principales repúblicas clásicas y renacentistas. Sin embargo, no fue éste el argumento que prevalecía entre los principales federalistas, como Madison, Hamilton y Jay quienes, muy al contrario, esgrimieron unos argumentos que se apartaban considerablemente

de los de aquél y que eran mucho más cercanos a los del liberalismo incipiente. Éstos repudiaban los ejemplos de las pequeñas repúblicas de la Antigüedad y estimaban preciso acudir a nuevos principios políticos como la representación, la división de poderes ya expuesta por Montesquieu, o la consolidación de las pequeñas repúblicas en grandes naciones. Otra de las muchas innovaciones de los llamados «federalistas» de las que trataré de dar cuenta, fue desarrollar una imagen completamente nueva de las funciones de los distintos órganos de poder y, especialmente, de la Cámara de Representantes y Senado, que ya no serían concebidos como la encarnación de los muchos y los pocos –puesto que los Estados Unidos era un país igualitario, sin nobleza, al tiempo que todos los intentos de encontrar y seleccionar una «aristocracia natural» habían fracasado–, por lo que la nueva función del bicameralismo no sería ya la de equilibrar los intereses de dos partes enfrentadas de la población, sino la de servirse de mutuo mecanismo de control para evitar los excesos de poder y la volubilidad. En definitiva, se puede afirmar que el debate constitucional supondría una transformación de la forma de entender la política por parte de los americanos y una derrota de las teorías republicanas clásicas, que empezaron a ser vistas como anacrónicas.

III.1.1. La Independencia de las trece colonias

A lo largo de los siglos XVII y XVIII se fueron fundando paulatinamente las trece colonias inglesas que darían lugar a los Estados Unidos de América. Se trató de una empresa «un tanto al azar»[1], pues la colonización británica, a diferencia de la española, no fue obra de la Corona, sino de la iniciativa privada[2]. En efecto, las colonias norteamericanas fueron fundadas, bien por miembros de algunas sectas religiosas perseguidas en la metrópoli, bien por aristócratas ingleses a los que el rey les concedía tierras en el Nuevo Mundo o, en fin, por compañías privadas que buscaban explotar comercialmente los nuevos territorios recién descubiertos. Estos asentamientos se fueron poblando rápidamente por inmigrantes que, huyendo de la miseria y buscando una vida mejor, se apropiaron de las nuevas tierras, crearon ciudades y subyugaron o expulsaron a los aborígenes, sin prácticamente ningún tipo de control, pero tampoco de ayuda, por parte del gobierno británico.

La mayor parte de estos colonos eran de origen inglés y como tales se consideraban, puesto que compartían la misma cultura, la misma educación y el mismo Derecho que sus compatriotas de la metrópoli. Sin embargo, había algunas diferencias entre unos y otros, especialmente en el campo social, como era el caso de la mayor pluralidad religiosa y variedad racial y étnica existentes en las colonias, motivadas

---

1 JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos: 1607-1992*, trad. de C. Martínez Gimeno, Cátedra, Madrid, 1996, pág. 12.

2 Vid. GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social,* Ariel, Barcelona, 1992, pág. 336.

por el gran número de inmigrantes europeo-continentales –principalmente alemanes, irlandeses y franceses– así como de africanos llevados como esclavos. Pero, sobre todo, la sociedad americana se diferenciaba de la inglesa por su gran movilidad social: los colonos eran conscientes de que los estratos no eran, como en la vieja Europa, fijos e inmutables, sino variables y modificables por el esfuerzo personal y el trabajo, que era el conductor del éxito social[3], lo que les hacía tener más confianza en sí mismos y ser más emprendedores que los ingleses, así como menos inclinados a aceptar la moral, los valores y los prejuicios tradicionales[4].

Es cierto que también en las colonias existía una élite acaudalada, cuyos integrantes poseían mayores propiedades y recibían una mejor educación que la mayor parte de la población, que adoptó muchos de los usos y los hábitos aristocráticos ingleses. Sin embargo, esta clase alta nunca llegó a ser una verdadera aristocracia al estilo británico, pues «sus orígenes eran demasiado recientes, su posición demasiado insegura, su pertenencia demasiado oscilante, sus recursos demasiado limitados, sus conexiones con hacer dinero demasiado estrechas, sus oportunidades de ocio demasiado restringidas para poder ser tomada –o reconocida– como genuina»[5]. En cambio, la inmensa mayoría de la sociedad colonial, formada sobre todo por campesinos, aunque también por pequeños comerciantes, pescadores y artesanos, se caracterizaba por una gran igualdad social, económica e incluso política.

Respecto al sistema político de los nuevos territorios, debido a la influencia del establecido en el país de donde procedían la mayor parte de los colonos –como apunta Jones[6]–, todos ellos, independientemente de su origen, acabaron adoptando una estructura de gobierno muy similar, integrada por un Gobernador, un Consejo consultivo y una Asamblea legislativa.

El Gobernador solía ser nombrado directamente por la Corona o por el propietario de la colonia, con la única excepción de Rhode Island y Connecticut donde era elegido por la Asamblea. Disponía, en teoría, de vastos poderes, pues era el máximo magistrado y el jefe de las fuerzas armadas, nombraba a los demás cargos gubernamentales y tenía potestad para convocar y disolver la Asamblea, además de para vetar sus proyectos de ley. Sin embargo, en la práctica, su autoridad era muy limitada, de modo que «cualesquiera que hubieran sido sus expectativas iniciales, los gobernadores pronto descubrían que en América el legislativo era realmente supremo»[7]. En efecto, éstos ocupaban sus cargos durante un breve periodo

---

3 Vid. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América. De la República burguesa al poder presidencial*, Marcial Pons, Madrid, 1997, pág. 97.

4 Vid. JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 28.

5 JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 31.

6 Vid. ibídem, pág. 19.

7 RAHE, Paul A.: *Republics Ancient and Modern. Volume III: Inventions of Prudence: Constituting the American regime*, The University of North Carolina Press, 1994, pág. 5.

de tiempo antes de regresar a Inglaterra, por lo que eran considerados unos extraños por los colonos, cuyos intereses estaban representados en las asambleas, con las que tenían los magistrados que pactar su política, pues a ellas competía la aprobación de las asignaciones económicas, incluidas sus propios salarios. Por ello, las cámaras de representación popular siguieron el ejemplo de los Comunes británicos en su lucha contra los Estuardo y utilizaron su control sobre los fondos públicos para usurpar las prerrogativas de los gobernadores.

Las asambleas, a las que correspondía, además de la distribución del gasto público, como hemos visto, la aprobación de los impuestos y la iniciativa legislativa, eran electivas en todas las colonias, con un sufragio activo muy amplio, mucho más que en Gran Bretaña, pues se estima que entre el 50 y el 80 por ciento de los varones blancos tenían derecho al voto. El sufragio pasivo, por su parte, si bien estaba abierto también a la mayoría de la población, sin embargo, «las nociones prevalecientes de la deferencia aseguraban que los elegidos fueran, por lo general, hombres de posición y de propiedades sustanciosas»[8].

Además de estos dos órganos, existía un Consejo Privado al servicio de los gobernadores que actuaba a modo de Cámara Alta, pues junto a su función de asesoramiento a los máximos magistrados, servían también de contrapeso al poder popular, dado que a ellos competía la aprobación de las leyes propuestas por las Asambleas de ciudadanos. Sin embargo, cuando éstas «eran rechazadas, lo cual no ocurría con frecuencia, los poderes legislativos coloniales solían volverlas a promulgar en una forma ligeramente enmendada»[9].

En definitiva, los colonos americanos, a través de sus asambleas, disfrutaban de un amplio poder de autogobierno, hasta el punto de que, como afirma Rahe[10], las colonias eran, en muchos aspectos, Estados casi independientes, que se buscaban por sí mismos «sus propios mercados, se encargaban de su defensa y desarrollaban sus propias instituciones»[11]. Esta situación se vio favorecida durante mucho tiempo por el relativo desinterés que los ingleses sentían hacia sus colonias[12], hecho que, a su vez, estaba motivado por los conflictos internos existentes en la metrópoli. En efecto, las prolongadas luchas entre el Rey y el Parlamento no permitieron establecer una política de supervisión de las colonias similar a la que desarrollaron los franceses

---

8 JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 19.

9 Ibídem.

10 Vid. RAHE, Paul A.: *Republics Ancient and Modern. Volume III*, cit., pág. 5.

11 APARISI Miralles, Ángela: *La revolución norteamericana: aproximación a los orígenes ideológicos*, B.O.E.-C.E.C., Madrid, 1995, pág. 48.

12 Vid. ASÍS ROIG, Rafael de, Javier ANSUÁTEGUI y Javier DORADO: «Los textos de las colonias de Norteamérica y las enmiendas a la Constitución», en PECES-BARBA, Gregorio, Eusebio FERNÁNDEZ y Rafael de ASÍS (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII*, Dykinson, Madrid, 2001, pág. 42.

o los españoles, ni tampoco, una vez que la guerra civil inglesa llegó a su fin, Cromwell se mostró muy inclinado a hacerlo.

Es por ello por lo que, en opinión de Jones[13], hasta bien entrado el siglo XVIII, difícilmente ningún colono americano abrigaba sentimientos de independencia, además de por el hecho de que, a pesar de sus orígenes tan variados, en general se sentían muy ligados a Gran Bretaña por lazos tanto de interés como de afecto y se mostraban orgullosos de pertenecer al Imperio Británico y de disfrutar de la tradición inglesa de libertad política.

Sin embargo, una vez restaurada la monarquía, y especialmente a partir de la subida al trono de Jorge III, los ingleses se dispusieron a afianzar el control sobre la vida política y económica de las colonias, lo que dio lugar a una inmediata y vigorosa resistencia de los americanos, que interpretaron esta intromisión de la metrópoli en sus asuntos como un intento deliberado de subvertir su libertad, al tiempo que acusaban a la Corona de llevar a cabo una «política que no tenía en cuenta los intereses de Norteamérica, sino sólo el modo de obtener de ella el máximo provecho económico»[14].

Esta situación llegó a su momento culminante tras la Guerra de los Siete Años –en la que Gran Bretaña se apoderó de las colonias francesas en América– por varios motivos. Por un lado, la incorporación de estos nuevos territorios dio lugar a una gran controversia respecto a quien tenía el derecho a ocuparlos y explotarlos. Así, los norteamericanos se creían legitimados para ello ya que habían contribuido decisivamente a la derrota de Francia; sin embargo, la Corona inglesa quería administrar las nuevas adquisiciones directamente, lo que provocó un gran malestar entre los colonos, que veían al gobierno inglés como un impedimento para su desarrollo. En segundo lugar, los gastos ocasionados por la guerra provocaron un fuerte aumento del endeudamiento público de Gran Bretaña, que se vio, de este modo, forzada a buscar nuevas fuentes de ingresos. Ante esta situación, muchos ingleses opinaban que las colonias debían contribuir más al saneamiento de las arcas imperiales puesto que, al fin y al cabo, ellas habían sido las más favorecidas por la victoria ante los franceses, de modo que el Parlamento comenzó a aprobar leyes fiscales que gravaban a los colonos sin consultarles, lo que originó enérgicas y, en ocasiones, violentas protestas por parte de éstos, al ver cómo otros legislaban por ellos, acostumbrados como estaban a gobernarse por sí mismos.

Empezaron entonces a surgir sociedades secretas de «hijos de la libertad» que llevaron a cabo todo tipo de presiones, tumultos y boicoteos a las autoridades británicas, las cuales, finalmente, en 1770 se vieron forzadas a retirar los nuevos

[13] Vid. JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 41.

[14] APARISI Miralles, Ángela: *La revolución norteamericana*, cit., pág. 49.

impuestos, excepto el que gravaba el té –puesto que, en un intento por salvar de la quiebra a la Compañía de las Indias Occidentales, el Parlamento le concedió a esta empresa el monopolio de la venta de este producto–. Sin embargo, esta medida no fue suficiente para apaciguar los ánimos de los norteamericanos, que consideraban que la Ley del Té les obligaba a someterse a las disposiciones de un Parlamento del que ellos no formaban parte, y los disturbios continuaron, desembocando en el motín de Boston.

La reacción de la Corona ante estos sucesos fue rápida y severa: el puerto de Boston fue cerrado y se impusieron duras sanciones a los participantes en los mismos. La indignación que tal medida produjo en las colonias condujo a la celebración en Filadelfia del primer Congreso Continental entre el 5 de septiembre y el 22 de octubre. Los participantes en esta asamblea –entre quienes destacaban George Washington, John Adams o Thomas Jefferson– decidieron enviar una petición al rey Jorge III para que reparara los agravios cometidos, pidieron también que se intensificara el boicoteo comercial a Gran Bretaña y se autoconvocaron para el mes de mayo del año siguiente en el caso de que sus requerimientos no hubieran sido atendidos.

El soberano británico, por su parte, rechazó la petición del Congreso y consideró el movimiento de protesta de las colonias como una rebelión. Poco después el conflicto armado estalló en Massachusetts cuando el gobernador real de aquel territorio envió tropas contra Concord, ciudad en la que los dirigentes de la resistencia habían ido acumulando armas y municiones en previsión del más que probable enfrentamiento; y el 19 de abril, tropas regulares británicas dispararon contra la formación de una milicia patriótica en Lexington, precipitando la primera batalla de la Guerra de la Independencia.

Así las cosas, el 10 de mayo de 1775 se reunió el Segundo Congreso Continental, que proclamó la decisión de las colonias de resistir la agresión británica mediante la fuerza, determinó crear un ejército continental, proclamó a George Washington jefe supremo del mismo, autorizó la emisión de papel moneda y asumió otras prerrogativas propias del poder ejecutivo. El Congreso, asimismo, volvió a apelar al gobierno británico para alcanzar una solución pacífica del conflicto, pero Jorge III respondió en agosto con una proclama que exhortaba a sus «leales súbditos» a «reprimir la rebelión y la sedición».

En consecuencia, en la primavera de 1776, colonia tras colonia instruyeron a sus delegados ante el Congreso para que votaran a favor de la separación y el 2 de julio éste declaró la independencia aprobando por unanimidad una resolución redactada por Richard Henry Lee en la que se afirmaba que «estas Colonias Unidas son, y por derecho deben ser, Estados libres e independientes»[15]. Dos días más tarde adoptó

[15] Vid. JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 49.

una declaración formal de independencia –escrita por Thomas Jefferson con la colaboración de Benjamín Franklin y John Adams– que, con el propósito de proporcionar una justificación moral y legal para la rebelión, recogía una extensa enumeración de los agravios cometidos contra los colonos desde 1763, haciendo responsables de todos ellos a Jorge III, que era acusado de querer establecer una «tiranía absoluta sobre estos estados»[16].

Al inicio de la guerra, Gran Bretaña parecía invencible, pues triplicaba en población a los Estados Unidos y poseía una abrumadora superioridad militar y naval, en tanto que los americanos no solamente carecían de un verdadero ejército, sino incluso de un gobierno efectivo. Además, la eficacia del reducido Ejército Continental se veía seriamente mermada por los particularismos provinciales –pues los soldados tendían a rechazar a los jefes de otros Estados y eran renuentes a luchar lejos de sus hogares–, así como por las tendencias igualitaristas de la sociedad americana –ya que los soldados disputaban sin cesar sobre el rango que les correspondía, las colonias eran reacias a establecer escalas de paga diferenciadas para los oficiales, al tiempo que entre éstos y la tropa existía una familiaridad muy poco militar–. Sin embargo, las milicias coloniales –con la inestimable ayuda de los dos grandes enemigos de Inglaterra: Francia y España[17]– lograron finalmente derrotar a las tropas británicas consiguiendo de esta manera la completa independencia de las trece colonias, que fue sancionada por medio del Tratado de París de 1783.

Concluye de este modo una revolución que Wood[18] considera un tanto peculiar, pues si lo normal es que éstas se produzcan en situaciones de opresión en las que

---

16 Vid. ibídem, pág. 50. Ahora bien, es importante señalar que no todo el mundo era partidario de la independencia, sino que, en opinión de JONES, aproximadamente la mitad de los americanos eran leales a la Corona británica o, cuanto menos, se mostraban neutrales en el conflicto –y, de hecho, alrededor de unos treinta mil colonos lucharon del lado británico–. Es por ello por lo que este autor opina que «la Revolución americana fue en esencia una guerra civil que dividió no sólo a las clases sociales, sino también a las familias. Los realistas –llamados con burla *tories* por sus adversarios– fueron atropellados, encarcelados, arrojados de sus casas, privados de sus tierras y otras propiedades» (vid. ibídem, pág. 50).

17 En relación con la contribución de Francia y España a la independencia de los Estados Unidos, HERNÁNDEZ comenta que, debido a que la investigación sobre este tema se inició en Francia, con motivo del primer centenario de la Revolución francesa en 1889, «se consagró la idea de la participación decisiva de Francia como eje de la ayuda de las potencias legitimistas europeas para la independencia de las colonias inglesas». Sin embargo, a partir de 1924 se empezó a desarrollar una corriente universitaria de investigación española en relación con esta cuestión, que puso de manifiesto que la participación de nuestro país en la independencia americana fue de mucha mayor entidad, variedad y profundidad que la francesa, «abarcando una amplia gama que va desde la ayuda financiera y comercial, hasta la diplomática, militar y social. En este último apartado acaso la mas decisiva radicó en la autorización a los marinos norteamericanos para el ejercicio del corso en las aguas territoriales españolas, que produjo unos considerables contingentes de riqueza, sobre los cuales se levantó la primera República federal» (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América*, cit., pág. 133).

18 Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, 1776-1787, The University of North Carolina Press, 1998, pág. 3. Este mismo autor, en su obra *The radicalism of the American Revolution*, señala que hay quienes no la consideran una verdadera revolución sino una simple guerra de independencia. WOOD concede que, efectivamente, los líderes de la independencia americana no concuerdan con nuestra imagen tradicional de revolucionarios: encolerizados, apasionados, temerarios, e incluso, a

«la espada es desenvainada por el brazo de la libertad ofendida», no era éste el caso, ni mucho menos, de las colonias americanas, que de ninguna manera podían considerarse oprimidas ni «tenían férreos grilletes imperiales de los que liberarse». Y lo que es más sorprendente –siempre según Wood– es que los mismos colonos eran conscientes de su privilegiada situación y se sabían los ciudadanos más libres del mundo en el siglo XVIII.

De esta misma opinión es, entre otros, Jones[19], para quien el sistema imperial británico era «de fácil trato», hasta el punto de que, como hemos visto, ninguna otra nación colonizadora concedió a los habitantes de sus colonias un grado de autonomía tan alto como el que disfrutaron los habitantes de la América británica. Es más, este autor considera que ni siquiera las imposiciones de tributos que sufrieron los norteamericanos podían considerarse como una causa real para la rebelión, toda vez que las cargas impositivas a las que estaban sometidos éstos eran diez veces menores que las que gravaban a los ciudadanos de la metrópoli[20].

Todo esto hace –volviendo a Wood[21]– que la realidad social objetiva de las colonias americanas no baste para explicar el porqué de una revolución que ya en su tiempo era vista por muchos como «la más gratuita y antinatural que nunca hubiera existido». Por ello, autores como Jones, Pocock, Aparisi, Higonnet o el mismo Wood afirman que el verdadero origen del movimiento independentista americano radicaba en la creencia de los colonos en que sus libertades estaban en peligro inminente como consecuencia de la corrupción que afectaba a las instituciones políticas británicas. Por tanto, no fueron motivaciones materiales sino las ideas políticas que manejaban los norteamericanos las que les suscitaron el deseo de independencia.

Y en este sentido, si bien tradicionalmente se ha considerado que «Locke era el santo patrón de la ideología angloamericana en el siglo XVIII y que el liberalismo,

---

veces, sanguinarios. En efecto, se suele considerar revolucionarios a Robespierre, Lenin y Mao Tse-Tung, pero nunca a Washington, Jefferson o Adams, que son vistos como demasiado convencionales, demasiado solemnes, demasiado precavidos y demasiado caballeros; «parecían ser aptos para los salones y las cámaras legislativas, pero no para los sótanos y las calles, sus armas eran los discursos y no las bombas, escribían obras eruditas y no manifiestos, no eran niveladores sociales y, además, no se devoraron a sí mismos. Tampoco hubo un reinado del terror en América, ni surgió allí un dictador como Cromwell o Napoleón». Sin embargo, nuestro autor opina que la revolución colonial puede considerarse ciertamente como tal puesto que suscitó un tremendo cambio en la sociedad americana hasta el punto que se transformó «casi de la noche al día en la más liberal, la más democrática, la más comercial y la más moderna del mundo, a la vez que se convirtió en ejemplo para las demás colonias, al ser la primera que llevó a cabo una ruptura con su conexión imperial (vid. WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution,* Vintage Books, Nueva York, 1992, págs. 3 a 7).

[19] Vid. JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 24.

[20] De esta opinión es también HIGONNET, quien añade que es, además, irónico el hecho de que al finalizar la guerra los impuestos que gravaron a los americanos fueran diez veces superiores a los anteriores (Vid. HIGONNET, Patrice: *Sister republics. The origins of French and American republicanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, pág. 175).

[21] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 3.

con su acento en la individualidad y los derechos privados, era el ideal dominante»[22], sin embargo, durante las últimas décadas se ha producido, de la mano de autores como Bailyn, Wood o Pocock, una reinterpretación del pensamiento social y político angloamericano preponderante en el siglo XVIII, en virtud de la cual se ha minimizado la influencia que en el mismo ejercieron las ideas de Locke, cuyo lugar preeminente ha sido reemplazado por la tradición republicana[23].

Sin embargo, las tesis republicanas, aun siendo las predominantes en las mentes de los revolucionarios, no eran las únicas que éstos manejaban, sino que coexistían con muchas otras, como las concepciones políticas y sociales puritanas, la tradición del *common law* –a través, sobre todo, de la obra del juez Coke– y, por supuesto, las del pensamiento lockeano[24].

En efecto, «los autores de las colonias tenían a su alcance una gran porción de la herencia cultural de Occidente»[25] y gustaban de hacer alarde de su erudición citando con entera libertad distintas autoridades para apoyar sus argumentaciones, produciendo de este modo «un eclecticismo general, aparentemente indiscriminado»[26]. Coincide en esta apreciación Wood, para quien el periodo revolucionario «parecía ser un momento peculiar de la historia en el que todo el conocimiento coincidía, cuando la Antigüedad clásica, la teología cristiana, el empirismo inglés y el racionalismo europeo podía ser todo unido [...] de modo que Josiah Quincy, igual que otros americanos, podía sin ningún tipo de incongruencia, citar a Rousseau, Plutarco, Blackstone y a algún puritano del siglo XVIII todo junto en la misma página»[27]. Su tradicional pragmatismo[28] llevaba así a los americanos del siglo XVIII a realizar una práctica que si bien, concede Wood, a nosotros nos puede parecer confusa e imprecisa, para ellos no lo era, pues lo que pretendían era hacer uso de toda la experiencia y la razón del mundo occidental en su búsqueda «de los principios científicos que explicarían las acciones políticas y sociales del hombre, los principios de Aristóteles y Platón, de Tito Livio y Cicerón, de Sidney,

---

22 KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political ideology in late eighteen-century England and America*, Cornell University Press, 1990, pág. 6.

23 Vid. ibídem, pág. 6.

24 Puesto que, claro está, estos autores no niegan el ascendente del filósofo inglés en las ideas de los líderes revolucionarios, sino que lo que éstos –y otros– afirman es que debe ponerse en tela de juicio «si las obras políticas de Locke causaron el impacto que durante tiempo se les ha atribuido», pues, ciertamente, su influencia «no fue ni tan novedosa ni tan exclusiva como muchos han señalado» (vid. APARISI Miralles, Ángela: *La revolución norteamericana*, cit., págs. 128 y 129).

25 BAILYN, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Paidós, Barcelona, 1972, pág. 36.

26 Ibídem .

27 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 7.

28 Vid. ASÍS ROIG, Rafael de: «El modelo americano de derechos fundamentales», en *Anuario de Derechos Humanos*, Instituto de Derechos Humanos, U.C.M., 1990, pág. 57.

Harrington y Locke, los principios de la naturaleza y la razón eterna, los principios sobre los cuales el gobierno nos rige»[29].

De entre todos estos autores e ideas, Bailyn[30] sostiene que la influencia más notoria que se puede encontrar en los textos políticos del periodo revolucionario es la de la Antigüedad clásica, con cuyos autores estaban muy familiarizados todos los colonos cultos, pues los estudiaban en el colegio y, más tarde, en la universidad[31]. Ahora bien, el interés por los escritores clásicos era selectivo, pues se ceñía a aquéllos que como Plutarco, Tito Livio, Salustio, Tácito o, sobre todo, Cicerón, habían vivido y escrito «bien en la época en que la República se vio amenazada en sus fundamentos o cuando sus días de grandeza ya habían terminado y sus virtudes políticas y morales entraban en decadencia»[32]. Se trataba de un periodo de la historia de Roma que los autores norteamericanos comparaban con el momento que les había tocado vivir a ellos, pues «veían sus propias virtudes coloniales –rústicas y al estilo antiguo, vigorosas y eficaces– amenazadas por el poder metropolitano, por el peligro de la tiranía»[33].

Pero el influjo de la tradición republicana en los colonos americanos no fue ejercido sólo por los escritores romanos, sino también a través de «la versión que de ellos les transmitían los *whigs*»[34]. En este sentido, señala Bailyn[35] que lo que ensambló estas disímiles corrientes de pensamiento, lo que predominó en el misceláneo conocimiento de los colonos y lo transformó en un conjunto coherente fue, precisamente, la influencia de un grupo de autores cuyas ideas coincidían en gran medida con las de los clásicos, si bien diferían de éstos en algunos puntos. Se trata de los escritores de tendencia radical que escribieron durante la Guerra Civil inglesa y en el periodo de la *Commonwealth*, tales como Harrington, Milton y, sobre todo, Sidney, «cuyos *Discourses concerning Government* llegaron a ser un libro de texto de la Revolución americana». Y junto a éstos otra serie de autores que durante las

---

29 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 7.

30 Vid. BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 36.

31 Sobre la influencia que en todos los aspectos de la vida política de las colonias ejerció el mundo clásico y, especialmente, el romano, se ha ocupado profusamente SELLERS en su libro *American republicanism* (SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism. Roman ideology in the United States Constitution*, Macmillan Press, London, 1994). En él señala que esta influencia se dejaba notar, por ejemplo, en el hecho de que numerosos escritores utilizaran seudónimos tales como Publio, Bruto o Catón, así como en la iconografía revolucionaria como se puede apreciar si advertimos que en los escudos oficiales de los distintos estados se identificaban sus gobiernos como *res publica* y en ellos, lo mismo que en los billetes de banco o las monedas, se solían incluir lemas e imágenes romanas.

32 BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 37.

33 Ibídem, pág. 37.

34 RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pág. 2.

35 Vid. BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 45.

postrimerías del siglo XVII y comienzos del XVIII retomaron, perfeccionaron y dieron forma definitiva a las ideas de los anteriores. Entre este segundo grupo destacan Trenchard y Gordon y sus *Cartas de Catón*, que suponían una «cáustica denuncia de la política y la sociedad inglesa del siglo XVIII»[36], disfrutaba de una amplia difusión entre las colonias y «enseñaron a sus habitantes a olfatear la aproximación de la tiranía»[37]. En definitiva, coincide Pocock[38], eran autores como Milton, Harrington, Sidney, Trenchard y Gordon, además de los maestros griegos, romanos y renacentistas de la tradición del humanismo cívico, hasta Montesquieu, quienes constituían el grueso del corpus literario de los revolucionarios, lo que explicaría la «excepcional homogeneidad cultural e intelectual de los Padres Fundadores y de su generación»[39].

La principal conclusión que extrajeron los revolucionarios de la lectura de los escritos de estos autores fue una teoría del gobierno que –en palabras de Wood[40]– poseía una convincente simplicidad que se resumía en una «paranoica desconfianza hacia el poder»: la política no era más que una perpetua batalla entre las pasiones de los gobernantes y el interés del conjunto del pueblo, una oposición que era proporcional, pues lo que era bueno para el pueblo era malo para los gobernantes, y viceversa. Así, la política se veía como «un espectro entre el poder absoluto en manos de una persona en un extremo y el absoluto poder o la libertad en manos del pueblo, en el otro», y todas las formas posibles de gobierno cabían en este espectro, según instauraran más o menos libertad o autoridad, lo que se medía en función de la naturaleza del poder y el número de quienes tenían acceso al mismo.

De modo que, en el periodo revolucionario –continuando con Wood– «todavía no se veía la política, como ahora, en términos de división entre el pueblo mismo, como una lucha entre varios grupos para controlar el gobierno como medio para mejorar sus intereses económicos», sino que se concebía al pueblo como una clase unitaria, como una entidad homogénea, compuesta de infinito número de grados y rangos, pero con intereses comunes. Y el único propósito de todo gobierno debía ser, precisamente, la promoción de esos intereses y de la felicidad de los ciudadanos, así como la protección de su libertad. Para ello era preciso, a su vez, que éstos tuvieran una parte tal en el poder que les permitiera controlar las prerrogativas de la Corona, la cual, a pesar de los acuerdos de 1689, continuaba teniendo la mayor responsabilidad de gobierno, por lo que representaba la mayor amenaza para la

---

36 Ibídem.

37 JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos*, cit., pág. 43.

38 Vid. POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico,* trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid, 2002, pág. 608.

39 Ibídem.

40 Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., págs. 18 a 23.

libertad del pueblo. Sólo así, mediante una constante vigilancia y control, se podría conjurar la «proclividad de los hombres y sus ansias de engrandecimiento [...] que hace que un hombre bueno en su vida privada se convierta un tirano en la función pública»[41].

Ahora bien, el pueblo, lo mismo que los gobernantes, podía abusar igualmente de su poder y no respetar las buenas y sanas leyes del gobierno, dando lugar a una perversión de la libertad que era llamada «licencia» o «anarquía». En definitiva, el paradigma de la política seguía siendo el aristotélico: evitar los extremos, impedir una concentración de poder excesiva en manos del pueblo o del Rey. Y para lograr este fin era fundamental el concurso de la aristocracia, que garantizaba el equilibrio entre ambos. Así, para los colonos, las unidades políticas primordiales –señala Bailyn–, «eran los tres órdenes básicos de la sociedad, que correspondían a las tres formas básicas de gobierno: el rey, la nobleza y el vulgo. Estos estratos formales se diferenciaban en su composición e intereses. La realeza era única en su inviolabilidad y en la fuerza de sus privilegios; significaba el orden y la autoridad, y simbolizaba y unificaba al Estado. Los comunes tenían la fuerza de la cantidad y de la productividad; eran únicos en la promoción de la libertad y en la defensa de la expresión individual. La nobleza, que revestía una importancia capital dentro de la constitución política, disponía de una sólida independencia garantizada por la fortuna y la posición heredadas, lo que la facultaba para mediar en los graves conflictos originados por encima y por debajo de ella, hacía las veces de contrapeso, impidiendo, por un lado, que el vulgo convirtiera a la sociedad en una turba desenfrenada y, por el otro, que la Corona llegara a ejercer un poder despótico. Cada uno de estos órdenes era igualmente esencial para alcanzar el equilibrio político que depara tranquilidad y felicidad a todo el mundo; pero cualquiera de ellos, desembarazado de la presión opuesta de los otros, degeneraría [...] en una tiranía, oligarquía o anarquía que terminaría por enajenar tanto la libertad como la propiedad»[42].

Nos encontramos, por tanto, con el ideal de la Constitución mixta, que aparecía ante los ojos de los colonos «como un sistema de sabiduría y sagacidad consumadas»[43] y cuyo máximo exponente lo representaba la Constitución británica, de la que se sentían orgullosos, tal y como se pone de manifiesto en toda la literatura política de la época[44], donde se la consideraba como «el paladín de la libertad, la admiración del mundo y la forma perfecta de gobierno»[45], hasta el punto de que,

---

41 BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 67.

42 BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 248.

43 Ibídem, pág. 77.

44 Ibídem, pág. 55.

45 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 36.

como hemos visto, fue copiada en los nuevas colonias, cada una de las cuales disponía de un gobierno mixto al estilo inglés «en miniatura»[46].

Sin embargo, existía la creencia generalizada entre los norteamericanos de que la Constitución británica –y, con ella, las libertades mismas– estaba seriamente amenazada por la corrupción imperante en la metrópoli. En efecto, sus principios internos, su equilibrio de poder, se habían pervertido pues la Corona se las había arreglado para desembarazarse de algunas de las restricciones y controles que la constreñían, a la vez que había encontrado los medios para corromper a las otras ramas y para conquistar su voluntad por medio de dádivas, honores y promesas. Así, si bien «se conservaba su forma antigua, sin embargo su espíritu se había evaporado»[47]. Existían asimismo otros síntomas preocupantes de esta situación de corrupción como eran el clientelismo que se había asentado en la sociedad y las instituciones inglesas, el faccionalismo que dividía a la clase política, la instauración de un ejército permanente o de una Iglesia nacional o, en fin, la preponderancia que iba adquiriendo la búsqueda del lucro privado y el desinterés del pueblo por el bien público[48].

Esta corrupción, además, se consideraba como irreversible, pues, si bien «habían aprendido de Sidney y de Maquiavelo que las constituciones degeneraban y que entonces no quedaba más remedio que una vuelta a los orígenes»[49], sin embargo, en este caso una reconstrucción de los principios constitucionales era imposible puesto que la corrupción había infectado ya al pueblo británico mismo y, lo que es peor, amenazaba con extenderse a los territorios americanos, aniquilando así la virtud y la integridad moral de sus pobladores. Ante tal situación no quedaba más remedio que romper con la Madre Patria y buscar la restauración de la tradicional Constitución inglesa en Norteamérica, el lugar más propicio para que ésta pudiera funcionar adecuadamente pues era una nación joven, fuerte y sana, morada por hombres nuevos y de costumbres simples, que habían llevado al Nuevo Mundo el espíritu de libertad inglés en el siglo XVII, cuando éste aún mantenía su pureza y perfección, y allí lo habían hecho florecer. Precisamente por ello Wood[50] llama la atención sobre lo irónico, y a veces incomprensible, de una revolución que no fue hecha en contra del régimen político frente al que se rebelaba sino, muy al contrario, en defensa del mismo.

---

[46] BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 81.

[47] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 33.

[48] Vid. BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, Cornell University Press, Ithaca, 1980, pág. 75.

[49] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 34.

[50] Vid. ibídem, pág. 11.

III.1.2. John Adams y las constituciones republicanas

Fue precisamente por esto por lo que cuando, una vez lograda la independencia, los distintos estados se vieron en la necesidad de ordenar sus instituciones de gobierno, prácticamente todos ellos tomaron como ejemplo, una vez más, la Constitución inglesa, si bien, con la intención de corregir los errores y defectos que en ella se habían advertido.

En efecto, para los revolucionarios americanos fue «su práctica, no su teoría»[51], lo que había socavado una Constitución «que estaba basada en la naturaleza y la razón»[52], pero cuyos fundamentos habían sido pervertidos por la corrupción. Y es que para ellos una República no era sólo una forma particular de gobierno, sino algo más, una forma de vida de virtud y autosacrificio. De hecho, Wood[53] asegura que los norteamericanos estaban convencidos de que lo que hizo grandes a las repúblicas antiguas no fue la fuerza de las armas, sino el carácter y el espíritu de sus gentes, su frugalidad, su laboriosidad, su simplicidad y su moderación; en cambio, el gusto por el refinamiento y el deseo de distinción debilitaban al pueblo y lo hacían incapaz de defender la Constitución y de servir al Estado. De modo que las repúblicas que habían existido a lo largo de la historia no habían muerto como consecuencia de invasiones externas sino a causa de su propia decadencia interna.

Por tanto, el sacrificio de los intereses individuales al bien común constituía la esencia del republicanismo americano y era para ellos el ideal de su revolución, así como el único objetivo legítimo de cualquier gobierno. Bien común que, por su parte, no era concebido simplemente como la suma o el consenso de los intereses particulares de los miembros de la sociedad, sino más bien como una entidad en sí mismo, anterior y distinta de aquéllos, a los que trascendía[54].

Éste era el motivo de que «aun cuando algunos pensadores del siglo XVIII estaban empezando a percibir la inevitabilidad, e incluso, la deseabilidad de la facción en un Estado libre, la mayoría continuaba considerando la división entre el pueblo como peligrosa y destructiva»[55], por lo que las diferencias de partido, por mucho que estuvieran presentes en la sociedad, no podían ser admitidas idealmente en las constituciones de gobierno. Por ello afirmaban que los representantes del pueblo en las nuevas asambleas populares no deberían actuar como portavoces de los intereses privados y parciales, sino que habrían de ser hombres desinteresados que emplearan todo su tiempo en la búsqueda del bien común.

---

51 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 201.

52 Ibídem, pág. 200.

53 Ibídem, pág. 52.

54 Vid. ibídem, pág. 58.

55 Ibídem.

Precisamente esta vocación del individuo de sacrificar sus intereses privados en beneficio del bien de la comunidad era lo que se conocía en la América revolucionaria como «virtud pública»[56] y se consideraba la base de toda República. Así, por ejemplo, James Otis llegó a afirmar que «los únicos principios de conducta pública que son dignos de un caballero o de cualquier hombre son sacrificar sus propiedades, comodidad, salud y aplauso, e incluso vida, a las sagradas demandas de su país. Estos sentimientos viriles hacen en la vida privada al buen ciudadano, y en la vida publica al patriota y al héroe»[57].

Y esta virtud se daba especialmente entre los americanos –según pensaban ellos mismos–, que se veían como distintos a los demás pueblos y con una sociedad peculiarmente fundada en la naturaleza, pues carecía de una aristocracia o una iglesia nacional opresiva y en la que no existían grandes diferencias de riqueza. En definitiva, en su opinión, el pueblo norteamericano era particularmente apto para proveerse de un gobierno republicano, toda vez que disponía de los materiales de que otras repúblicas carecieron, razón por la cual acabaron fracasando.

Este optimismo y esta fe en sus propios conciudadanos, en su honestidad y su capacidad para discernir lo que era bueno para ellos mismos –pues «la mayoría de la gente no podía tener intereses diferentes a los de su país, a no ser que fuesen idiotas o suicidas»[58]– llevó a la mayor parte de los nuevos Estados a otorgar a las asambleas populares un papel preponderante en sus respectivos gobiernos.

Sin embargo, los constituyentes «nunca dudaron de que su gobierno debía ser mixto»[59], puesto que la mayoría también asumía –conforme a los cánones de la tradición republicana– que el pueblo no podía hacerse cargo en exclusiva del gobierno, dado que, aunque la conservación de la libertad y el fomento del interés público es lo más importante, también es preciso que toda comunidad sea regida con sabiduría, prontitud, discreción y energía, cualidades más al alcance de un magistrado y un senado que de una asamblea popular.

Ahora bien, en los nuevos Estados no existían dos de los tres órdenes presentes en la tradicional constitución mixta británica: el rey y la nobleza, lo que obligó a los nuevos licurgos a ingeniárselas para suplir estas carencias. Y la forma en que se intentó solucionar este problema fue de lo más variada, hasta el punto de que es común afirmar que «cada uno de los trece Estados de la Unión sirvió de laboratorio de las ideas republicanas»[60]. Así, todos ellos experimentaron nuevas formas políticas

---

[56] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 68.

[57] WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution,* cit., pág. 204.

[58] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 54.

[59] RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, cit., pág. 131.

[60] LACORNE, Denis: *L´invention de la république. Le modèle americain*, Hachette, 1991, pág. 12.

y buscaron las soluciones más diversas respecto al rol de las asambleas y la forma de selección de sus integrantes, la necesidad de una segunda cámara, las funciones de los gobernadores y de los jueces, las relaciones entre los poderes, la frecuencia de las elecciones o, en fin, la necesidad o no de la promulgación de una declaración de derechos[61]. Sin embargo, asegura Wood[62], en casi todos los proyectos de constitución que se llevaron a cabo tras la independencia, los revolucionarios crearon versiones republicanas de gobierno equilibrado muy similares. Éstos solían contar con un único gobernador –cuyos poderes fueron frecuentemente muy reducidos– que representaba al uno, con cámaras altas o senados en representación de los pocos y con poderosas y multitudinarias asambleas populares en representación de los muchos.

La ausencia de un rey no supuso en realidad un verdadero problema, sino más bien lo contrario, pues como pone de manifiesto Banning[63], todo el mundo sabía que la teoría del gobierno equilibrado adoptada por la monarquía británica era republicana –en el sentido más común de la palabra– en sus orígenes y todos sus defensores habían pensado siempre en gobernantes elegidos por el pueblo; es más, muchos opinaban que las monarquías, por naturaleza, eran más susceptibles de corrupción que las repúblicas no hereditarias. Además, el hecho de que los magistrados fueran elegidos daría más estabilidad al gobierno y favorecería la cooperación entre gobernantes y gobernados, pues al ser aquéllos unos miembros más del pueblo, se suponía que trabajarían para promover los intereses comunes, a la vez que serían obedecidos más fácilmente por sus conciudadanos.

Sin embargo, debido a lo corrosivo que era considerado el ejercicio del poder, el carácter electivo de los gobernadores no se veía como una garantía suficiente para evitar el riesgo de que su gobierno deviniera en tiranía –además de que, dado lo virtuoso del pueblo americano y de sus representantes, ya no era preciso contrarrestar o equilibrar su poder tan rígidamente como lo fue en las repúblicas anteriores–. Por ello era necesario reducir sus prerrogativas lo máximo posible para evitar que pudieran llegar a actuar en contra de los intereses o de la voluntad del pueblo, de modo que se les despojó de competencias tales como el veto legislativo, la potestad para nombrar a otros altos cargos, la autoridad para declarar la guerra o firmar la paz o, en fin, la capacidad de levar ejércitos. Y, por si fuera poco, en la mayor parte de las nuevas constituciones se estipuló que los magistrados fueran elegidos anualmente, por considerar que la rotación suponía una de las mejores garantías para la libertad.

---

61 Vid. ibídem.

62 WOOD, Gordon S.: «Democracy and the American Revolution», en John Dunn (ed.): *Democracy: the unfinished journey, 508 B.C. to A.D. 1993*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, pág. 94.

63 BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, Cornell University Press, Ithaca, 1980, pág. 81.

En definitiva, se puede concluir, con Lacorne[64], que, debido a la enorme desconfianza existente hacia los gobernantes, los nuevos gobernadores pasaron de ser jefes del ejecutivo autónomos o independientes a convertirse en meros administradores al servicio de las asambleas populares. Es más, en algunos estados se llegó a cambiar –como apunta Wood[65]– el nombre de «gobernador» por el de «presidente», pues no se esperaba que ejerciera el poder solo sino como miembro de un Consejo de Estado donde se diluyera por completo su independencia. E incluso, en Pensilvania se llegó al extremo de eliminar el cargo de jefe del ejecutivo –»demasiado monárquico para su gusto»[66]– y sustituirlo por un consejo ejecutivo de doce miembros directamente elegidos por el pueblo y con igual poder entre ellos, sin un único magistrado o presidente a su cabeza.

Ahora bien, mucho más polémico y, sobre todo, de mucha mayor trascendencia sería el debate que se entabló en torno a la necesidad o no de la institución de cámaras altas en los legislativos estatales y, en su caso, de cual debería ser la composición y las funciones de éstas.

Ciertamente, los americanos eran mayoritariamente partidarios de crear cámaras altas independientes y fuertes, pues nos dice Bailyn[67] que habían aprendido de la historia que sin una clase social económicamente independiente, educada y ociosa, situada permanentemente por encima de las pequeñas mezquindades de la multitud de los hombres comunes diseminados en la extensión de medio continente, el gobierno no expresaría sino «la infinita diversidad de los intereses particulares y discordantes opiniones», dando lugar a un auténtico caos.

También escribe Wood[68] que los revolucionarios estaban convencidos de que en toda comunidad existía una «parte senatorial», una élite natural social e intelectual. Esto era algo que habían aprendido, fundamentalmente de Harrington «el moderno defensor del gobierno mixto más influyente en América»[69], quien había asegurado que en todas las sociedades, incluso en un país nuevo como Océana, sin aristocracia hereditaria, unos hombres estaban dotados de mayor talento y capacidad que otros. Y esta élite natural, depositaria del honor y la sabiduría, debería integrar las cámaras altas, donde conducirían los asuntos de la comunidad de forma segura y exitosa, toda vez que el conjunto del pueblo, aunque sin duda poseía sentido común,

64 LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 71.

65 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 138.

66 LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 71.

67 Vid. BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 255.

68 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 209.

69 RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, cit., pág. 128.

honestidad y virtud, sin embargo carecía de los conocimientos históricos, políticos y jurídicos precisos para llevar por sí solos las riendas de la nación.

Pero, como hemos visto, los líderes revolucionarios se encontraban con el problema de que este papel de guía y mediador había sido desempeñado tradicionalmente por una aristocracia de la que carecía la igualitaria sociedad norteamericana. Por tanto, la pregunta que se hacían los constituyentes era «de qué manera en una sociedad en la que no existían distinciones de rango y en la que nadie gozaba de más derechos que aquéllos que eran comunes a todos y en la que el gobierno, por definición, no expresaba sino la voluntad democrática, podía preservarse el equilibrio que salvaguarda las libertades»[70].

Se encontraron así, de lleno,–apunta Bailyn– en un momento de transición entre «dos mundos intelectuales diferentes: el mundo de mediados del siglo XVIII, aun interesado vivamente en un conjunto de ideas provenientes, en última instancia, de la Antigüedad clásica, de Aristóteles y Polibio, y de Maquiavelo y otras fuentes del siglo XVII inglés, y el mundo enteramente distinto de Madison y Tocqueville» [71]. Ahora bien –continúa Bailyn–, en realidad la transición que se puede apreciar entre ambos mundos no es tanto de ideas como de transformación de la realidad y sus problemas.

Y el principal problema con el que se enfrentaba ahora como consecuencia de los cambios sociales era cómo descubrir y seleccionar esa aristocracia natural pues, como bien señala Wood, «una cosa era presumir la existencia de esa parte senatorial de la sociedad y otra distinguirla y aislarla del resto de la población»[72].

Para tal fin se hicieron todo tipo de proposiciones[73] incluida la de la conveniencia de crear una nobleza hereditaria *ex novo*. Sin embargo, ésta fue una idea absolutamente minoritaria, pues para la mayoría «era inconcebible que los Estados norteamericanos, recientemente independizados y creados dentro del espíritu de la igualdad de derechos y de privilegios y conformados según una tradición singularmente igualitaria, constituyeran deliberadamente una clase privilegiada»[74].

Otros propusieron que los Senados fueran elegidos directamente por el pueblo, como sucedía con las Asambleas de representantes, pero solía contestárseles que entonces aquéllos serían meros duplicados de éstas, por lo que carecerían «del

---

[70] BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 257.

[71] Ibídem.

[72] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 209.

[73] Hasta el punto de que WOOD escribe que «hubo casi tantas variedades de estos proyectos constitucionales, que de alguna manera trataban de restringir la fuerza de la «democracia» dentro de un sistema republicano, como autores» (WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 209).

[74] BAILYN, Bernard*: Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 254.

diferente carácter requerido para que se convirtiera en un genuino contrapoder, así como que sus miembros carecerían de la capacidad para dar sabiduría y coherencia a la legislación»[75]. Y tampoco tuvo gran aceptación la propuesta de que las Cámaras Altas fueran elegidas por las Asambleas populares, pues se estimaba que en tal caso las primeras dependerían tanto de las segundas que, de nuevo, les sería imposible cumplir con el cometido que tradicionalmente les había sido asignado.

La solución más generalmente aceptada fue la de seleccionar a los senadores conforme a criterios económicos. En efecto, «aunque la sabiduría y la integridad eran difíciles de medir, la propiedad no lo era»[76] y, por ello, los americanos vieron en ella un criterio para distinguir a «los mejores», pues estimaban que las cualidades propias de la aristocracia era más probable encontrarlas entre hombres de educación y, sobre todo, de fortuna. Por supuesto, muchos rebatieron inicialmente esta tesis, pues afirmaban que riqueza y capacidad no siempre iban de la mano y que la élite económica no tenía por qué coincidir con la élite natural, pero pronto se mostraron frustrados por la «aparente incapacidad del pueblo para distinguir y seleccionar a los verdaderamente competentes e íntegros y fueron así compelidos a admitir, muy a su pesar, la propiedad como la mejor forma posible de distinción en las nuevas repúblicas»[77].

Sin embargo, llama la atención Wood[78] sobre el hecho de que al admitir este criterio el significado tradicional de la constitución mixta varió hacia una dirección radicalmente distinta. Ahora, en la mente de algunos americanos, la propiedad se estaba convirtiendo en algo más que una medida para reconocer a los mejores y más sabios, se estaba convirtiendo en un interés con derecho propio a estar especialmente representado en el poder legislativo. A partir de este momento, para muchos, las funciones de las cámaras ya no serían las tradicionales, sino que en las cámaras bajas estarían representadas las personas y en las cámaras altas, la propiedad. Gracias a esta innovación habían solucionado el problema de los legislativos bicamerales, pero «a la vez habían pervertido el significado clásico del gobierno mixto, que había situado el honor y la sabiduría, no la riqueza y la propiedad, en la rama media del legislativo [...] y habían violado explícitamente la homogeneidad de intereses en los que se basaba el republicanismo»[79].

En cualquier caso, el criterio económico fue el empleado mayoritariamente por los distintos Estados, que exigían a los candidatos a senadores disponer de unas rentas

---

75 BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 86.

76 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 216.

77 Ibídem, pág. 218.

78 Ibídem.

79 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 221.

superiores a los aspirantes a las cámaras de representantes. E incluso, en un par de Estados –Carolina del Norte y Nueva York– esta especial cualificación económica era exigida no solamente para poder ejercer el sufragio pasivo sino aun el activo. Junto a esta distinta forma de selección de sus miembros, se incluyeron otras medidas encaminadas a favorecer que los senados cumplieran con su tradicional cometido de proporcionar estabilidad a las instituciones de gobierno como fue, por ejemplo, el concederles un mandato más largo que a las cámaras bajas y un procedimiento escalonado de renovación de sus miembros.

Pero, a pesar de todas estas medidas, los constituyentes no lograron convertir a estas ilustres instituciones en los verdaderos centros de poder de los distintos estados sino que éste estuvo siempre, principalmente, en manos de las asambleas populares, a las que tenían acceso –según los casos– entre el setenta y el noventa por ciento de los hombres libres americanos[80].

Pero lo mismo que sucediera en relación con los senados, también la composición de las cámaras bajas fue motivo de polémica. En efecto, para la mayor parte de los constituyentes revolucionarios el derecho a legislar estaba, originariamente, en cada uno de los miembros de la comunidad «y feliz era el pueblo –pensaban– cuyos miembros podían ejercer personalmente este derecho»[81]. Sin embargo, tal pretensión era posible sólo en pequeñas comunidades, por lo que en los extensos estados americanos no quedaba más remedio que recurrir «al gran descubrimiento inglés de la representación»[82], gracias al cual los ciudadanos de un país grande podían aún dejarse oír en la legislación y en la gestión de los asuntos públicos en general.

Ahora bien, para que la representación fuera aceptable, la mayoría de los líderes republicanos pensaban que era preciso que las asambleas se convirtieran en un retrato en miniatura del pueblo en su conjunto, de modo que pensaran, sintieran, razonaran y actuaran como éste[83], pues sólo así podrían servir verdaderamente a los intereses de sus electores. Y para ello se dispuso que estuvieran formadas por un número muy amplio de representantes, de modo que todos los sectores de la sociedad pudieran estar representados, así como que su renovación fuera muy frecuente –generalmente las elecciones eran anuales– para que los diputados no tuvieran tiempo de olvidar su dependencia del pueblo.

El poder de estas asambleas populares era casi omnímodo puesto que, como hemos visto, los ejecutivos habían sido despojados de sus prerrogativas más importantes

---

80 Vid. RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, cit., pág. 131.

81 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 163.

82 Ibídem.

83 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 165.

y convertidos en simples sirvientes de aquéllas, en tanto que los senados, que eran vistos con desconfianza por la mayor parte de los ciudadanos, tampoco disponían de competencias sustanciales. En este sentido, el caso más extremo fue, de nuevo, el de Pensilvania donde la mayor parte de sus constituyentes rechazaron deliberadamente la teoría del equilibrio de poderes, argumentando que un gobierno que incluyera un gobernador y un senado implicaría la existencia de unos elementos monárquicos y aristocráticos en la sociedad que se suponía que la revolución había abolido. Efectivamente, para ellos no existía más que una clase de hombres en América, por lo que no debía haber más que una representación de ellos en las instituciones, de modo que, consecuentemente con sus ideas, establecieron un gobierno simple compuesto por una única cámara legislativa, sin gobernador y sin senado.

Sin embargo, el caso de Pensilvania fue una excepción y la mayor parte de los Estados adoptaron constituciones que ellos consideraban mixtas, pues repartían el poder en tres instancias que representaban al uno, a los pocos y a los muchos, tal y como prescribían los principales intelectuales del momento. Entre estos autores que influyeron en la labor de los constituyentes merece especial atención John Adams[84] a quien Sellers considera «el mejor y más influyente ejemplo de las nuevas ideas constitucionales republicanas»[85], hasta el punto de que su obra *Thoughts on Government* sirvió de guía a la mayoría de las nuevas constituciones americanas[86]. Es más, Adams participó de forma directa en la elaboración de la Constitución del Estado de Massachusetts que fue considerada casi unánimemente como la mejor y más equilibrada de cuantas se redactaron en aquel tiempo.

Adams comienza sus *Thoughts of Government*, publicados en 1776, afirmando que «puesto que la divina ciencia de la política es la ciencia de la felicidad social, y el

---

[84] CAREY se lamenta del poco reconocimiento otorgado a un autor tan importante como éste, en contraste con otros bien conocidos «gigantes» de la era revolucionaria. Así, afirma que Washington, el «padre» de la patria, el más respetado y reverenciado individuo de la época, disfruta ahora de un estatus legendario por sus hazañas y sacrificios en pro del país; Jefferson, a pesar de las controversias que han rodeado sus ideas y su modo de vida, ocupa un puesto muy especial en los corazones de los americanos como autor de la Declaración de Independencia; MADISON, de quien afirma que, en el mejor de los casos, no fue más que un mediocre presidente, es honrado como el «padre» de la Constitución y la Carta de Derechos; y HAMILTON, en fin, a pesar de la mala prensa que tuvo durante décadas, sin embargo ahora es respetado por sus esfuerzos por afianzar la unión norteamericana. En cambio, ADAMS ha sufrido el mismo destino que muchos otros hombres del periodo fundacional, que apenas son conocidos cuando su papel fue tan relevante. Acaso la razón de tal injusticia sea –siempre según Carey– el hecho de que no hay ni una sola contribución, episodio o posición con la que él pueda ser inmediatamente identificado por la opinión pública, ninguna que lo distinga y le asegure un indiscutible puesto en la primera fila de los fundadores (Vid. CAREY, George W.: «Introduction», en *The political writings of John Adams*, Regnery Publishing, Washington, 2000, pág. vii).

[85] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law*, New York University Press, 1998, pág. 23.

[86] SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 63.

provecho de la sociedad depende por entero de las constituciones de gobierno, que son generalmente instituciones que se conservan a lo largo de muchas generaciones, no puede haber un motivo de atención más agradable para una mente benévola que la indagación respecto a cuál sea la mejor»[87]. Además se congratula de que el destino le haya deparado una oportunidad tan extraordinaria para tal menester pues ha tenido la dicha de nacer en un lugar y en un momento únicos, en los que los mayores legisladores de la Antigüedad habrían deseado vivir, dado que era la primera vez en la historia en la que tres millones de personas tienen la oportunidad y la total libertad para «fundar el más sabio y más feliz gobierno que la sabiduría humana pueda idear» [88].

Para determinar cuál sea la mejor forma de gobierno lo primero que hay que hacer es discernir cuál es, o debe ser, el fin del mismo. En este punto el político de Massachusetts mantiene que «todos los políticos reflexivos estarán de acuerdo con que la felicidad de la sociedad es el fin del gobierno, tal como todos los filósofos morales coincidirán en que la felicidad es el fin del hombre»[89]. De lo cual se sigue –continúa reflexionando Adams– «que la forma de gobierno que asegure la comodidad, la seguridad o, en una palabra, la felicidad del mayor número de personas y en el mayor grado es la mejor»[90].

La felicidad, por su parte, no consiste en otra cosa que en la virtud, tal y como han declarado «todos los buscadores serios de la verdad, antiguos o modernos, cristianos o paganos»[91]. Por ello, la mejor forma de gobierno será la que fomente el carácter virtuoso de los ciudadanos, puesto que, como señalan Sellers[92] y Buttà[93], para Adams, la virtud republicana y la libertad eran producto de las instituciones republicanas y no su causa, ya que, en efecto, para nuestro autor, el gobierno republicano es, sin duda, el mejor, como puede advertir «cualquier mente sincera»[94] que tenga el valor de leer –y de confesar que lo ha hecho– las obras de autores tan despreciados por los «modernos ingleses»[95] como Sydney, Harrington, Locke, Milton, Nedham, Neville, Burnet o Hoadly.

---

87 ADAMS, John: «Thoughts on Government», en CAREY, George W. (ed.): *The political writings of John Adams*, cit., pág. 482.

88 Ibídem, pág. 490.

89 ADAMS, John: «Thoughts on Government», cit., pág. 483.

90 Ibídem.

91 Ibídem.

92 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 67.

93 Vid. BUTTÀ, Giusseppe: *John Adams e gl´inizi del costituzionalismo americano*, Giuffrè, Milán, 1988, pág. 115.

94 ADAMS, John: «Thoughts on Government», cit., pág. 484.

95 Ibídem.

Adams coincide con todos ellos en que la definición misma de República es «imperio de la ley y no de los hombres», por lo que inmediatamente pasa a preguntarse sobre cómo deben ser hechas las leyes «en la mejor de las Repúblicas»[96] –pues, ciertamente, «hay una variedad inagotable de repúblicas debido a que las posibles combinaciones de los poderes de la sociedad son susceptibles de innumerables variaciones»[97]–.

Dado que la situación ideal de participación directa de todos los ciudadanos en la labor legislativa es imposible en unos territorios tan extensos como los americanos, no queda más remedio que «delegar el poder de los muchos en unos pocos de entre los más sabios y honestos»[98]. Pero ésta es una operación que exige el mayor cuidado, puesto que, como ya vimos que era opinión habitual entre los constituyentes, para Adams, también la asamblea popular «debería ser un retrato exacto en miniatura del pueblo en su conjunto», ya que, como la misión de ésta es «hacer justicia estricta en todo tiempo, debería haber una representación igual»[99], es decir, todos los distintos intereses del pueblo deberían estar reflejados de forma fiel en ella.

Una vez que ya tenemos una Cámara de Representantes bien constituida, resta por ver cuáles deben ser los poderes de la misma y, concretamente, si deben corresponderle todas las funciones de gobierno: la legislativa, la ejecutiva y la judicial. En este punto Adams se muestra convencido de que «un pueblo no puede permanecer libre durante mucho tiempo, ni siquiera feliz, si su gobierno reside en una sola asamblea»[100], afirmación que respalda con diferentes argumentos.

Por un lado, opina que una única asamblea, sin nada ni nadie que la fiscalice, es propensa a albergar todos los vicios, desatinos y debilidades de un individuo –arrebatos de humor, arranques de pasión o de entusiasmo, parcialidad...– y, por consiguiente, es susceptible de tomar decisiones precipitadas o de formarse juicios absurdos. Además, sus miembros podrían ser demasiado ambiciosos y nada les impediría que intentaran perpetuarse en sus cargos, tal y como sucediera con el Parlamento Largo británico. Otra razón por la que no es bueno conceder todo el poder a una cámara legislativa es que, aunque ésta «esté extremadamente capacitada y sea absolutamente necesaria»[101] no es apta para desempeñar el poder ejecutivo por falta de dos requisitos esenciales: la discreción y la agilidad. Y menos cualificada está aun para ejercer el poder judicial, pues «es demasiado numerosa, demasiado lenta y demasiado carente de los conocimientos jurídicos precisos»[102].

---

96 Ibídem.

97 Ibídem.

98 ADAMS, John: «Thoughts on Government», cit., pág. 484.

99 Ibídem.

100 Ibídem, pág. 485.

101 Ibídem.

102 Ibídem.

Y, por último, una única asamblea popular que dispusiera de todos los poderes de gobierno –sentencia Adams calcando a Montesquieu– «haría leyes abusivas para su propio beneficio, ejecutaría estas leyes arbitrariamente en su propio interés y juzgaría todas las controversias en su propio favor»[103].

Por ello es preciso que las funciones judiciales y ejecutivas estén en otras manos. Es más, ni siquiera todo el poder legislativo debe tener su sede en una única cámara, sino que es de lo más conveniente la instauración de un parlamento bicameral, pues de no ser así, entre la asamblea legislativa y el gobierno se producirían continuos conflictos y cada uno de los poderes –el legislativo y el ejecutivo– intentará invadir las competencias del otro hasta que el más fuerte de los dos se haga con todo el poder. Así, para evitar estos peligros, «es preciso que se instituya una segunda cámara que ejerza un papel de mediación entre las dos ramas extremas del gobierno, la que representa al pueblo y la que ejerce el poder ejecutivo»[104].

Este senado –al que Adams prefiere llamar «consejo»– sería elegido por la asamblea de representantes, estaría compuesto por un reducido número de miembros –veinte o treinta– y ejercería sus funciones de forma libre e independiente. Las elecciones a las dos cámaras deberían ser anuales «pues no existe en el conjunto de las ciencias una máxima más infalible que la que reza que «cuando las elecciones anuales acaban, la esclavitud comienza»»[105], además de que de este modo los representantes del pueblo aprenderán «las grandes virtudes políticas de la humildad, la paciencia y la moderación, sin las cuales cualquier hombre en el poder se convierte en una bestia hambrienta de presas»[106]. A las dos asambleas de forma conjunta correspondería tanto la elaboración de las leyes como el nombramiento del gobernador.

Éste, por su parte sería desposeído «de la mayoría de sus prerrogativas de dominación», si bien –y «esto es algo que sé que puede suscitar polémica»[107]– debería tener derecho a veto sobre la legislación, pues, en caso contrario, el Parlamento estaría continuamente intentando usurpar sus poderes. Por otra parte, si el jefe del ejecutivo «es elegido anualmente tendrá siempre tanto respeto y afecto por el pueblo, sus representantes y sus consejeros que aunque disponga de un ejercicio independiente de su cargo, rara vez usará su derecho de veto en oposición a la voluntad de las dos cámaras, excepto en los casos en que sea evidentemente necesario por razones de utilidad pública»[108].

---

[103] ADAMS, John: «Thoughts on Government», cit., pág. 485.

[104] Ibídem, pág. 486.

[105] Ibídem, pág. 487.

[106] Ibídem.

[107] Ibídem, pág. 486.

[108] ADAMS, John: «Thoughts on Government», cit., pág. 486.

También se ocupa John Adams del poder judicial, de cuyo recto y diestro funcionamiento depende «la dignidad y estabilidad del gobierno en todas sus ramas, la moral del pueblo y todos los beneficios de la sociedad»[109]. Éste debería estar separado y ser independiente tanto del legislativo como del ejecutivo para que pueda servir de instrumento de control de ambos –al igual que éstos han de controlar a aquél– y debería estar en manos de hombres conocedores del Derecho, de moral ejemplar y de gran paciencia y serenidad; y puesto que los magistrados han de ser independientes de cualquier otro hombre o grupo, sus mandatos deberían ser vitalicios.

Por último, y muy en consonancia con toda la tradición republicana, el que llegara a ser segundo presidente de los EE.UU. propone que cada Estado apruebe una ley sobre la milicia y otra sobre la educación. En virtud de la primera, se exigiría a todos los hombres –»o con algunas pocas excepciones por motivos de conciencia»[110]– formar parte de la misma en los momentos de necesidad, y a todas las ciudades disponer de almacenes permanentes de armamento y munición. Las leyes educativas, por su parte, garantizarían «una educación liberal de los jóvenes, especialmente los de las clases bajas»[111], requisito tan indispensable para lograr que los ciudadanos desarrollen una «mente generosa y humana»[112] que ninguna cantidad de dinero que requiera este propósito ha de parecer exagerada.

Adams concluye sus *Thoughts on Government* mostrando su convencimiento de que una Constitución fundada en estos principios promovería entre los ciudadanos el buen humor, la sociabilidad, las buenas costumbres y la buena moral en general, les haría instruidos, valientes y emprendedores y, sobre todo, les inspiraría «una dignidad consciente de ser hombres libres»[113].

Sin embargo, los hechos no le dieron la razón a Adams, puesto que las constituciones de los distintos Estados de la Unión, inspiradas en su mayor parte en las tesis de éste y otros autores de ideas similares fueron un auténtico fracaso.

La causa fundamental de ello fue que tan preocupados como estaban por evitar los abusos de los ejecutivos y las cámaras altas, los revolucionarios tropezaron, a juicio de muchos americanos de la época, en el extremo contrario y dieron demasiado poder a las asambleas populares. Como señala Banning, «no hicieron caso a las advertencias que desde Aristóteles habían hecho los defensores del gobierno

[109] Ibídem, pág. 488.

[110] Ibídem, pág. 489.

[111] Ibídem.

[112] Ibídem.

[113] Ibídem.

equilibrado de que un exceso de poder popular llevaría a la República a la degeneración y a una situación de despotismo o de anarquía» [114].

Y, ciertamente, ambas situaciones se dieron en los recién independizados Estados americanos. Por un lado, «el exceso de poder del pueblo estaba conduciendo no sólo a la licenciosidad, sino también a un nuevo tipo de tiranía, no de los tradicionales gobernantes, sino del pueblo mismo»[115]. Efectivamente, las nuevas constituciones, como hemos visto, otorgaban a las cámaras bajas un poder casi omnímodo que, además, usaban para copar las pocas competencias de gobierno que se les habían reservado a los poderes ejecutivo y judicial. Por otra parte, precisamente como consecuencia de la debilidad de los magistrados, las leyes y demás disposiciones apenas eran respetadas por los ciudadanos, al no contar aquéllos con suficiente poder para imponerlas, lo que produjo una situación en muchos casos cercana a la anarquía.

Además, a este deficiente diseño institucional había que añadir el hecho de que «los americanos no eran tan virtuosos como ellos mismos pensaban ni estaban tan dispuestos a sacrificar sus intereses particulares por el bien común»[116]; ni tampoco los nuevos gobiernos republicanos habían logrado, en contra de lo que opinaba Adams, infundir este espíritu cívico en sus ciudadanos.

Como consecuencia de ello, «la voluntad del pueblo expresada en sus asambleas legislativas –tan igual y equitativamente representativas del pueblo como ningún otro en la historia de América– de pronto parecía caprichosa y arbitraria»[117]. Éstas, «incluidas las cámaras altas, se llenaron de gente vulgar, sin preparación ni espíritu de sacrificio»[118], pues los votantes no elegían a los mejores, sino a los más demagogos que explotaban «la retórica revolucionaria de libertad e igualdad para asaltar el poder político y promover los intereses parciales y locales de sus votantes a expensas de lo que la élite revolucionaria veía como el bien público»[119]. En definitiva, la revolución no había traído el consenso que se esperaba sino que condujo a una situación de enfrentamiento entre facciones –»que ya no eran los del pueblo contra el gobierno, sino partidos dentro del mismo pueblo»[120]– en la que «todos buscaban su beneficio privado, cada grupo social competía por controlar las todopoderosas

[114] BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 87.

[115] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 404.

[116] WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution*, cit., pág. 229.

[117] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 405.

[118] Ibídem, pág. 399.

[119] WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution*, cit., pág. 229.

[120] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 403.

cámaras bajas y para usar los poderes de un gobierno escasamente equilibrado para fines egoístas»[121].

Todo esto llevó a muchos a pensar que «el gran experimento americano había fracasado e iba por camino equivocado»[122], e incluso, aunque pareciera irónico, había quienes sostenían que la Revolución «estaba dando la razón a la máxima favorita del poder despótico de que la humanidad no estaba hecha para gobernarse a sí misma, una máxima que los americanos habían rechazado en 1776»[123] pero que ahora la experiencia parecía demostrar que era cierta.

En este sentido escribe Higonnet[124] que, si bien en el esquema *whig* de la política el poder del parlamento no era temido, pues se consideraba que protegía al pueblo oprimido frente al monarca opresor, tras la independencia de las trece colonias se produjo un cambio dramático en la percepción del objeto de la política, que ahora se empezaba a considerar que había de ser la defensa de la libertad del pueblo frente a la propia propensión popular al abuso del poder. Y, en esta línea, afirma Banning que «un creciente número de ciudadanos empezaron a preguntarse si sus derechos individuales estaban realmente asegurados por las nuevas constituciones como ellos habían creído»[125].

Ante tal estado de cosas, los líderes revolucionarios se pusieron manos a la obra para llevar a cabo una reforma institucional que corrigiera los primeros errores, restaurara la fuerza de los gobiernos «y diera a las leyes el carácter necesario para conducir de nuevo al pueblo hacia el ideal republicano»[126]. En definitiva, buscaban salvar la revolución por medio de reformas constitucionales, ya que, «si no se podía redimir el alma de los hombres, entonces hacía falta adaptar sus gobiernos a su naturaleza pecaminosa»[127] o, como señala Wood, «si el carácter americano no era capaz de sostener la naturaleza popular de las constituciones republicanas, entonces la estructura de estos gobiernos debía ser cambiada»[128], pero sin destruir al mismo tiempo los valores del republicanismo.

Y puesto que la inestabilidad del poder popular era la queja más común, pronto pareció obvio que la mejor opción era la reducción de la autoridad del pueblo y el fortalecimiento de los elementos monárquico y aristocrático. Por ello –aunque estas

---

121 BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 88.

122 Ibídem, pág. 89.

123 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 397.

124 Vid. HIGONNET, Patrice: *Sister republics. The origins of French and American republicanism*, cit., pág. 196.

125 BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 5. De esta misma opinión es también WOOD para quien «este miedo de los pocos al poder de los muchos estaba configurando una nueva visión de la política» (WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 413.).

126 Ibídem, pág. 89.

medidas suscitaron alguna resistencia entre quienes opinaban que eran contrarias al espíritu de 1776– se incrementaron en gran medida las competencias de los gobernadores que llegaron incluso a recuperar su derecho a veto sobre la legislación. Sin embargo, ahora esta prerrogativa no era justificada, como en Inglaterra, «porque la magistratura fuera considerada una entidad social que debe consentir y, así, obligarse a sí misma a todas las leyes, sino más bien porque se había de preservar un debido equilibrio entre los tres poderes capitales del gobierno»[129]; y, además, puesto que dos tercios del legislativo podían superar la negativa del gobernador, el suyo no era un derecho a veto absoluto, sino negativo, por lo que no se trataba tanto de que éste tuviera que dar su consentimiento a la legislación, como de que tenía capacidad para revisarla. Y la misma función le fue encomendada ahora a los senados, que ya empezaban a dejar de verse como la sede de los mejores y más virtuosos de los ciudadanos –de una aristocracia natural que no había podido ser identificada por medio de ninguno de los distintos experimentos constitucionales ideados para tal menester[130]–, quienes habrían de garantizar un equilibrio entre gobernantes. Ahora, en cambio, la Cámara Alta se convertía en un instrumento más de control de aquellas decisiones de las asambleas populares que pudieran ser abusivas para el pueblo mismo.

En el fondo de estas reformas subyacía un creciente descrédito de la tesis «de la diversificación natural de los miembros del cuerpo político presupuesta por todos los teóricos republicanos desde Aristóteles a Montesquieu»[131], lo que supuso su sustitución por una nueva forma de entender la política que se plasmaría de lleno en la nueva Constitución Federal.

III.1.3. *El federalista* y el fin del republicanismo clásico en América

Efectivamente, muchos pensaban que para regenerar la sociedad americana no era suficiente con reformar las diversas constituciones estatales, sino que era preciso también el establecimiento de un gobierno central fuerte «que pudiera poner los derechos de los individuos a salvo de los excesos que éstos estaban sufriendo por parte de los gobiernos estatales»[132]. Así, se puede afirmar con Wood que «la Constitución federal de 1787 era, en parte, una respuesta a estos desarrollos sociales,

[127] TENZER: *La Republique,* cit., pág. 64.

[128] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 431.

[129] Ibídem, pág. 452.

[130] POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico*, cit., pág. 618.

[131] Ibídem.

[132] ASÍS ROIG, Rafael, Javier ANSUÁTEGUI y Javier DORADO: «Los textos de las colonias de Norteamérica y las enmiendas a la Constitución», cit., pág. 50.

un intento de mitigar sus efectos por medio de un nuevo diseño institucional. La Constitución, el nuevo gobierno federal, el desarrollo de un poder judicial independiente y el control judicial de constitucionalidad estaban ciertamente pensados para temperar el mayoritarismo popular»[133].

Y junto a estos motivos, existía también una gran preocupación por hacer frente a los inquietantes signos de debilidad militar y económica que se dejaban advertir por la endeblez de una Confederación que era apenas una liga o coalición de tiempo de guerra que se esforzaba en ser proyectada en tiempos de paz»[134].

Ciertamente, los Artículos de la Confederación y Unión Perpetua –redactados por John Dickinson y adoptados por el Congreso de Filadelfia el 15 de noviembre de 1777– otorgaban una serie de competencias al Congreso Continental en virtud de las cuales éste se ocupaba de las relaciones exteriores, decidía sobre la paz y la guerra, arbitraba las disputas entre los Estados, controlaba el comercio, aseguraba el funcionamiento del servicio de correos y emitía moneda. Pero el Congreso debía obtener el acuerdo de los Estados para acuñar el dinero, firmar los tratados, fijar el número de componentes del ejército y la marina, y aprobar el presupuesto, y en absoluto podía elevar los impuestos ni reglamentar el comercio. Además, si bien nombraba a algunos altos funcionarios que harían las veces de poder ejecutivo, sin embargo, no había tribunales federales ni una verdadera cámara legislativa, puesto que «el Congreso podía hacer resoluciones, determinaciones y regulaciones pero no leyes»[135]. En definitiva, la «soberanía del pueblo se ejercía al nivel de los Estados y el Congreso era, simplemente, una Cámara deliberante»[136].

Por todo ello, en septiembre de 1786 los representantes de cinco estados reunidos en Anápolis (Maryland) para discutir algunos problemas comerciales propusieron que se convocara una convención general en Filadelfia al año siguiente «para idear otras provisiones que parezcan necesarias para hacer adecuada la constitución del gobierno federal a las exigencias de la Unión»[137]. Así, en septiembre de 1787 se reunieron en la capital pensilvana cincuenta y cinco representantes de todos los Estados –salvo Rhode Island– «treinta y uno de los cuales poseían educación universitaria y algunos de ellos eran pensadores de calidad; además, no les faltaba experiencia política: se habían forjado con la independencia y durante los años

[133] WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution*, cit., pág. 230.

[134] ASÍS ROIG, Rafael de, Javier ANSUÁTEGUI y Javier DORADO: «Los textos de las colonias de Norteamérica y las enmiendas a la Constitución», cit., pág. 49.

[135] Ibídem, pag. 47.

[136] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América*, cit., pág. 145.

[137] JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos: 1607-1992,* cit., pág. 71.

tumultuosos de la guerra» [138], entre quienes estaban George Washington, James Madison, Benjamín Franklin, y Alexander Hamilton. Éstos eligieron como presidente de la Convención a George Washington y decidieron que, aunque en realidad sólo tenían autoridad para revisar los Artículos de la Confederación, sin embargo, iban a redactar una Constitución completamente nueva.

En el preámbulo de la misma se dejaba claro que no se estaba creando una simple liga de Estados, sino que el nuevo gobierno federal estaría autorizado a tratar directamente con los individuos y no sólo con las instituciones estatales, que la Constitución y las leyes federales serían supremas sobre todas las acciones estatales opuestas a ellas y que las autoridades federales tendrían potestad para obligar a su cumplimiento por medio de sus propias agencias de control[139].

Desde el punto de vista institucional, la Constitución federal «recoge las experiencias de las constituciones provinciales, perfeccionando la ciencia del gobierno hasta un grado hasta entonces no alcanzado en los Estados Unidos, lo que lleva a algunos observadores a perder todo sentido de la proporción y a exagerar la grandeza de la obra lograda»[140], hasta el punto de que, por ejemplo, Jefferson ve en ella la labor de una asamblea de semidioses[141].

Concretamente, se estableció un Congreso bicameral, con un Senado que recuerda un tanto al antiguo Congreso Continental en el hecho de que en el mismo se hallan representados todos los Estados de forma equitativa pues cada uno, independientemente de su población o tamaño, tenía derecho a enviar dos senadores. Sin embargo, ahora éstos, una vez elegidos, no podían ser destituidos ni obligados a votar en contra de su conciencia por parte de las asambleas de sus estados de origen. A esta Cámara Alta se le otorgaron importantes competencias pues, junto a su potestad legislativa –en conformidad con la Cámara de Representantes– su concurso era imprescindible para el nombramiento de las más altas magistraturas así como para la aprobación de los tratados internacionales. Para garantizar su independencia y su función de control y estabilización de la legislación, sus miembros serían elegidos para un mandato muy amplio –seis años– y su renovación se haría de forma parcial –un tercio cada dos años–.

La Cámara Baja, por su parte, se quería que estuviera integrada por representantes del conjunto de la ciudadanía de la Unión, no de los diferentes Estados[142], por lo

[138] GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, cit., pág. 342.

[139] Vid. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América*, cit., pág. 157.

[140] LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 117.

[141] Ibídem.

[142] Vid. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América*, cit., pág. 158.

que sus miembros se elegirían en cada uno de éstos pero en proporción a su población. Como se suponía que sería la portavoz de la opinión del pueblo[143], se dispuso que los diputados fueran elegidos cada dos años, manteniendo en este punto las antiguas tesis de que para lograr que los representantes reflejaran fielmente las opiniones e intereses de los electores era preciso que sus cargos fueran muy limitados en el tiempo. Las funciones legislativas de la Asamblea popular, por su parte, fueron equilibradas con el Senado y sólo se le reservó una función en exclusiva, el control sobre el Tesoro Nacional.

Muy discutida fue la forma de elección del Presidente de los Estados Unidos, pues un sector de los constituyentes abogaba por que fuera elegido popularmente para que dispusiera de una total independencia respecto del Congreso. Otros, en cambio, desconfiando del pueblo y recelando de un ejecutivo excesivamente fuerte, querían que fuera seleccionado por aquél. Finalmente, se llegó a un compromiso en virtud del cual el pueblo participaría en la elección del magistrado supremo, pero de forma indirecta, pues elegirían a unos electores que serían quienes, a su vez, nombrarían al presidente. De este modo, «la influencia del pueblo tendría peso, pero el voto final reposaría en el juicio sobrio de los electores, quienes, supuestamente, serían más selectivos e inteligentes que la población en general»[144]. En cuanto a los poderes del Presidente, éstos eran tan amplios, tanto en los asuntos internos como externos, en los civiles como en los militares, que algunos autores como Lacorne[145] llegan a decir que el nuevo régimen era, de hecho, cercano a la monarquía. Entre estos poderes estaba el del nombramiento de los magistrados del Tribunal Supremo, cuyo mandato era vitalicio para proteger su independencia, y que se configuraba como el más alto órgano jurisdiccional de la Unión.

En definitiva, la nueva Constitución federal «indudablemente promovía y dependía de una transformación críticamente importante de las ideas»[146] que se tradujeron en «una nueva y distintivamente americana teoría del gobierno»[147] que «no tenía ningún precedente en el pensamiento occidental»[148].

Una de las principales innovaciones de esta nueva concepción de la política fue la definitiva ruptura, ya apuntada, con las tesis heredadas de la Antigüedad clásica[149] respecto al gobierno mixto, que, como sabemos, asociaban las diferentes ramas de

[143] Vid. ibídem.

[144] Ibídem, pág. 154.

[145] Vid. LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 205.

[146] BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 93.

[147] Ibídem.

[148] Ibídem, pág. 98.

[149] Vid. BAILYN, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 269.

un gobierno equilibrado con una mezcla de los órdenes sociales. El nuevo texto constitucional consagraba, en cambio, la moderna teoría de la separación de poderes expuesta por Montesquieu.

Fernández Santillán nos ilustra sobre las diferencias entre ambas formas de equilibrio del poder, afirmando que «el gobierno mixto pone la atención en las fuerzas sociales, es decir, el pueblo, la aristocracia y el rey, en tanto que la división de poderes se centra en las funciones públicas, o sea, la legislativa, la judicial y la ejecutiva»[150]. La disimilitud puede apreciarse mejor –continúa este autor– si tenemos en cuenta «los respectivos opuestos: la negación del gobierno moderado es el despotismo, la negación del gobierno mixto son las diferentes formas de gobierno simple, que no son necesariamente despóticas»[151].

Esta importante transformación ideológica se produjo, como ya se ha visto, como consecuencia del carácter igualitario de la sociedad norteamericana en la que no existía ni una monarquía hereditaria ni una verdadera aristocracia. Así, como sostiene Wood[152], durante los primeros años de la Revolución los americanos no habían pensado que sus gobernadores y senadores, al ser elegidos por el pueblo –y con frecuencia de la misma forma y por el mismo electorado que las asambleas populares– eran, por ello mismo, representantes del pueblo. Para ellos, la elección era incidental a la representación, de modo que, aunque éstos derivaran sus poderes del pueblo, se pensaba que no compartían los mismos intereses que la gran masa de la población y que, por tanto, no eran verdaderos representantes de ésta. En cambio, las cámaras bajas eran vistas como las únicas representativas de los intereses populares y como el único medio a través del cual el pueblo participaba en el gobierno.

Sin embargo, los norteamericanos «se habían ido acostumbrando poco a poco a pensar que todas las partes electivas de sus repúblicas eran de un modo u otro representativas del pueblo»[153]. Esta nueva visión de la representación tuvo su origen en el debate que surgió con motivo de la elaboración de la Constitución de Pensilvania en 1776. Este texto era, como vimos en su momento, el más radical de cuantos se aprobaron en los distintos Estados, pues otorgaba todo el poder a un único órgano de gobierno, una asamblea popular unicameral que ejercía tanto las funciones legislativas como ejecutivas, al considerar sus mentores que ésta era la única fórmula justa en una sociedad en la que, al no haber ni monarquía ni aristocracia, no era preciso ni ecuánime la instauración de un gobernador ni un senado que representaran unos intereses que ya no existían.

---

150 FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José: *Filosofía política de la democracia*, cit., pág. 40.

151 Ibídem.

152 Vid. WOOD, Gordon S.: «Democracy and the American Revolution», cit., págs. 95 a 97.

153 WOOD, Gordon S.: «Democracy and the American Revolution», cit., pág. 97.

Quienes se oponían a esta Constitución, nos cuenta Wood[154], no podían imaginar un gobierno sin un magistrado supremo ni una cámara alta legislativa, pero al mismo tiempo, se dieron cuenta de que no podían justificar fácilmente la necesidad de ambas instituciones en una sociedad igualitaria conforme a las tradicionales concepciones del gobierno mixto o equilibrado. Por tanto, no tuvieron más remedio que abandonar la justificación clásica del senado para pasar a defenderlo sobre la base de que éste no era un órgano de representación de la aristocracia –ni siquiera de la aristocracia natural– sino que simplemente constituía una doble representación del pueblo. De modo que ahora el bicameralismo empezó a ser explicado no como la encarnación de las diferentes clases sociales o de las formas simples de gobierno aristotélicas, sino como la división en dos ramas de un poder legislativo del que se desconfiaba»[155]. Y si los senados eran considerados meramente como otro tipo de representación del pueblo, entonces nada impedía juzgar del mismo modo a las otras partes del gobierno como los gobernadores y los jueces.

En definitiva, ahora el pueblo no estaba presente sólo en una de las ramas del gobierno, sino que «gobernaba en todas partes o, desde una perspectiva diferente, no gobernaba en ningún sitio»[156]. Por tanto, cada uno de los diferentes departamentos del gobierno habían de ser considerados populares, y no sólo el legislativo, de modo que todos ellos debían ser igualmente protegidos de las posibles interferencias de los demás.

En este sentido, el departamento que más se benefició de esta nueva definición de la separación de poderes fue el judicial. En efecto, en el momento de la independencia, con los constituyentes obsesionados con la limitación de la autoridad gubernamental y el incremento de la supremacía del legislativo, el poder judicial había sido virtualmente ignorado o considerado como un simple adjunto del poder ejecutivo, por lo que era preciso controlarlo y limitarlo lo mismo que a éste. Sin embargo, gracias a este nuevo enfoque del poder popular, se impuso también una nueva apreciación del rol de la administración de justicia como garante de los derechos y las libertades de los americanos frente a los posibles abusos, no sólo del ejecutivo, sino también del legislativo[157].

Esta transformación de las ideas se fue imponiendo «lentamente, a veces casi imperceptiblemente, durante más de veinte años»[158] y alcanzaron «expresión clásica

[154] Vid. ibídem, pág. 95.

[155] Ibídem.

[156] POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico*, cit., pág. 619.

[157] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 453.

[158] BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 99.

en *El federalista*»[159]. Así, en el momento de la elaboración de la Constitución federal eran compartidas por la mayoría de la sociedad americana, si bien aún existían algunos ilustres pensadores que, como veremos, se resistían a abandonar la tradicional teoría del gobierno mixto, tal y como se puso en evidencia en el debate de ratificación de la misma.

Pues, en efecto, una vez aprobado el texto de la Constitución por la Convención constituyente, éste tenía que ser ratificado por convenciones estatales elegidas popularmente, originándose de este modo «la primera polémica jurídico-política de los Estados Unidos: el debate entre quienes eran partidarios de la ratificación, que pasaron a denominarse a sí mismos como federalistas, y los que no lo eran, que fueron calificados por éstos como antifederalistas»[160]. Se trata de un debate cuyas posiciones «reflejan puntualmente similitudes estrechas con las teorías sustantivas o clásicas de la democracia (antifederalistas) y las teorías liberales o revisionistas de la democracia (federalistas)»[161]. Así lo considera también, entre otros, Kramnick[162] en cuya opinión los segundos pueden ser leídos como «modernistas liberales», en tanto los primeros serían más bien «comunitaristas nostálgicos, que buscaban desesperadamente conservar un orden moral virtuoso amenazado por el comercio y la sociedad de mercado»; en definitiva, se trataría de «la confrontación entre Locke y Rousseau»[163].

Los llamados «antifederalistas»[164] constituían un amplio y más bien heterogéneo grupo de políticos e intelectuales a los que se les solía acusar de no ponerse de acuerdo entre ellos mismos y de no compartir ideas comunes, hasta el punto de que –decían– en muchas ocasiones los argumentos que empleaban eran contradictorios entre sí.

Sin embargo, Storing opina que tal afirmación era «una exageración porque los antifederalistas coincidían en más puntos de oposición a la Constitución de lo que

---

[159] BAILYN, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 270.

[160] ASÍS ROIG, Rafael de, Javier ANSUÁTEGUI y Javier DORADO: «Los textos de las colonias de Norteamérica y las enmiendas a la Constitución», cit., pág. 52.

[161] VELASCO, Gustavo R.: «Prólogo», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, trad. de Gustavo R. Velasco, F.C.E., México, 1998, pág. 119.

[162] KRAMNICK, Isaac: «Editor´s introduction», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987, pág. 54.

[163] Ibídem.

[164] Los «antifederalistas» eran llamados así por los partidarios de la Constitución, pero se trataba de una denominación que aquéllos rechazaban de plano, e incluso consideraban vejatoria, pues afirmaban que eran, precisamente ellos, los verdaderos federalistas –y de hecho, muchos usaban este nombre como, por ejemplo, uno de los más destacados detractores de la nueva Ley Fundamental, el así llamado «Federal Farmer»–. En efecto, los antifederalistas alegaban que lo que buscaban los constituyentes era, en realidad, acabar con la soberanía de los distintos Estados integrándolos en una sola nación, con lo que el sistema federal existente en ese momento desaparecería.

puede parecer a primera vista»[165]. Y es precisamente a la búsqueda de esta unidad subyacente en las diversas tesis de los adversarios a la Constitución a lo que este autor dedica su obra *What the antifederalists were for*. Ahora bien, para tal menester no tiene en cuenta la frecuencia de aparición de los diferentes argumentos empleados, ni tampoco lo que es común a todos o a la mayoría de ellos, «sino lo que es fundamental»[166]. De lo que se trata, en su opinión, es de analizar la obra de aquellos autores que ven más allá o mejor, que pueden explicar más o que «exploraban, o al menos exponían, el fundamento ideológico de unas tesis que la mayoría de los otros antifederalistas daban por sentado»[167]. Y en este sentido, los autores más relevantes para Storing son los conocidos con los apodos de «The Federal Farmer»[168] y «Brutus»[169], en los que yo también centraré mi estudio de las tesis antifederalistas porque, además, al igual que Madison, Hamilton y Jay, publicaron sus obras en diferentes periódicos del Estado de Nueva York, entablando con ellos el debate más vivo e interesante de los que tuvieron lugar acerca de la conveniencia o no de la ratificación del proyecto de Constitución Federal[170].

La postura de los antifederalistas puede ser calificada, según Storing[171], de conservadora, pues si bien no negaban la necesidad de algún cambio, sin embargo, en general eran defensores del statu quo. Así, deploraban el alejamiento de la nueva Constitución de las antiguas y sólidas maneras republicanas, se escandalizaban del «frenesí de innovación» que se extendía por el país y recelaban de los modernos principios políticos sobre los que ésta se basaba. Ellos, en cambio, se veían a sí mismos como los paladines de los principios revolucionarios que constituían la base de la comunidad americana, aquéllos heredados de la antigua tradición republicana y del pensamiento *whig* inglés del siglo XVIII que, como hemos visto, si bien habían

---

165 STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, pág. 5. De esta opinión son otros autores como, por ejemplo, BANNING, a cuyo juicio «se puede afirmar que las objeciones a la Constitución seguían una pauta mucho más coherente de lo que generalmente se ha dicho» (BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 106).

166 STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 6.

167 Vid. ibídem

168 Firmadas con el seudónimo de «The Federal Farmer» –cuya identidad «aún no ha sido identificada satisfactoriamente»–, aparecieron en Nueva York, durante el mes de octubre de 1787, una serie de panfletos bajo el título de «Observaciones dirigidas a un equitativo examen del sistema de gobierno propuesto por la última Convención», donde se arremetía contra éste, al tiempo que se proponían una serie de alternativas al mismo (vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 158).

169 «Brutus» –seudónimo bajo el cual tradicionalmente se ha creído que se escondía Robert Yates, si bien esta suposición en la actualidad parece más bien cuestionable– publicó dieciséis ensayos en el New York Journal entre el 18 de octubre de 1787 y el 10 de abril de 1788 encaminados, asimismo, a persuadir al público neoyorquino para que votaran en contra de la ratificación del proyecto de Constitución Federal (vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 155).

170 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 158.

171 STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 7.

tenido un estelar protagonismo en la América revolucionaria, ahora estaban empezando a disiparse[172].

La principal crítica que los antifederalistas hacían a la nueva Constitución era que ésta imponía lo que ellos solían llamar la «consolidación» de los distintos Estados confederados en una única nación, al tiempo que establecía un «poder absoluto e incontrolable, legislativo, ejecutivo y judicial con respecto a cada asunto al que se extienda»[173], pues opinaban que la nueva estructura de poder era menos democrática que las estatales y suponía «una transferencia de poder de la multitud hacia una minoría de los elegidos federales»[174].

Es cierto que la mayor parte de los antifederalistas defendían que era preciso reforzar un tanto las instituciones federales –y así el «Federal Farmer» concedía que se encontraban en una situación crítica que requería la instauración de un «gobierno firme y estable»[175]–, sin embargo, entendían que debía preservarse la soberanía de los estados. La alternativa que planteaban era aumentar las competencias de las autoridades centrales respecto a las materias que era conveniente administrar en común –tales como «las relaciones exteriores, los asuntos referentes al mar y al comercio, las importaciones, los asuntos indios, la paz y la guerra, y unos pocos asuntos internos: la acuñación de moneda, el servicio de correos, el sistema de pesos y medidas, un plan general para la milicia, la naturalización y, quizás, las bancarrotas»[176]– y dejar el grueso de la política interna exclusivamente en manos de los gobiernos estatales.

El motivo de tal postura era que, según ellos, «la mejor ciencia política del siglo, tal como había sido puesto de manifiesto significativa, pero no exclusivamente, por Montesquieu, enseñaba que un territorio tan extenso como el de los Estados Unidos, que comprendía tal variedad de climas, de producciones y de intereses y tan grandes diferencias de costumbres y hábitos, nunca podría constituirse en un único Estado republicano»[177] que preservase la libertad de sus ciudadanos y promoviera su felicidad (lo cual supone «el verdadero objetivo de todo estadista honesto, hacia el cual debe dirigir todas sus acciones»[178]). Apreciación que se confirmaba si se echaba un

---

[172] De esta opinión son STORING (vid. STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 7), SELLERS (vid. SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism*, cit., pág. 231) o BANNING (vid. BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 92).

[173] Brutus: «Essays», en STORING, Herbert, J. (ed.): *The antifederalists. Writings by the opponents of the Constitution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, pág. 110.

[174] LACORNE, Denis: *L´invention de la république. Le modèle americain*, Hachette, 1991, pág. 220.

[175] THE FEDERAL FARMER: «Observations», en STORING, Herbert J. (ed.): *The antifederalists*, cit., pág. 33.

[176] Ibídem.

[177] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 499.

[178] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 37.

vistazo a la historia, pues ella mostraba cómo las repúblicas exitosas siempre habían sido establecidas en territorios pequeños como Venecia, Suiza u Holanda, mientras que en los grandes Estados las formas de gobierno invariablemente eran monárquicas o aristocráticas[179]. También respaldaban esta afirmación con los ejemplos de Atenas y Roma, las cuales, en opinión de Brutus, mientras fueron pequeños estados conservaron su libertad, sin embargo, cuando «con el paso del tiempo, extendieron sus conquistas sobre grandes territorios, la consecuencia fue que sus gobiernos cambiaron de gobiernos libres a los de los más tiránicos que nunca existieron en el mundo»[180].

Las causas de que sólo en las pequeñas repúblicas fuera posible la libertad eran básicamente tres: sólo en ellas se da un espontáneo apego del pueblo al gobierno y una voluntaria obediencia a las leyes; nada más que en los pequeños estados es posible asegurar la genuina responsabilidad del gobierno ante el pueblo; y, en fin, únicamente las comunidades políticas reducidas son capaces de formar al tipo de ciudadano idóneo para el mantenimiento del gobierno republicano. Todo lo cual venía dado, a su vez, porque estimaban los antifederalistas que exclusivamente en una República pequeña era factible lograr una representación completa e igualitaria del pueblo[181].

Así, nos explica Brutus que en todo gobierno libre el pueblo debe dar su consentimiento a las leyes por las cuales es gobernado. Pero si, por la extensión del país o el gran número de sus habitantes, no es posible que lo haga personalmente, habrá de hacerlo a través de personas elegidas por ellos. Debido a lo cual, «la cuestión de la elección y el número de los representantes era de vital trascendencia, pues estos deben hablar y actuar conforme al sentimiento de la gente, ya que en caso contrario el pueblo no gobernaría sino que la soberanía estaría en manos de unos pocos» [182].

Y para lograr tal fin era preciso que se asegurase la adecuada representación de cada clase de hombres de la comunidad, esto es, por un lado, la aristocracia natural y, por otro, el pueblo llano en general. Es más, dentro de esta clase popular era menester que tuvieran su voz en las asambleas populares las distintas categorías de ciudadanos, como profesionales, comerciantes, granjeros, obreros, etc., por medio de sus «mejores y más informados hombres»[183], de tal manera que «un

[179] BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 107.

[180] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 113.

[181] Vid. STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 15.

[182] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 113.

[183] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 39.

extranjero pudiera formarse una justa idea del carácter del país simplemente conociendo el de sus representantes»[184].

Pero el legislativo federal no podría ni siquiera acercarse a ser verdaderamente representativo en este sentido porque, dada la extensión y la población de los Estados Unidos, así como el reducido número de miembros de la nueva Cámara de Representantes, sería imposible que en ella estuvieran representados todos los distintos intereses, opiniones y sensibilidades del país. Además, debido al gran tamaño de las circunscripciones electorales, los ciudadanos sólo podrían elegir entre los candidatos más conocidos y populares, que normalmente serán los más ricos e influyentes, circunstancia que critica ásperamente Brutus, quien afirma que «es engañar a un pueblo decirles que son electores y que pueden elegir a sus representantes si éste no puede, según la naturaleza de las cosas, elegir hombres de entre ellos mismos y como ellos mismos»[185]. Y son éstos, precisamente, los hombres que necesita el gobierno, y no los grandes talentos de la aristocracia natural que, en el fondo, representan más un peligro que un beneficio para una República[186], puesto que –sostiene Lacorne[187]– los antifederalistas confían en la honesta mediocridad de un pequeño agricultor, un comerciante o un artesano, menos ambiciosos y más honrados que un gran terrateniente o un jurista, carcomidos por la ambición, obsesionados por la búsqueda de honores y mal informados de las circunstancias del pueblo.

Así lo denuncia también el «Federal Farmer»[188] quien, haciendo cuentas, colige que si «la Cámara de Representantes, la rama democrática como es llamada», va a consistir en tan sólo sesenta y cinco miembros, esto hace que haya alrededor de un representante por cada cincuenta mil habitantes, lo que le lleva a afirmar que «no tengo ni idea de qué intereses, sentimientos y opiniones de tres o cuatro millones de personas» pueden ser acogidos en tal asamblea. A lo que añade –coincidiendo con Brutus– que debido al gran tamaño de los distritos propuestos y el gran número de electores que conforman cada uno, «en la naturaleza de las cosas, nueve veces de diez los hombres de las clases altas de la comunidad serán elegidos»[189], de modo que si «hacemos la adecuada distinción entre los pocos hombres de riqueza y talento y los consideramos, como deberíamos, la aristocracia natural del país, y al gran cuerpo del pueblo, las clases bajas y medias, como la democracia, esta rama

[184] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 124.

[185] Ibídem, pág. 113.

[186] Vid. STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 17.

[187] LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 220.

[188] Vid. THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 40.

[189] Ibídem, pág. 44.

representativa federal tendrá poco de democracia en ella»[190], motivo por el cual –coincide Brutus– se instaurará un gobierno que actuará «no conforme a la voluntad del pueblo, sino conforme a la voluntad de unos pocos»[191].

Ahora bien, no es éste el único inconveniente de esta defectuosa representación popular –»representación que es meramente nominal, una mera parodia»[192]–. Además, esta daría lugar a otra serie de consecuencias nefandas como sería, en primer lugar, el hecho de que imposibilitaría que el legislativo tomara decisiones justas y equitativas para toda la población, pues al existir en una nación tan extensa tan grandes diferencias de condición, costumbres e intereses, éstas tenderán a ser ignoradas en beneficio de una administración uniforme, lo que daría como resultado la desigualdad de trato para muchas partes del país. Asimismo, «es evidente que los Estados centrales, cercanos a la sede del gobierno, disfrutarían de grandes ventajas –pues la riqueza, los cargos y los beneficios del gobierno se quedarían en ellos–, en tanto que los más alejados experimentarían los inconvenientes de las provincias remotas»[193].

Pero, fundamentalmente, una inadecuada conformación de la asamblea popular dejaría desprotegidos a todos aquellos que no lograran estar representados en ella, pues, como explica el «Federal Farmer», «los comerciantes, si se les deja, nunca dejarían de hacer leyes favorables a ellos mismos y opresivas para los granjeros y los demás trabajadores, y los granjeros actuarían del mismo modo: unos pondrían impuestos sobre la tierra, otros sobre el comercio; los artesanos tratarían de establecer monopolios, los compradores se esforzarían por que bajaran los precios y los vendedores por que subieran; los asalariados querrían ganar más y la parte del pueblo que les paga, que ganaran menos; los acreedores públicos desearían que se aumentaran los impuestos y el pueblo en general que se redujeran [...]. Vemos, así, cómo se verifican las observaciones hechas por el Marqués [de Montesquieu] en el sentido de que aquellas clases que no tienen sus centinelas en el gobierno [...] infaliblemente se verán perjudicadas» [194].

Por su parte, esta desigualdad de trato respecto a los ciudadanos y esta desprotección de los intereses de algunos de ellos, junto con la lejanía de sus gobernantes daría lugar a uno de los inconvenientes ya apuntados, la dificultad de que el pueblo confíe espontáneamente en unos diputados que nunca podrán estar bien informados de sus sentimientos, sus necesidades y sus dificultades[195] y a los que, por tanto, no

[190] Ibídem.

[191] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 128.

[192] Ibídem, pág. 126.

[193] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 40.

[194] Ibídem, pág. 75.

[195] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 126.

verá como una parte del mismo pueblo sino como a una entidad distinta, con intereses diferentes»[196]. Y sin esta confianza popular en sus dirigentes ningún gobierno republicano puede subsistir largo tiempo, pues –según explica el «Federal Farmer»– si las autoridades no gobiernan de modo tal que creen confianza en los ciudadanos y que les incite a acatar las leyes voluntariamente, no tendrán más remedio que instaurar y mantener un ejército permanente para tales fines. Sin embargo, si bien «la persuasión nunca es peligrosa, ni siquiera en los gobiernos despóticos, la fuerza militar, en cambio, si es aplicada internamente con frecuencia, no puede dejar jamás de destruir el amor y la confianza y romper la moral del pueblo»[197] y con ella, la forma republicana de gobierno. En efecto, como acertadamente señala Kramnick, los autores antifederalistas compartían la tradicional consideración republicana de los ejércitos permanentes «como la encarnación del mal, que socavan la participación cívica y el sacrificio personal en la defensa de la República, que era la premisa de la milicia ciudadana»[198].

Una segunda carencia, ya anticipada, de la nueva Cámara de Representantes sería la imposibilidad de asegurar una estricta responsabilidad de los representantes ante sus representados. En efecto –asegura Velasco[199]– los antifederalistas aún concebían la representación política como una relación en la que los ciudadanos controlaban el comportamiento de sus representantes, que habían de tener mandatos precisos para defender las opiniones e intereses de aquéllos, de quienes eran totalmente dependientes. Con el nuevo sistema, sin embargo, este contacto directo del ciudadano con el congresista, así como la posibilidad de pedirle cuentas, devenía del todo imposible. En esta línea, escribe Wood que la eliminación de las elecciones anuales, la rotación y la revocación, junto con los grandes poderes otorgados a los congresistas dio lugar a que muchos detractores de la Constitución federal se lamentaran de que los gobernantes federales pasarían a ser amos y no sirvientes de los ciudadanos, al tiempo que les provocó una sensación de impotencia respecto a aquéllos, pues afirmaban que «después de haberles dado todo nuestro dinero, establecido en una capital federal, otorgado el poder de acuñar moneda y de levar un ejército permanente, ¿qué recursos le quedan al pueblo?»[200].

Y la tercera gran crítica que los antifederalistas hacían a la nueva Constitución era que ésta no sólo no contribuiría a fomentar la virtud de los americanos sino que, más bien, la terminaría de socavar. En efecto, señalaban repetidamente que el carácter de un pueblo se veía afectado por la acción de su gobierno tanto como

[196] Ibídem, pág. 130.

[197] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 73.

[198] KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit., pág. 266.

[199] Vid. VELASCO, Gustavo R.: «Prólogo», cit., pág. 120.

[200] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 522.

éste era condicionado por aquél, y sin embargo esta relación había sido ignorada por los constituyentes, lo cual suponía un grave riesgo para la República. Así, en su opinión, el gobierno no debería limitarse a proteger los derechos de los ciudadanos o a actuar como mero árbitro de sus variados y, con frecuencia, opuestos intereses, sino que debería fomentar la virtud entre los ciudadanos, puesto que «un pueblo virtuoso hace leyes justas y las buenas leyes tienden a preservar inmutable a un pueblo virtuoso. Sin embargo, un pueblo virtuoso y feliz, por medio de leyes ingratas a sus intereses, puede ser cambiado fácilmente en servil y depravado»[201].

El principal obstáculo que establecía la nueva Constitución al fomento de la virtud pública era, de nuevo, la consolidación de los distintos Estados en una gran República, pues en ella habría tamaña variedad de costumbres, sentimientos, opiniones, fortunas e intereses que sería imposible lograr el ideal de sociedad homogénea imprescindible para promover en los ciudadanos ese sentimiento de apego hacia sus compatriotas y hacia el país que tan necesario era para el sostenimiento de un gobierno republicano[202]. En este sentido, señala Kramnick[203] que una comunidad republicana requería un consenso moral, el cual, por su parte, precisaba de un alto grado de similitud, familiaridad y fraternidad entre sus ciudadanos pues –se preguntaban algunos antifederalistas– «¿cómo podría uno preferir el bien común sobre el interés privado fuera de una comunidad lo suficientemente pequeña y homogénea como para permitirle conocer y simpatizar con sus vecinos?»[204]. Además de que las comunidades reducidas constituían verdaderas escuelas de educación cívica, pues recordaban a diario a los ciudadanos los beneficios derivados de su pertenencia a la misma así como las obligaciones que éstos les exigían.

Pero el tamaño de la nueva República no era el único inconveniente, sino que «dondequiera que ellos miraran en la nueva Constitución, los antifederalistas veían amenazas a la virtud cívica»[205]. Una de las más importantes derivaba del fomento del comercio que ésta propiciaba –y que, de hecho, era uno de los principales motivos para fortalecer la unión americana–, que a los ojos de sus detractores incrementaría las distinciones de riqueza entre los norteamericanos y fomentaría su gusto por el lujo, lo cual, según demostraba la historia, era funesto para la virtud, pues provocaba todo tipo de envidias y socavaba la simplicidad de vida de los ciudadanos.

---

[201] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 75.

[202] Vid. STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 20.

[203] KRAMNICK, Isaac: «Introduction», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987, pág. 60.

[204] Ibídem.

[205] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 20.

Por último, «los federalistas se escandalizaban de que la Constitución fuera completamente secular»[206], que prohibiera cualquier requisito de confesionalidad para el acceso a los cargos públicos o que no previera ningún tipo de ayuda pública para las instituciones religiosas. Tal queja venía originada por el hecho de que conservaban la vieja idea de que el espíritu religioso era el mejor soporte para las instituciones republicanas –o, como indica Storing, estimaban que «la historia de las repúblicas es la historia de un estricto respeto a la religión»[207]–. Así, «un escritor anónimo de Massachusetts decía en 1787 que «no hay más que tres modos de controlar las turbulentas pasiones de la humanidad: por el castigo, por la recompensa y predisponiendo al pueblo a favor de la virtud por medio de la protección pública de la religión; todas son necesarias, pero especialmente esta última»[208], pues «es más difícil construir una casa elegante sin herramientas que fundar un gobierno duradero sin la protección pública de la religión»[209]. Sin embargo, al mismo tiempo, los antifederalistas favorecían la tolerancia religiosa puesto que, en efecto, «no veían contradicción entre la libertad de conciencia y el apoyo público a la comunidad religiosa como la base de la moralidad pública y privada»[210].

Respecto al diseño institucional que proponía la nueva Constitución, los reproches de los antifederalistas no se ceñían exclusivamente a la ya analizada defectuosa representación del pueblo americano en la cámara baja del Congreso, sino que también era objeto de fuertes críticas el proyectado Senado federal. Es cierto, como señala Storing[211], que los federalistas rara vez negaban la necesidad de una cámara alta que controlara los excesos de la asamblea popular y en la que estuvieran representados los intereses y opiniones de los individuos más selectos de la sociedad americana. Así, el «Federal Farmer» no dudaba de que existía una aristocracia natural en los Estados Unidos, entre cuyos miembros incluía a unos cuatro o cinco mil ciudadanos –los más eminentes profesionales y los hombres de grandes propiedades– cuyos intereses debían ser equilibrados con los del resto de la sociedad –la democracia natural–, toda vez que unos y otros tenían opiniones enfrentadas «especialmente respecto de los gastos públicos y privados, los salarios, los impuestos, etc.»[212].

Sin embargo, se quejaban de que los poderes del nuevo Senado iban mucho más allá de los precisos para el ejercicio de estas funciones. Así, denunciaban que éste

[206] KRAMNICK, Isaac: «Introduction», cit., pág. 59.

[207] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 22.

[208] Ibídem.

[209] Ibídem.

[210] Ibídem.

[211] Vid. ibídem, pág. 48.

[212] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 75.

se iba a convertir, al mismo tiempo, en «una rama independiente del legislativo, un tribunal para juzgar destituciones y también una parte del ejecutivo, con veto para los tratados y para la elección de casi todos los altos cargos»[213]; esto es, tendrían sede en la cámara alta una mezcla de poderes legislativo, ejecutivo y judicial que violaba la máxima de la separación de poderes y que parecía diseñada para establecer las bases de una dominación aristocrática.

Tampoco eran estos autores muy partidarios de la figura del Presidente de los Estados Unidos a la que consideraban verdaderamente imponente. Así, se lamentaban de que «se trataba de una magistratura unipersonal, ilimitada por ningún tipo de consejo ejecutivo, con mando supremo sobre las fuerzas armadas, con una potestad para el nombramiento de altos cargos que pocos gobiernos estatales tenían, con un periodo de mandato más largo que ninguno de los gobernadores y con una posibilidad ilimitada de reelección»[214], todo lo cual llevaba a muchos antifederalistas a compararlo con la figura de un rey.

Por último, respecto al poder judicial, dos eran las críticas fundamentales. Por un lado se mostraban convencidos de que la nueva Constitución supondría la destrucción o, al menos, la debilitación del sistema de juicios con jurado. Pero esta queja no estaba motivada tanto por el debilitamiento que suponía de un tradicional baluarte de los derechos individuales (aunque, por supuesto éste era también un motivo), sino que la clave de tal objeción se hallaba –apunta Storing[215]– en la significación política de esta institución. Así, al igual que estimaban que era imprescindible una adecuada representación popular en el nivel superior o legislativo, aseguraban que el juicio con jurado proporcionaba la salvaguarda del poder popular en el nivel inferior o administrativo. Es más, algunos aseguraban incluso que la institución del jurado era más importante que la adecuada representación en las asambleas legislativas, puesto que «aquellas usurpaciones que silenciosamente socavan el espíritu de libertad, bajo la sanción de la ley, son más peligrosas aun que los ataques directos y abiertos al legislativo»[216].

Y el segundo gran reproche que le hacían al proyecto de Constitución respecto al tratamiento que en él se hacía del poder judicial era que, dado que las leyes federales iban a ser jerárquicamente superiores a las de los distintos estados, y puesto que se iba a establecer un tribunal supremo federal que velaría por su cumplimiento, «se concedía un enorme poder sobre asuntos cotidianos vitales de los hombres a un pequeño grupo de jueces no elegidos democráticamente, a una aristocracia

[213] Ibídem, pág. 43.

[214] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 521.

[215] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 19.

[216] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 19.

irresponsable ante el pueblo, [...] que podría gradual e irresistiblemente usurpar los poderes de las partes más populares del gobierno»[217]. Situación que se agravaba, además, con la institución del control judicial de la Constitución, pues, como advertía Brutus, «si el legislativo aprueba alguna ley contradictoria con la interpretación que los jueces hacen de la Constitución, ellos la declararán nula; y, por tanto, en este aspecto, su poder es superior al legislativo».

En definitiva, todos estos factores –la falta de verdadera representatividad en la cámara baja a la que sólo podrían acceder los miembros de la aristocracia natural, los excesivos poderes del aún más aristocrático senado, las inmensas facultades del presidente y su prologando mandato, y el defectuoso control sobre el poder judicial como consecuencia del debilitamiento de la institución del juicio con jurado– llevaban a los antifederalistas a afirmar que, en ningún caso, la nueva Constitución establecería un gobierno mixto, sino una verdadera oligarquía o, en palabras de uno de ellos, la Constitución suponía «el más osado intento de establecer una aristocracia despótica entre los hombres libres que el mundo haya visto jamás»[218].

Y precisamente por esto, porque a los ojos de los antifederalistas todo el nuevo gobierno, incluida la Cámara de Representantes, aparecía como integrado por hombres extraordinarios cuyos intereses eran diferentes a los de los gobernados u hombres ordinarios[219], y cuyo poder no estaba suficientemente controlado ni equilibrado, es por lo que unánimemente reclamaban la inclusión de una Declaración de Derechos explícita en la nueva Constitución.

Así, afirmaba Brutus[220] que «todos los gobernantes tienen la misma propensión que los demás hombres [...] a usar el poder del que están investidos para fines privados y para el agravio y la opresión de aquéllos sobre los que están situados», por lo que es preciso establecer algunos límites a su autoridad. O, en palabras del «Federal Farmer», «un pueblo libre e ilustrado no abandonará todos sus derechos en manos de aquéllos que gobiernan y fijará límites a sus legisladores y gobernantes que serán claramente vistos tanto por quienes son gobernados como por quienes gobiernan; y éstos últimos sabrán que estos límites no pueden ser sobrepasados sin que aquéllos lo perciban y den la alarma general»[221].

Se trata –volviendo a Brutus[222]– de un principio fundado en la razón y en la naturaleza de las cosas, y que es confirmado por la experiencia universal, el que quien gobierna

---

[217] Ibídem, pág. 50.

[218] RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics*, cit., pág. 145.

[219] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 522.

[220] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 118.

[221] THE FEDERAL FARMER: «Observations», cit., pág. 40.

[222] BRUTUS: «Essays», cit., pág. 118.

ha estado siempre «dispuesto a aumentar sus poderes y a recortar la libertad pública. Esto ha llevado al pueblo en todos los países donde quedaba aún algún sentido de la libertad a colocar barreras contra los abusos de sus gobernantes». Un eminente ejemplo de esta aseveración es «el país del que derivamos nuestro origen», cuya «*Magna Charta* y su Declaración de Derechos han sido durante mucho tiempo el orgullo, al tiempo que la seguridad de esa nación». Por eso considera nuestro autor tan sorprendente que esta gran garantía de los derechos y la libertad no se encuentre en el nuevo texto constitucional.

En opinión de Kramnick, esta demanda de protección de algunos derechos de los ciudadanos –fundamentalmente los derechos procesales derivados del *common law* y las libertades de conciencia y de prensa[223]– se justifica en el sentido de que los antifederalistas opinaban que, «si después de todo, el gobierno iba a ser dirigido desde una ciudad a cientos de millas, por unos individuos superiores, más cultos y más deliberativos que ellos, por gente con la que apenas tenía nada en común, entonces los derechos individuales necesitaban una protección específica» [224], pues el fundamento de la confianza mutua que suponían las pequeñas comunidades donde los ciudadanos compartían las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses, había desaparecido.

Y en esta línea señala Storing[225] que aquello que es visto con frecuencia como el gran legado de los antifederalistas al constitucionalismo norteamericano, esto es, la Declaración de Derechos, sin embargo, en cierto sentido, es el reflejo de su mayor fracaso, pues el énfasis que pusieron en su incorporación a la Ley Fundamental americana significaba que no habían podido evitar la ratificación de la nueva Constitución, con todas las consecuencias que ésta implicaba tanto respecto a la «consolidación» de los diferentes Estados en una gran nación como a la instauración de un tipo de gobierno que, para ellos representaba la repudiación de todo aquello por lo que los americanos habían luchado y de las ideas republicanas heredadas[226].

Sin embargo, no todo el mundo pensaba de este modo, sino que existían algunos, como John Adams, para quienes, muy al contrario, la nueva Ley Fundamental representaba el triunfo de estas ideas republicanas tradicionales.

Efectivamente, Wood asegura que John Adams «defendía de forma más completa y estridente que ningún otro la tradicional concepción de la política del siglo XVIII en el mismo tiempo de sus desintegración»[227] y, en la misma línea, Pocock afirma que

---

[223] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 65.

[224] Vid. KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit., pág. 270.

[225] STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, cit., pág. 65.

[226] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 523.

[227] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 569.

su *Defence of the Constitutions of Government of the United States* es probablemente «la última obra mayor de la teoría política escrita dentro del marco de la tradición del republicanismo clásico»[228].

Así, si bien es cierto que el político de Massachusetts se alineó en el bando de los partidarios de la nueva Constitución, pues estaba convencido de la necesidad de un gobierno nacional fuerte, también lo es que las razones y argumentos que empleó para su defensa eran bien distintos a los esgrimidos por la mayoría de sus aliados y, especialmente, de los más destacados de entre ellos, como eran Madison, Hamilton y Jay. En este sentido, Wood señala que Adams defendió la nueva Constitución pero sin llegar nunca a comprender las novedades ideológicas sobre las que ésta se fundaba y sin llegar a captar «la trascendencia intelectual del suceso más importante desde la Revolución»[229].

La causa de que nuestro autor no fuera consciente de «lo que estaba sucediendo con los fundamentos del pensamiento político de los años posteriores a 1776»[230] las encuentra Banning[231] en el hecho de que, una vez que las constituciones estatales habían sido redactadas, Adams se marchó a Europa a cumplir algunas misiones diplomáticas, de modo que no le fue posible mantener el contacto con los nuevos desarrollos ideológicos que estaban teniendo lugar en América. La consecuencia fue que una vez que hubo vuelto a casa se encontró con que gran parte de sus tesis clásicas ya no eran compartidas por sus compatriotas, que «estaban viviendo en un diferente mundo intelectual». De modo que, cuando «se decidió a llevar a cabo otro servicio a su país –la publicación de una imponente obra que ayudara a la instauración del nuevo orden– el producto fue una estantería de libros que le atormentarían hasta su muerte» como resultado del desconcierto y la indignación que causó entre los norteamericanos.

En ella, Adams sostenía unas tesis para la defensa de la Constitución federal que –sostiene Pocock[232]– se aferraban a un republicanismo tan clásico que ha llegado a merecer el calificativo de arcaico. Se trataba de «una voluminosa y desordenada conglomeración de citas políticas sobre un único tema»[233]: descubrir y explicar los principios de la ciencia social y política, que él estimaba aplicables a todos los

[228] POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico*, cit., pág. 628.

[229] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 567.

[230] Ibídem, pág. 568.

[231] vid. BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, cit., pág. 94.

[232] Vid. POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico*, cit., pág. 634.

[233] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 568.

pueblos y en todos los tiempos[234]. Y estos principios no eran otros que los del gobierno mixto, para cuya defensa acudía directamente a las obras de los clásicos, como Platón, Aristóteles, Polibio y Cicerón, y también de algunos autores modernos –como Maquiavelo, Harrington, Sidney, Locke o Montesquieu– a los que, sin embargo, consideraba más bien sobrevalorados, pues estimaba que la mayor parte de sus escritos no eran sino remedos de los de aquéllos[235].

Sin embargo, a pesar de que en gran medida se aferraba a los principios constitucionales que ya defendiera en sus *Thoughts on Goverment*, en este otro libro se evidenciaba una importante transformación en su visión de su propio país, pues, «la América que ahora John Adams sentía y veía era una incesante lucha por la posición y el prestigio, una sociedad sin paz, satisfacción ni felicidad, una sociedad en la que el fracaso era insoportable»[236].

En efecto, si, como vimos, en 1776 Adams, al igual que tantos otros americanos, mostraba un exultante optimismo respecto al carácter virtuoso de sus conciudadanos –o, al menos, en cuanto a la capacidad que tendrían las nuevas constituciones para la consecución del mismo–, ahora, en cambio, se había dado cuenta de lo equivocado que estaba, pues el tiempo había demostrado que los americanos no eran tan virtuosos como él pensaba y, lo que es peor, de que no era sensato tener fe en que pudieran mejorar[237]. Ciertamente, América ya no era el pueblo elegido, sino que su pasión por la riqueza y el ansia por destacar eran similares a las de los demás pueblos, y se había demostrado que «la ambición, la avaricia y el resentimiento y no la virtud y la benevolencia era el material del que estaba hecha la sociedad americana»[238].

Además, entre los americanos no existía tanta igualdad como se pensaba, sino que entre ellos, lo mismo que entre cualquier otro pueblo, existían grandes e inevitables diferencias. Así, escribía Adams que «hemos visto, tanto razonando como por la experiencia, qué tipo de igualdad es de esperar encontrar en los más simples pueblos del mundo. No hay una sola ciudad ni pueblo, ni un reino o República en Europa o América; ni una horda, clan, o tribu entre los negros de África o los salvajes de

---

[234] Pues, en efecto, ADAMS rechazaba las tesis de Aristóteles o Montesquieu según las cuales el régimen político de un país había de depender en gran medida de las circunstancias de éste, y así afirmaba que «se ha abusado durante largo tiempo de nociones como las de que el clima y el suelo deciden los caracteres y las instituciones políticas de las naciones. Las leyes de Solón y el despotismo de Mahoma han gobernado Atenas en tiempos distintos, y en Roma han mandado cónsules, emperadores y pontífices» (ADAMS, John: «A Defence of the Constitutions of the United States of America», en George W. CAREY (ed.): *The political writings of John Adams*, Regnery Publishing, Washington, 2000, pág. 302).

[235] Vid. RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics*, cit., pág. 133.

[236] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 575.

[237] Vid. ibídem, pág. 571.

[238] Ibídem, pág. 572.

Norte o Sudamérica; ni un club privado en el mundo en el que las desigualdades no sean más o menos visibles. Hay, entonces, un cierto grado de peso, que la propiedad, la familia y el mérito tendrán en la opinión pública y las deliberaciones»[239].

Estas desigualdades, como vemos, no tenían por qué ser legales o artificiales, sino que en muchos casos estaban fundadas en la naturaleza, en la riqueza, en el nacimiento o en el mérito. Debido a su mayor laboriosidad, unos individuos eran más ricos que otros, algunos habían nacido en familias más acomodadas o de mayor posición que otros y, en fin, algunos eran más sabios, más audaces o más capaces que otros. Pero tuvieran el origen que tuviesen, lo cierto es que todas estas desigualdades, en definitiva, eran comunes a todas las sociedades y no podían ser erradicadas por ningún legislador porque estaban fundadas en la naturaleza.

El problema fundamental de este estado de cosas es que predispone a los hombres a una continua lucha por lograr riqueza, poder, distinciones o prestigio social. Pero sólo unos pocos consiguen llegar a lo más alto en esta lucha por la superioridad y, desafortunadamente, hay pocas garantías de que estos pocos sean hombres de talento y virtud, por lo que «la esperanza republicana de que sólo el verdadero mérito debería gobernar el mundo era laudable pero falsa»[240].

En efecto, el sistema de elección apenas había funcionado y los votantes no habían sido capaces de reconocer a la aristocracia natural, sino que se habían dejado deslumbrar por algunos demagogos que disfrazaban su falta de talento por medio de sus modales, sus riquezas y su elocuencia, demagogos que, en realidad, no aspiraban al poder para el servicio público sino sólo por el poder mismo o por el interés y que, una vez que llegaban arriba, sólo buscaban «estabilizar y agrandar su posición, oprimiendo a los de abajo, en tanto que éstos, conducidos por los más ambiciosos, sólo tratarían de reemplazar y arruinar a los líderes sociales a los que odiaban y envidiaban»[241].

Las consecuencias de esta perenne lucha por el poder se traducían en una inevitable división social entre los ricos y los pobres, los diligentes y los holgazanes, los instruidos y los ignorantes, una división de la que ni siquiera América, por muy igualitaria que fuese sobre el papel, podría escapar. Es más, los americanos eran incluso más propensos que otros pueblos a este gusto por el lujo y la distinción, pues al vivir en una sociedad tan democrática y políticamente igualitaria en la que no existía la subordinación, cada uno consideraba a su vecino como un igual, por lo que cuando «lo ve con un sombrero, un abrigo, un caballo o una casa mejores, no

[239] ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 148.

[240] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 572.

[241] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 573.

puede soportarlo y quiere superarlo»[242]. De modo que, «después de todo, no era la Corona, como muchos habían creído, el origen de la corrupción, el faccionalismo, la lucha social y la división, sino que éstas eran endémicas a toda sociedad, y América no era especialmente inmune a ellas»[243].

Por ello Adams se preguntaba qué hacer para evitar que la sociedad americana se hiciera añicos, para refrenar –ya que no era posible eliminarlas– esas brutales pasiones que amenazaban con destruir a sus poseedores. El problema era que la educación ya no parecía un instrumento capaz de disciplinar las pasiones de los hombres ni de inspirarles a subordinar sus deseos individuales al amor de la patria; es más, ni siquiera la misma religión se mostraba como una fuerza capaz de lograr apaciguar los apetitos humanos.

La solución que proponía, como era previsible, consistía «esencialmente en la constitución mixta clásica, la tradicional constitución inglesa del siglo XVIII»[244], que repartiera el poder en tres clases diferentes, las cuales, en la búsqueda de su propio interés, se vigilarían unas a otras, refrenando así los excesos y convirtiéndose en guardianes interesados de la ley. Por eso era tan partidario de la nueva Constitución federal, porque fundaba un adecuado «equilibrio entre el único presidente, los pocos senadores y los representantes de los muchos»[245].

Sin embargo, su teoría del gobierno mixto presentaba algunas «innovaciones modernas»[246] respecto a la de sus predecesores clásicos. Efectivamente, el propio Adams escribía que «las artes y las ciencias en general, durante los tres o cuatro últimos siglos, han progresado de forma regular. Las invenciones en las artes mecánicas, los descubrimientos en la filosofía natural, la navegación y el comercio, y el avance de la civilización y la humanidad han ocasionado cambios en la condición del mundo y en el carácter humano, que habrían asombrado a las más refinadas naciones de la Antigüedad»[247]. Y ante un avance tal de la ciencia en general «¿no sería inexplicable que el conocimiento de los principios y de la construcción de gobiernos libres, en los que la felicidad de la vida, e incluso el progreso de las mejoras en la educación y en la sociedad, en el conocimiento y en la virtud, son tan profundamente interesados, hubiera permanecido paralizado durante dos o tres mil años?»[248].

---

[242] Ibídem, pág. 574.

[243] Ibídem.

[244] Ibídem, pág. 575.

[245] RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics*, cit., pág. 138.

[246] Ibídem, pág. 134.

[247] ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 108.

[248] Ibídem, pág. 109.

En efecto, la ciencia de la política también había logrado algunos avances en este tiempo[249], si bien no habían sido muchos, pues «quizás los únicos descubrimientos en la constitución de un gobierno libre desde la institución de Licurgo»[250] fueran la representación en lugar de la reunión de los ciudadanos, la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, y la división del legislativo en tres ramas independientes e iguales –la asamblea popular, el senado y el veto del presidente–.

De entre estas innovaciones, la representación era la más susceptible de mejora, pues compartía la opinión de los antifederalistas –y la suya propia de unos años antes– de que la Cámara de Representantes debía ser un perfecto retrato del pueblo, algo que en la realidad distaba mucho de lograrse. Y, respecto al bicameralismo, Adams les atribuía las características clásicas a cada cámara: debía haber un Senado integrado «por lo más noble, rico y capaz de la nación»[251] con derecho a aconsejar a los magistrados en todo momento y también una segunda asamblea compuesta por representantes elegidos por el pueblo que comunicaran sus necesidades, proyectos y deseos al gobierno.

Sin embargo, se produce una transformación de las funciones últimas de cada uno de estos elementos. Ahora el equilibrio no iba a establecerse entre el poder del rey y la libertad del pueblo, con la mediación de la nobleza, sino que, dada la configuración de la sociedad americana, el equilibrio sería entre los pocos y los muchos. En efecto, como evidencia Wood[252], a diferencia de la concepción, que ya era mayoritaria entre los americanos, de la sociedad como un conglomerado de intereses y facciones muy variados, Adams continuaba exponiendo la vieja dualidad entre los pocos y los muchos, entre los que habían logrado la superioridad y los que aspiraban a ella. Por ello «el legislativo en que pensaba era uno compuesto de una cámara para los que estaban arriba y otra para los del fondo de la sociedad»[253], dando lugar a un equilibrio que estaría mediado por un ejecutivo fuerte e independiente.

Así se lograba mantener a raya la avaricia y la ambición de la aristocracia natural, al tiempo que se aprovechaba su sabiduría y su experiencia. Y también de este modo se lograba contener el carácter voraz del pueblo, ignorante y mudable, que

[249] Avances que se podían evidenciar no sólo en las repúblicas, sino incluso en las monarquías simples, que paulatinamente habían ido adoptando los controles republicanos. Así, por ejemplo, en muchos principados «se han creado tribunales para el registro de las leyes y el ejercicio del poder judicial –debido a que se había ido cediendo a las peticiones y protestas de los sujetos, hasta que por el hábito son considerados como derechos– ha establecido un control sobre los ministros del Estado y los consejos reales que hasta cierto punto se aproxima al espíritu de las repúblicas [...] y se acercan al carácter del gobierno de las leyes y no de los hombres tanto como su naturaleza lo admite (ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 108).

[250] ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 109.

[251] ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 113.

[252] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 576.

[253] Ibídem, pág. 577.

«si no era controlado no sólo se abalanzaría sobre la aristocracia robándole y arruinándola, sino que también se expoliaría y saquearía entre ellos mismos»[254]. En efecto, la historia enseñaba que «un pueblo con poderes ilimitados era tan injusto, tiránico, brutal y cruel como cualquier rey o senado con esos mismos poderes»[255], pero que tampoco era posible conservar un gobierno libre sin una representación popular en el gobierno, pues ésta era precisa para contrarrestar la avaricia de la aristocracia.

Por tanto, unos y otros debían tener su papel en el gobierno, pero no mezclados en una única sede, sino separados, pues «los ricos, los bien nacidos y los capaces» si están juntos en una única cámara con los representantes populares adquirirán pronto tal preponderancia e influencia sobre éstos que conseguirán embaucarles para que voten incluso en contra de sus intereses. Por tanto, los más ilustres han de ser separados de la masa y colocados en una cámara aparte, puesto que «un miembro del senado, de inmensa riqueza, el más respetado linaje, y amplias capacidades, no tiene influencia en la nación en comparación de lo que él tendría en una única asamblea representativa. Cuando existe un senado, el hombre más poderoso del Estado puede ser admitido de modo seguro en la cámara de representantes porque el pueblo tiene su propio poder para expulsarlo al senado tan pronto como su influencia empiece a ser peligrosa. El senado se convierte en el gran objeto de ambición; y los más ricos y perspicaces desean ser promovidos a él por su servicio público. Y una vez que han logrado sus deseos se pueden esperar los beneficios de sus esfuerzos sin temer sus pasiones, porque al estar el poder ejecutivo en otras manos, éstos han perdido mucha de su influencia en el pueblo, y pueden controlar muy pocos votos más que el suyo propio entre los senadores»[256].

Ahora bien, este equilibrio entre las dos cámaras no era suficiente, pues en este caso no habría verdadero equilibrio, sino un perpetuo balanceo como el de un péndulo. Sólo un poder ejecutivo independiente, el uno, el elemento monárquico de la sociedad, podía mediar entre estas pasiones enfrentadas de la democracia y la aristocracia. El ejecutivo con derecho de veto sobre la legislación podría entonces usar su poder contra las medidas irracionales y opresivas de cada rama del legislativo, especialmente contra las usurpaciones de la aristocracia. Se convierte, de este modo, el ejecutivo, en «el puntal principal de todo el mecanismo, el indispensable balance, la esencia del gobierno, que mantenía a las fuerzas sociales en equilibrio»[257].

---

[254] Ibídem, pág. 578.

[255] Ibídem.

[256] ADAMS, John: «A Defence», cit., pág. 116.

[257] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 578.

Se pone así en evidencia, en opinión de Wood[258], uno de los principales cambios que tuvieron lugar en el pensamiento de Adams desde 1776: su nueva apreciación del rol del ejecutivo que ya no era el antagonista de la libertad del pueblo sino que, muy al contrario, se convertía en un aliado de éste frente a la ambición de la aristocracia. La trascendencia de esta distinta forma de pensar fue importante porque ahora estimaba –continúa Wood[259]– que, a pesar de las diferencias de títulos o poderes estos magistrados que ha habido a lo largo de la historia eran fundamentalmente similares: todos ellos surgían por la necesidad básica de cada sociedad de un impulso monárquico. Los gobernantes, electivos o hereditarios, eran esencialmente iguales; los gobernadores americanos, a pesar de su dependencia y la falta de su carácter hereditario, cumplían el mismo papel social en la política que el rey de Inglaterra. Por tanto, para Adams, la mayoría de los estados nunca podían ser clasificados como monarquías o repúblicas, de modo que, por ejemplo, consideraba a Massachusetts una monarquía tanto como a Inglaterra una República. Lo verdaderamente relevante a la hora de juzgar cualquier constitución era el grado de mezcla que instituía, de modo que el único gobierno aceptable y bien mezclado era el que se constituía como una República monárquica.

Estas tesis fueron duramente criticadas por muchos americanos, incluso por quienes eran partidarios de la nueva Constitución, que le reprochaban que su obra suponía un alegato a favor del sistema de gobierno inglés más que del americano, sin tener en cuenta que la sociedad y las circunstancias de los Estados Unidos eran muy diferentes de las de Gran Bretaña, como también lo eran las funciones y la naturaleza de sus instituciones. Así, el federalista John Stevens aducía –según Wood[260]– que aunque en América existía una Cámara de Representantes y un Senado, no se podía afirmar que una fuera la representante de la aristocracia y otra la del pueblo; es más, en realidad éste ni siquiera podía ser considerado una parte del gobierno. La función del bicameralismo era la distribución del poder político delegado por el pueblo para evitar que ningún hombre o grupo dispusiera de una porción mayor del mismo de lo que era estrictamente necesario para la administración del gobierno. Esto es, el equilibrio de poderes no estaba diseñado para encarnar y confinar los principales constituyentes de la sociedad, sino sólo para separar, difuminar y controlar a una autoridad política de la que los ciudadanos desconfiaban.

Entre los partidarios de la Constitución, pero opuestos a las viejas ideas defendidas aún por Adams, destacaban Alexander Hamilton, James Madison y John Jay quienes, conjuntamente, bajo el seudónimo de «Publius», publicaron una serie de artículos en diversos periódicos neoyorquinos entre 1787 y 1788 en apoyo de la misma que,

---

258 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 579.

259 Vid. ibídem.

260 Vid. ibídem, pág. 583.

con algunas adiciones, aparecieron en forma de libro en 1788, con el título de *El federalista.* Se trata de unos textos que, si bien nacieron con el propósito coyuntural de intentar influir en sus compatriotas para que ratificaran la Constitución, sin embargo, «plantean cuestiones de filosofía política que trascienden su inicial pretensión meramente propagandística»[261] y a las que dan un tratamiento que «posee un aire de modernidad que contrasta notablemente con escritos anteriores y que los colocan mucho más cerca de nosotros»[262].

En *El federalista* se defendía la necesidad de ir más allá de una mera modificación de los Artículos de la Confederación, era preciso crear un nuevo gobierno nacional fuerte que fuera capaz de subsanar la debilidad de la actual unión, que se veía tanto amenazada desde el exterior como rasgada por convulsiones internas. Así, por una parte, una unidad nacional «haría imposible a las potencias extranjeras el «divide y vencerás», mediante la búsqueda de aquellos estados individuales cuyo interés por una cuestión particular podría desviarles del conjunto»[263]. Se trataba de un argumento válido tanto para las relaciones diplomáticas o militares como para las comerciales, pues en ambos casos era preciso fortalecerse, tal y como lo expresara Thomas Dawes para quien, sin la nueva Constitución «podemos ser independientes unos respecto a los otros, pero seremos todos esclavos de Europa»[264].

Pero, además, «la lucha por el nuevo gobierno central era para ellos el último acto de la era revolucionaria [...], era tanto un intento de salvar la Revolución en vista de su inminente fracaso, como un intento reaccionario de frenar sus excesos»[265]. Así, afirmaba Publius que «los ciudadanos prudentes y virtuosos, tan amigos de la buena fe pública y privada como de la libertad pública y personal, se quejan de que nuestros gobiernos son demasiado inestables, de que el bien público se descuida en el conflicto de los partidos rivales y de que con harta frecuencia se aprueban medidas no conformes con las normas de la justicia y los derechos del partido más débil, impuestas por la fuerza superior de una mayoría interesada y dominadora»[266].

Para evitar estos desmanes, los federalistas –apunta Wood[267]– Madison, Hamilton y Jay esperaban crear un nuevo y original tipo de gobierno republicano que no

---

[261] BOTELLA, Juan, Carlos CAÑEQUE, Eduardo GONZALO (eds.): *El pensamiento político en sus textos: de Platón a Marx*, Tecnos, Madrid, 1994, pág. 320.

[262] VELASCO, Gustavo R.: «Prólogo», cit., pág. XIII.

[263] HAMPSHER-MONK, Jain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, cit., pág. 251.

[264] Ibídem.

[265] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 474.

[266] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 36.

[267] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 474.

necesitara de un pueblo virtuoso para sustentarse; es decir, si –como la experiencia había enseñado– no se podía reformar el carácter de la sociedad americana –e incluso «la religión y la exhortación se habían demostrado ineficaces para refrenar a las mayorías imprudentes y autoritarias en las pequeñas repúblicas»[268]– entonces, de alguna forma, habría que reformar las instituciones republicanas de tal modo que, al menos, pudieran moderarse los efectos de su depravación y faccionalismo.

Y para ello era preciso crear una República mucho más extensa que los actuales Estados americanos y unas instituciones de gobierno que se apartasen del modelo del republicanismo clásico[269]. En efecto, en *El federalista* se afirma que «es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía»[270].

Así, señalaba Hamilton que la ciencia política, como casi todas las ciencias, ha progresado mucho y ahora se comprende perfectamente la eficacia de ciertos principios que los antiguos no conocían o de los que tenían una idea imperfecta»[271] y que eran muy útiles para «conservar las sobresalientes ventajas del gobierno republicano y aminorar o evitar sus imperfecciones»[272]. Entre éstos estaban la separación de poderes, la institución de tribunales con miembros vitalicios, la representación del pueblo y, sobre todo, «la ampliación de la órbita en la que esos sistemas han de desenvolverse, ya sea respecto a las dimensiones de un solo Estado o a la consolidación de varios pequeños en una gran confederación»[273].

Por tanto, niegan los autores de *El federalista* que la forma republicana de gobierno no sea apropiada para un país extenso y acuden, para ello, al mismo autor al que recurrían los defensores de la postura contraria. Así, advierte Publius[274] que «quienes se oponen al plan propuesto han citado repetidamente y hecho circular las observaciones de Montesquieu sobre la necesidad de un territorio reducido para que pueda existir el gobierno republicano», pero –continúa– parece que no se han dado cuenta de que cuando Charles de Secondat «aconseja que las repúblicas sean de poca extensión, pensaba en ejemplos mucho más reducidos que los de cualquiera

[268] Ibídem, pág. 504.

[269] Vid. RAHE, Paul A.: *Republics Ancient and Modern, vol. III,* cit., pág. 44.

[270] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 32.

[271] Ibídem.

[272] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 32.

[273] Ibídem.

[274] Vid. ibídem, pág. 33.

de estos Estados: ni Virginia, Massachusetts, Pensilvania, Nueva York, Carolina del Norte o Georgia pueden compararse ni de lejos con los modelos en vista de los cuales razonaba y a que se aplican sus descripciones».

Pero, es que, además, los antifederalistas «no tuvieron en cuenta los sentimientos expresados por este gran hombre en otro lugar de su obra»[275]. En efecto, Montesquieu también defendía la idea de una República Confederada como medio de extender la esfera del gobierno popular y de conciliar las ventajas de la monarquía con las de la República. Estas ventajas –nos explica Hampsher-Monk[276]– radicaban en el hecho de que si las repúblicas aumentaban de tamaño, perdían aquella estima por la igualdad y la fragilidad que había constituido el espíritu o la virtud de sus gobiernos. Por otro lado, si persistían en ser pequeñas, acabarían convirtiéndose en presa de otros estados mayores. Los estados republicanos, al intentar conservar la libertad, sin embargo, podían procurarse medios para su seguridad exterior sin que ello pusiera en peligro la libertad, recurriendo al dispositivo de la confederación, una forma de gobierno «que tiene todas las ventajas interiores de un gobierno republicano, a las que añade la fuerza exterior de la forma monárquica».

Y, precisamente, ésta era la solución que Publius defendía, una federación de estados y no una consolidación como denunciaban los antifederalistas, por lo que no se cansaban de repetir que «la Constitución propuesta, lejos de significar la abolición de los gobiernos de los estados, los convierte en partes constituyentes de la soberanía nacional [...] y les deja en posesión de ciertas partes exclusivas e importantísimas del poder soberano»[277].

La principal ventaja de que disfrutaba una gran República –o una federación de repúblicas– respecto de una más reducida era «su tendencia a suavizar y dominar la violencia del espíritu de partido»[278]. En efecto, ya que había quedado demostrado que era imposible eliminar los intereses privados y las pasiones de los hombres, entonces –sostiene Honohan[279]–, en vez de intentar eliminar las facciones, lo que había que hacer era tratar de minimizar sus efectos e impedir que los intereses particulares de las mismas se impusieran sobre el interés común, lo cual era tanto más fácil cuanto mayor fuera el territorio de una nación, toda vez que «en una República grande, son tan numerosos que cada uno será relativamente insignificante y tenderán a anularse unos a otros»[280].

---

[275] Ibídem.

[276] Vid. HAMPSHER-MONK, Jain: *Historia del pensamiento político moderno*, cit., pág. 252.

[277] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 35.

[278] Ibídem, pág. 36.

[279] Vid. HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, Routledge, Nueva York, 2002, pág. 104.

[280] Ibídem.

Conviene señalar que los autores de *El federalista* entendían por «facción» «un cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en su conjunto»[281]. La diversidad de intereses surge, por su parte, como consecuencia de que los hombres han sido dotados por la naturaleza de distintas facultades que son las causantes de la desigual distribución de propiedades entre ellos, lo que da lugar a que se formen «bandos opuestos entre los propietarios y los que carecen de propiedades, entre acreedores y deudores, entre los propietarios de bienes raíces, los comerciantes y los fabricantes»[282]. Y puesto que, como vemos, los distintos intereses tienen su origen último en la naturaleza misma, «la conclusión a que debemos llegar es que las causas del espíritu de facción no pueden suprimirse y que el mal sólo puede evitarse manteniendo a raya sus efectos»[283].

Pero, como ya se ha anunciado, esto era posible sólo en una gran nación cuya sociedad «estará dividida en tantas partes, tantos intereses diversos y tantas clases de ciudadanos, que los derechos de los individuos o de la minoría no correrán grandes riesgos por causa de las combinaciones egoístas de la mayoría»[284]. De modo que el grado de seguridad dependerá del número de intereses, el cual a su vez estará condicionado por la extensión del país y el número de personas sometidas al mismo gobierno. Por ello, concluye Publius, «en la vasta República de los Estados Unidos y entre la gran diversidad de intereses, partidos y sectas que abarca, una coalición integrada por la mayoría de la sociedad rara vez podría formarse sobre la base de principios que no fuesen los de la justicia y el bien general»[285]. Por lo que sucede que, al contrario de lo que se suele afirmar, «cuanto más amplia sea una sociedad, con tal de mantenerse dentro de una esfera factible, más capacitada se hallará para gobernarse a sí misma»[286].

Una segunda ventaja de llevar a cabo una más sólida unión de los diferentes estados es que en la gran nación resultante sería más probable que llegaran al poder los hombres que poseen más mérito y más capacidades, algo que preocupaba en gran medida a los federalistas. Así, escribe Wood[287] que estos autores no estaban en realidad opuestos al diseño institucional de los distintos estados –sobre todo al de

[281] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 36.

[282] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 36.

[283] Ibídem, pág. 38.

[284] Ibídem, pág. 222.

[285] Ibídem, pág. 223.

[286] Ibídem.

[287] Vid. WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 507.

algunos como Massachusetts, cuya Constitución era reputada como casi perfecta– y de hecho, la nueva Constitución federal preveía unas instituciones muy similares a las de éstos, sino que lo que verdaderamente lamentaban era el tipo de individuos que habían logrado posiciones de autoridad en los gobiernos estatales –hombres generalmente oscuros, ignorantes e indisciplinados–.

Por tanto, de lo que se trataba era de devolver el poder a aquéllos quienes merecían el respeto del pueblo y que, gracias a su ilustración y educación, conocían el verdadero arte de gobernar, pues se consideraba que «el gobierno era una complicada ciencia que requiere capacidades y conocimientos de varios tipos»[288]. Y era más probable que los más preparados alcanzaran el poder en una República extensa por dos motivos: en primer lugar porque en ella hay más individuos entre los que escoger; y, en segundo lugar, porque al ser las circunscripciones electorales más grandes «cada representante será elegido por un número mayor de electores, [...] por lo que les será más difícil a los malos candidatos poner en juego con éxito los trucos mediante los cuales se ganan con frecuencia las elecciones»[289].

Actuaría, así, el gobierno federal como una especie de tamiz capaz de extraer de la masa de la sociedad a los más puros y nobles caracteres que contiene, a aquéllos que «posean más méritos y una reputación más extendida y sólida»[290]. De modo que el concepto de representación para los federalistas «era mucho más que un instrumento técnico para el gobierno de un gran número de ciudadanos: circunscrito a un cuerpo reducido y selecto de ciudadanos, iba a servir como el gran purificador del interés y de la opinión, el guardián contra la confusión propia de la multitud»[291]. Así lo confirma Publius quien, en efecto, considera que «con este sistema es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo convocado para tal fin»[292].

Otra innovación, relacionada con lo anterior y que rompía «con la rica tradición republicana del siglo XVIII en virtud de la cual el representante era visto como un mero delegado o sirviente de sus electores, como un portavoz de su región o ciudad»[293], es que ahora –opina Velasco– «los representantes ya no estarían obligados a tomar en consideración los intereses concretos de las personas como guía de sus decisiones, sino que ante el pluralismo de intereses, valores y actitudes de los

[288] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 508.

[289] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 40.

[290] Ibídem.

[291] ARENDT, Hannah: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 235.

[292] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 39.

[293] KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit., pág. 272.

gobernados, el representante debe permanecer neutral y buscar ante todo un abstracto interés general que no refleje los intereses y concepciones de los representados y que, inclusive, pueda ir en contra de las opiniones de los propios interesados»[294]. De modo que –continúa Velasco– desde esta perspectiva el espacio público no está encarnado en el pueblo, sino que, al contrario, está puesto a salvo de los intereses y opiniones de los ciudadanos, gracias a un arreglo constitucional que garantiza a los representantes una amplia independencia y discrecionalidad.

Esa autonomía era imprescindible para poder realizar con éxito «la tarea primordial de la legislación moderna»[295], que no era ni más ni menos que la ordenación de tan variados y opuestos intereses, toda vez que –como asegura Kramnick– el gobierno era para los autores de *El federalista*, «lo mismo que para Locke, un árbitro neutral sobre intereses en competencia» [296]. Al equilibrar los intereses y hacer que ninguno prevaleciera sobre los demás, se lograba establecer la justicia, lo que supone «la finalidad del gobierno, así como de la sociedad civil»[297]. A su vez, el concepto de justicia para los federalistas –como ponen de manifiesto tanto Kramnick[298] como Lacorne[299]– no tenía que ver con una cuestión de virtud cívica o de participación ciudadana en los asuntos públicos, sino que reflejaba una visión moderna y liberal de la política: la protección de los derechos individuales y, especialmente, el derecho de propiedad.

Ahora bien, a pesar de que la nueva Constitución favorecería la llegada al poder de la aristocracia natural, no lo aseguraría al cien por cien, tal y como afirma Lacorne, para quien «ciertamente nada garantiza que los representantes del pueblo sean todos virtuosos, puede que algunos abusen de su poder y manifiesten temperamentos facciosos o prejuicios locales, lo que les lleve a traicionar los intereses del pueblo»[300]. Sin embargo, «si los mejores hombres no llegaran a los cargos, el bien público y la libertad aún estarían a salvo gracias a los arreglos institucionales que frenarían la ambición con la propia ambición»[301], gracias a la separación de poderes que se establecía en la nueva Constitución. Se trataba de una «doctrina que para 1787 se había convertido en mucho más importante de lo

---

[294] VELASCO, Gustavo R.: «Prólogo», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 119.

[295] Ibídem.

[296] KRAMNICK, Isaac: « Editor´s Introduction», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987, pág. 55.

[297] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 222.

[298] Vid. KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, cit., pág. 265.

[299] Vid. LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., pág. 246.

[300] Ibídem, pág. 248.

[301] BANNING, Lance: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 7.

que había sido en 1776, convirtiéndose para muchos americanos en la más esencial precaución a favor de la libertad».

En este aspecto, Lacorne[302] estima que *El federalista* muestra una gran originalidad, pues si bien su punto de partida es clásico, al admitir como Montesquieu –a quien rinde homenaje– que la división tripartita de poderes es el mejor medio de evitar la tiranía, sin embargo, no toma a Charles de Secondat al pie de la letra, sino que establece una cierta modificación de sus tesis, puesto que en lugar de proponer una estricta separación de las distintas funciones de gobierno, se establece más bien un sistema de colaboración entre los diversos departamentos; instituyéndose así un sistema de concurrencia intraestatal diseñando la estructura interior del gobierno de tal modo que sus partes constitutivas puedan, en el marco de sus relaciones mutuas, poner a cada una en su lugar».

En este sentido, Madison sale al paso de las críticas que se le suelen hacer al proyecto de Constitución, según las cuales no existe en ella una verdadera separación de poderes, sino que «los varios departamentos del poder se hallan distribuidos y mezclados de tal forma que se destruye toda simetría y belleza en el arreglo, exponiendo a ciertas partes esenciales del edificio al peligro de verse aplastadas por el peso desproporcionado de otras»[303]. En este punto Madison concede que «ninguna verdad política es ciertamente de mayor valor intrínseco, ni esta autorizada por tan ilustres defensores de la libertad como aquélla en que se apoya esta objeción. La acumulación de todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial en las mismas manos, sean éstas de uno, de pocos o de muchos, hereditarias, autonombradas o electivas, puede decirse con exactitud que constituye la definición misma de la tiranía»[304]. Sin embargo, nuestro autor estima que quienes critican la constitución han entendido esta máxima de forma errónea, pues el principio de separación de poderes no exige que los distintos departamentos estén absolutamente aislados unos de otros. Todo lo contrario, se muestra convencido de que, a menos que estos departamentos se hallen tan íntimamente relacionados y articulados que cada uno esté facultado para ejercer una cierta injerencia constitucional en los otros, el grado de separación que la máxima exige como esencial en un gobierno libre no podrá nunca mantenerse en la práctica.

En efecto, la experiencia demuestra que «la sola determinación en un pergamino de los límites constitucionales de los varios departamentos no es suficiente salvaguarda contra las usurpaciones que conducen a la concentración tiránica de

[302] Vid. LACORNE, Denis: *L´invention de la république*, cit., págs. 131 y 132.

[303] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 204.

[304] Ibídem.

todos los poderes gubernamentales en una sola mano»[305], puesto que «el poder tiende a extenderse y se le debe refrenar eficazmente para que no pase los límites que se le asignen»[306]. Y para ello es preciso dotar a cada poder de medios de defensa contra las posibles extralimitaciones de los otros, pues el hecho de que todos ellos dependan del pueblo es, sin duda, el freno primordial, pero no basta, es preciso tomar algunas precauciones adicionales. Pero estas precauciones no han de ser iguales en todos los casos, puesto que como los distintos departamentos no son iguales de poderosos, tampoco son igualmente peligrosos ni susceptibles de interferir en la labor de los otros. Por ello, la mayor precaución debe tomarse con respecto al poder legislativo, que es el que «predomina en un gobierno republicano»[307]. Dos son las principales precauciones a tomar: la división del poder legislativo en dos cámaras diferentes, «procurando que estén tan poco relacionadas entre sí como lo permita la naturaleza común de sus funciones y su común dependencia de la sociedad»[308]; y la concesión al poder ejecutivo de un derecho de veto sobre la legislación.

En efecto, «dada la tendencia del departamento legislativo a inmiscuirse en los derechos y absorber los poderes de los otros departamentos»[309] es necesario dotar a éstos de «armas constitucionales para que se defiendan»[310]. De ahí la oportunidad del veto presidencial que no sólo serviría de escudo al ejecutivo, sino que además proporcionaría una garantía adicional contra la aprobación de leyes indebidas y de protección «de la comunidad contra los efectos del espíritu de partido, la precipitación o cualquier impulso perjudicial al bien público, que ocasionalmente domine a la mayoría de esa entidad»[311].

Por otro lado, si bien «el genio de la libertad republicana parece exigir, por una parte, no sólo que todo el poder proceda del pueblo, sino que aquéllos a los que se les encomiende se hallen bajo la dependencia del pueblo, mediante la corta duración de los periodos para los que sean nombrados; y que inclusive durante estos breves términos la confianza del pueblo no descanse en pocas sino en numerosas manos, por el contrario la estabilidad hace necesario que las manos que ejercen el poder lo conserven durante cierto tiempo. Las elecciones demasiado frecuentes producen un cambio continuo de hombres y esta frecuente renovación de hombres trae consigo un constante cambio de disposiciones»[312].

---

[305] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 213.

[306] Ibídem, pág. 210.

[307] Ibídem.

[308] Ibídem, pág. 221.

[309] Ibídem, pág. 312.

[310] Ibídem.

[311] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 312.

[312] Ibídem, pág. 149.

Por ello, junto a la Cámara de Representantes era preciso que se estableciera una segunda cámara más reducida y con un mandato más prolongado. Varias serían las bondades de esta segunda cámara que ahora ya no encarnaría ni representaría a distintos hombres ni intereses. Por un lado, un Senado aportaría «permanencia, estabilidad, sabiduría y energía[313] al legislativo, como hemos visto. En segundo lugar, dado el compromiso al que se llegó en la convención constitucional en virtud del cual cada estado enviaría dos senadores a la Cámara Alta, independientemente de su población, ésta se configuraría como la sede de la representación de los distintos territorios, lo que evitaría que ninguno de ellos, por pequeño o despoblado que fuese, se viese perjudicado o marginado por las decisiones de los representantes de los grandes estados que, en caso contrario, siempre serían más numerosos.

Pero, sobre todo, el Senado serviría de freno para la propensión de todas las asambleas numerosas, cuando son únicas, a obrar bajo el impulso de pasiones súbitas y violentas y a dejarse seducir por líderes facciosos, adoptando resoluciones inconsultas y perniciosas[314]. En efecto, podemos leer en *El federalista* que la Cámara Alta era un instrumento muy útil «para defender al pueblo contra sus propios errores e ilusiones transitorias»[315], pues, así como la opinión fría y sensata de la comunidad debe prevalecer en todos los gobiernos libres sobre las opiniones de sus gobernantes, «así también hay momentos especiales en los asuntos públicos en que, estimulado el pueblo por alguna pasión desordenada o por alguna ganancia ilícita, o extraviado por las artes y exageraciones de hombres interesados, reclama medidas que él mismo será el primero en lamentar y condenar más tarde. En estos momentos críticos ¡que saludable será la intervención de un cuerpo tranquilo y respetable de ciudadanos, con el objeto de contener esa equivocada carrera y para evitar el golpe que el pueblo trama contra sí mismo, hasta que la razón, la justicia y la verdad tengan la oportunidad de recobrar su influencia sobre el espíritu público»[316].

Otra de las innovaciones que presentaba la nueva Constitución federal era la institución de un Presidente con unos poderes muy superiores a los que eran habituales en los ejecutivos estatales, lo que había llevado a algunos antifederalistas, como vimos, a denunciar que esta magistratura estaba dotada de un verdadero

---

313 WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 553. Por eso a los senadores se les exigirá tener una edad más avanzada que a los representantes (30 años en lugar de 25), pues debido a la naturaleza de la misión senatorial que requiere una mayor amplitud de conocimientos y solidez de carácter, «hace necesario a la vez que el senador haya llegado a ese periodo de la vida donde es más probable hallar esas ventajas» (MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 262).

314 Vid. MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 263.

315 Ibídem, pág. 268.

316 Ibídem. En una misma línea de razonamiento están los argumentos de George Washington, quien buscando rebatir la postura unicameralista de Thomas Jefferson, volcó una taza de café en un plato; a fin de dejar en claro cuál era el fin último del Senado, enfriar las decisiones de la Cámara popular.

poder monárquico similar al del Rey de Gran Bretaña. Sin embargo, Publius[317] rechaza esta acusación poniendo de manifiesto las muchas y trascendentales diferencias existentes entre la figura del Presidente de los Estados Unidos y la del monarca inglés. Así, mientras el segundo cargo es hereditario y transmisible por parte del monarca a sus herederos, el primero es electivo y ejercido sólo durante un periodo de cuatro años; además, a diferencia del rey inglés, cuya persona es sagrada e inviolable, el Presidente podrá ser acusado, procesado e incluso destituido si se le considera culpable de traición, cohecho u otros delitos; y, en tercer lugar –en respuesta a una de las acusaciones más frecuentes– en tanto que el derecho a veto del que dispone el monarca británico es absoluto, de modo que su opinión prevalecerá siempre sobre la del Parlamento, la facultad de veto de la que dispone el ejecutivo norteamericano es suspensiva y tiene como finalidad únicamente el hacer que los proyectos de ley que parezcan contrarios al interés común de la nación sean reconsiderados por el legislativo, puesto que éste puede zafarse del veto si los vuelve a aprobar por una mayoría de dos tercios de ambas cámaras. Por tanto, «no hay excusa alguna para el paralelo que se ha tratado de establecer»[318] entre ambas figuras, si bien es cierto que el nuevo ejecutivo dispondría de una gran fortaleza gracias a su unidad, su permanencia y sus vastos poderes, pero ello era imprescindible «para la firme administración de las leyes y para la protección de la propiedad y de la libertad frente a los ataques de la ambición, del espíritu faccioso y de la anarquía»[319].

Por último, respecto del poder judicial, los autores de *El federalista* lo consideran como el departamento menos peligroso para los derechos de los ciudadanos. Así, mientras que «el ejecutivo no sólo dispensa honores, sino que posee la fuerza militar de la comunidad» y «el legislativo no sólo dispone de la bolsa, sino que dicta las reglas que han de regular los derechos y los deberes de todos los ciudadanos»[320], el judicial, en cambio, no influye ni sobre las armas ni sobre el tesoro, no dirige la riqueza ni la fuerza de la sociedad, y no puede tomar ninguna resolución activa, pues no posee ni fuerza ni voluntad, sino que ha de aplicar las normas que elabore el legislativo y ha de apoyarse en el brazo del ejecutivo para que tengan eficacia sus fallos[321].

Por todo ello, este departamento es reputado como el más débil, razón por la cual debe ser especialmente protegido y aislado, pues «como dice Montesquieu, no hay

[317] Vid. ibídem, págs. 291 a 296.

[318] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 291.

[319] Vid. ibídem, pág. 297.

[320] Ibídem, pág. 330.

[321] Vid. ibídem

libertad si el poder de juzgar no está separado de los poderes ejecutivo y judicial»[322]. En efecto, el poder judicial es vital para la protección de la libertad y de los derechos frente a las leyes injustas y parciales que los amenazan, puesto que «la firmeza de la magistratura reviste gran importancia para mitigar la severidad y limitar el efecto de esta clase de leyes», y no sólo para «moderar los efectos inmediatos de las ya promulgadas, sino que también actúa como freno del cuerpo legislativo para aprobar otras, pues percibiendo éste los obstáculos al éxito de sus inicuos designios, que son de esperarse de los escrúpulos de los tribunales, se verá obligado a modificar sus intentos debido a los móviles mismos de la injusticia que medita realizar»[323].

También responde Publius a las críticas que vimos que hacían los antifederalistas a la institución de la revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes, en virtud de la cual –aducían éstos– el poder judicial se colocaría por encima del legislativo. La justificación que se expone en *El federalista*[324] de esta potestad del Poder Judicial parte de la idea de que los tribunales han sido concebidos como un cuerpo intermedio entre el pueblo y el legislativo con la finalidad fundamental de hacer que éste se mantenga dentro de los límites asignados a su autoridad sin vulnerar la de aquél que, al fin y al cabo, es el soberano. Ahora bien, la autoridad y la voluntad suprema del pueblo se expresa en la Constitución, por lo que si el Congreso legisla contra el texto fundamental, en realidad lo está haciendo contra la voluntad popular, por lo que sus decisiones deben ser anuladas. Pero «esto no supone de ningún modo la superioridad del poder judicial sobre el legislativo, sólo significa que el poder del pueblo es superior a ambos y que donde la voluntad de la legislatura, declarada en sus leyes, se halla en oposición a la del pueblo, declarada en la Constitución, los jueces deberán gobernarse por la última en preferencia a las primeras».

Por último, es conveniente analizar otras dos respuestas a sendas críticas que algunos sectores contrarios a la nueva Constitución solían hacer a la misma: la posibilidad que ésta admitía de establecer un ejército permanente y la ausencia de una declaración de derechos.

Respecto al primer punto, Hamilton defendía la absoluta necesidad de mantener un poderoso ejército permanente tanto para hacer frente a las amenazas de las potencias extranjeras –fundamentalmente las procedentes de Inglaterra y de España–, como para contener «a las tribus salvajes de nuestra frontera del Oeste»[325]. Pero desde una postura realista y conforme al verdadero modo de vida de la sociedad americana de su tiempo, sostenía que no era practicable continuar con el sistema de milicias

[322] Ibíd, pág. 333.

[323] MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 334.

[324] Vid. ibídem, pág. 332.

[325] Ibídem, pág. 99.

ciudadanas y que, incluso aunque lo fuera, resultaría una medida perniciosa. El motivo era que, en su opinión, los miembros de la guardia nacional no consentirían ser apartados por mucho tiempo de sus familias y sus ocupaciones para cumplir «ese desagradabilísimo deber en tiempos de completa paz»; pero es que, aunque se les lograra convencer u obligar a que lo hicieran, «el gasto adicional de un relevo frecuente, la pérdida de trabajo y el desconcierto en las ocupaciones productivas de muchos individuos, serían objeciones decisivas contra el sistema. Éste resultaría tan pesado y perjudicial para la población en su conjunto como ruinoso para los ciudadanos particulares». Nos encontramos, así –a juicio de Kramnick[326]– ante un rechazo del antiguo ideal de virtud cívica y deber público en beneficio de una nueva visión de los individuos centrados en su vida privada, su familia y sus ocupaciones laborales.

La inclusión de una declaración de derechos en la nueva Constitución federal fue, por su parte, una de las batallas más duras –que a la postre perdieron– de las que entablaron los federalistas. El motivo por el que se resistían a tal demanda era doble: primero porque pensaban que bajo la petición de una carta de derechos en realidad se escondía más «un deseo de debilitar el poder del gobierno federal en relación con el de los Estados en asuntos tales como la imposición de tributos que una preocupación por proteger la libertad personal»[327]; y en segundo lugar, «su escepticismo en relación a esa declaración se sustentaba firmemente en una creencia en su ineficacia»[328].

En efecto, los autores de *El federalista* creían –o, al menos, así lo afirmaban– que las declaraciones de derechos no eran más que «barreras de pergamino» que han sido violadas con demasiada frecuencia como para considerarlas un instrumento eficiente para la protección de la libertad. Existían, en cambio, otros mecanismos más eficaces para tal fin como, por ejemplo, la instauración de un poder judicial fuerte e independiente que protegiera al pueblo frente a los excesos del legislativo.

Ahora bien, el principal argumento que esgrimían quienes consideraban innecesaria la inclusión de una declaración de derechos en la nueva Ley Fundamental consistía en que, si bien quizás tales declaraciones eran necesarias en las distintas constituciones estatales, no tenía sentido en la Constitución federal, puesto que las autoridades federales no iban a recibir ningún poder cuyo ejercicio pudiera vulnerar los derechos de los ciudadanos. Efectivamente, éstos afirmaban que «cuando el pueblo estableció sus gobiernos estatales en 1776, invistieron a sus representantes

[326] Vid. KRAMNICK, Isaac: « Editor´s Introduction», en MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *The federalist papers*, cit., pág. 56.

[327] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 545.

[328] Ibídem.

con cada derecho y autoridad que ellos no se reservaban explícitamente. Estas reservas estaban expresadas en las declaraciones de derechos. Sin embargo, en el nuevo gobierno federal la delegación de poder estaba claramente delimitada y por tanto no era necesaria tal declaración puesto que cualquier poder que no estuviera expresamente transferido al gobierno nacional permanecía en manos del pueblo»[329] o de los gobiernos estatales.

Así lo ponía de manifiesto Hamilton[330] cuando escribía que «una minuciosa enumeración de los derechos particulares resulta ciertamente mucho menos oportuna en una Constitución como la que estudiamos, que sólo pretende regular los intereses políticos generales de la nación, que en una Constitución que debe regular toda clase de asuntos privados y personales». Es más, tal declaración de derechos no sólo sería innecesaria, sino peligrosa, pues «contendría varias excepciones a poderes no concedidos y por ello mismo proporcionaría un pretexto plausible para reclamar más facultades de las que otorgan». Opinión que ilustra con el siguiente ejemplo: «¿para qué se afirmaría que la libertad de prensa no sufrirá menoscabo, si no se confiere el poder de imponerle restricciones? No es que sostenga que una disposición de esa clase atribuiría facultades de reglamentación; pero es evidente que suministraría a los hombres con tendencias usurpadoras una excusa atendible para reclamar ese poder [...] Esto puede servir de ejemplo de los numerosos asideros que se ofrecerían a la doctrina de los poderes de interpretación si se transige con este imprudente celo a favor de las declaraciones de derechos».

Sin embargo, debido a las presiones de la opinión pública, los federalistas tuvieron que ceder en este punto y consentir en la inclusión de una serie de enmiendas a la nueva Constitución que recogieran ese catálogo de derechos individuales que los antifederalistas exigían. Ahora bien, esto no supuso más que una victoria parcial de quienes se oponían no sólo a una más estrecha unión de los distintos Estados americanos, sino a una nueva forma de entender la política cuyo avance, en 1787, era ya imposible de frenar.

En efecto, Pocock[331] afirma que todos aquellos que en fechas recientes han estudiado la Revolución americana en términos de continuidad de la tradición republicana insisten en que durante el periodo de elaboración de la Constitución y del debate entre federalistas y antifederalistas, ésta sufrió una transformación que impidió que nunca volviera a ser lo mismo. Buen ejemplo de ello son estas palabras de Gordon S. Wood –seguramente el más importante de los autores a los que se refiere Pocock–: «cuando empecé a comparar los debates en torno al proceso

[329] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 539.

[330] Vid. MADISON, James, Alexander HAMILTON y John GRAY: *El federalista*, cit., pág. 368.

[331] Vid. POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico,* cit., pág. 615.

revolucionario constituyente de 1776 [...] con los entablados con ocasión de la Constitución federal de 1787, me di cuenta de que se había producido una transformación fundamental de la cultura política» que se tradujo en una «completamente nueva concepción de la política que les llevó desde un mundo esencialmente clásico y medieval de discusión política hasta uno que era reconociblemente moderno» [332].

De esta misma opinión son otros muchos autores como es el caso de Lance Banning, para quien la contienda sobre la adopción de la Constitución supuso una de las reexaminaciones más fundamentales de la naturaleza de las repúblicas, en virtud de la cual «Madison y los otros federalistas dejaron el paisaje intelectual completamente transformado, al acelerar la salida americana de una concepción neoclásica de la sociedad política y mover la filosofía republicana decisivamente hacia la adopción de una perspectiva liberal y moderna»[333]. También se suma a esta opinión Rivero quien, además, añade que el abandono de las ideas tradicionales a favor del pensamiento liberal no sólo afectó a los Estados Unidos, sino prácticamente a todo el pensamiento político en general, puesto que «sólo Rousseau continuará cultivando todavía en el siglo XVIII los viejos temas del republicanismo clásico»[334].

El resultado de esta nueva forma de entender los asuntos públicos fue «una cultura política liberal centrada en los derechos individuales, el interés privado, la justicia procedimental y la privacidad»[335] y en la que el gobierno representativo y los equilibrios y controles institucionales liberales triunfaron sobre los ideales de virtud cívica, de dedicación al bien común y de participación política intensa como la fórmula más prometedora para asegurar el legado de la Revolución[336].

Las causas últimas de esta transformación en el pensamiento político son varias. Por un lado, nos encontramos con que la gran población, no sólo de la Federación americana, sino incluso de cada uno de los Estados individuales, impedía una participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Además, las grandes distancias existentes en un territorio tan extenso daba lugar a que, normalmente, los americanos estuviesen demasiado alejados de los centros de poder para controlar la actividad de sus dirigentes. Todo lo cual provocaba que, ante la imposibilidad, no ya de una participación directa, sino incluso de un seguimiento medianamente riguroso de la acción política, los ciudadanos empezaran a centrarse cada vez más

[332] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. xvi.

[333] BANNING, Lance: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 217.

[334] RIVERO, Ángel: «El discurso republicano», en ÁGUILA, Rafael del, Fernando VALLESPÍN y otros (eds.): *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, pág. 69.

[335] HULLIUNG, Mark: *Citizens and citoyans: republicans and liberals in America and France*, cit., pág. 10.

[336] Vid. ibídem y RIVERO, Ángel: «El discurso republicano», cit., pág. 69.

en su vida privada y dejaran la política a los políticos. Circunstancia que se veía, además, favorecida por el creciente carácter industrial y comercial de la sociedad norteamericana que, a diferencia de las antiguas sociedades agrícolas, exigía una mayor dedicación a la actividad económica de aquellos individuos que quisieran progresar y enriquecerse –algo que en este momento se percibe como más factible que nunca–.

Además, como hemos visto, los ideólogos norteamericanos se dan cuenta de que en una sociedad sin distinción de clases ya no se puede mantener la tradicional asunción de que existían sólo dos tipos de intereses contrapuestos, los de los pocos y los de los muchos. Ahora comienza a verse con claridad que el pueblo no es un ente homogéneo que comparte unos intereses similares, por lo que la política dejó de verse –asegura Rivero[337]– como la búsqueda del bien común, para pasar a ser considerada como una lucha entre intereses particulares «en la que el individuo aparece como un ser plenamente consciente de su interés y toma parte en el gobierno para presionar a favor de su realización», si bien «no contribuye más que de manera indirecta a la actividad de mediación por la que el gobierno consigue conciliar los conflictos»[338].

Y relacionado con este punto encontraríamos una tercera causa de la transformación del pensamiento filosófico-político: el triunfo de «una visión realista de la naturaleza humana»[339], según la cual dejó de creerse que una República debía o podía depender de una disposición sobrehumana a sacrificar el propio interés al bien común. Así lo estima también Helena Béjar[340], para quien los federalistas «ya no parten de una consideración del hombre entroncada con la fe republicana en la capacidad educadora de las instituciones, sino de un realismo antropológico que rescata la ambición, la avaricia, la animosidad personal, la oposición de partidos y otros muchos motivos», razón por la cual ahora aparece como completamente «irreal una apelación al desinterés o al interés común como guía de la acción». En cambio ahora –asegura Wood[341]– se empieza a creer que la mejor forma de promocionar el bien de la nación es permitiendo que cada ciudadano identifique y busque individualmente su propio bien, según su entender.

Por su parte, las consecuencias de esta nueva forma de entender la política son asimismo variadas. En relación con este último punto, el concepto de virtud sufre

337 Vid. RIVERO, Ángel: «El discurso republicano», cit., pág. 64.

338 POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico,* cit., pág. 652.

339 BANNING, Lance: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 6.

340 Vid. BÉJAR, Helena: *El corazón de la República. Avatares de la virtud política*. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 80.

341 Vid. WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution,* cit., pág. 296.

una gran transformación, pues, como hemos visto, «las severas virtudes públicas de la Antigüedad ya no eran viables en una sociedad comercial moderna»[342]. En efecto, «la antigua virtud de autosacrificio se veía ahora por algunos como demasiado austera, demasiado severa, demasiado dura para el siglo XVIII. La gente necesitaba una virtud que demandara menos en la forma de servicio al Estado y más en la forma de tratar con los otros en sociedad»[343]. En definitiva, una virtud mucho más social que política, mucho más privada que pública, por lo que ésta pasa ahora a «identificarse muy cercanamente con la cortesía y la sociabilidad»[344].

La antigua virtud clásica en el sentido de mirar por el bien común aun por encima de los propios intereses ya sólo se le exige a los representantes, no a los ciudadanos; y esto no sólo por los motivos señalados antes, sino porque ya no es necesaria. En efecto, la nueva República se distingue «por la total exclusión del pueblo en su colectiva capacidad de cualquier participación en el gobierno [...] la ciudadanía debe consentir el gobierno más que participar en él»[345]. Así Pocock[346] asegura que «se establecía una distinción entre el ejercicio del poder desde el gobierno y el poder de designar a los representantes para ejercerlo», de modo que era posible sostener tanto que todo el poder provenía del pueblo como que el pueblo se había retirado totalmente del gobierno y había dejado su ejercicio a una diversidad de representantes. El resultado es que, paradójicamente, la distinción secular entre gobernante y gobernado que la Revolución se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una República, se afirma de nuevo; una vez más el pueblo no es admitido a la esfera pública, una vez más la función gubernamental se ha convertido en el privilegio de unos pocos, los únicos que pueden «ejercer sus virtuosas disposiciones» (como Jefferson llamaba todavía al talento político del hombre)»[347].

En definitiva, «tras los debates y descubrimientos de 1787-1788 la mayoría de los americanos (John Adams fue una notable excepción) dejaron de hablar sobre política de la forma que los teóricos, desde Aristóteles, lo habían hecho [...] y empezaron a hacerlo de un modo reconociblemente moderno»[348]. Sin embargo, advierte Wood[349], esto no significa que toda la tradición republicana finalizara en esta fecha y fuera

[342] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. ix.

[343] Ibídem.

[344] Ibídem.

[345] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 105.

[346] Vid. POCOCK, J.G.A.: *El momento maquiavélico,* cit., pág. 619.

[347] ARENDT, Hannah: *Sobre la revolución*, cit., pág. 245.

[348] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. xi.

[349] Vid. ibídem

abruptamente reemplazada por algo llamado «liberalismo»[350]. En efecto, la transformación fue gradual, los americanos no rechazaron de golpe un bloque de ideas y aceptaron otro en su lugar «–no es así como ocurren los cambios culturales»– sino que cada vez que éstos se iban enfrentado a problemas particulares, discutían sobre ellos y, a menudo, presentaban nuevas formas de tratarlos, y en el camino «el republicanismo fue transformado, más que suplantado, por el liberalismo»[351].

III.2. LA REVOLUCIÓN FRANCESA

En la segunda parte de este último capítulo, tras abordar las causas que motivaron la Revolución, trataré de dar cuenta de la influencia que la tradición republicana ejerció sobre los diputados de la Asamblea Nacional en su labor constituyente. Veremos, así, como en un primer momento prácticamente todos ellos eran partidarios de conservar la forma monárquica de gobierno, siguiendo el ejemplo de la monarquía británica, tal y como había sido idealizada por Montesquieu. Serán las tesis de éste las que analizaré a continuación, donde tendremos ocasión de comprobar como su republicanismo difería del de sus predecesores, pues aunque no ocultaba su admiración por las repúblicas de la Antigüedad, era consciente de que un sistema tal ya no era viable en la Francia del siglo XVIII, toda vez que ni el tamaño de la nación ni la mentalidad de sus ciudadanos lo permitían. Por ello, tratará de adaptar las ideas republicanas a estas nuevas circunstancias, a semejanza de lo que se había logrado, en su opinión, en Inglaterra: una República que se disfraza bajo la forma de monarquía.

En el segundo epígrafe asistiremos a la ejecución de Luis XVI y a la posterior instauración de la Primera República francesa, así como a la toma del poder por parte de los revolucionarios radicales acaudillados por Robespierre e inspirados por Rousseau. Me ocuparé, llegados a este punto, de describir las tesis políticas rousseaunianas, que suponen una crítica a la sociedad moderna y una mirada nostálgica al pasado, lo que le lleva a proponer en el *Contrato social* una forma de gobierno republicana en la que, a imagen y semejanza de la Atenas de Pericles, todos los ciudadanos, sin distinción de clases, se reunieran conjunta y personalmente

[350] Es más, en opinión de RAHE (RAHE, Paul A.: *Republics Ancient and Modern. Volume III*, cit., pág. 215), BAILYN (BAILYN, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, cit., pág. 215) o WOOD (WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. XIII), en las mentes de los legisladores americanos no estuvo presente en ningún momento la distinción entre republicanismo y liberalismo –no tenían tiempo para ello–, sino que tan sólo trataban de dar respuesta a los nuevos, urgentes y vastos problemas políticos a los que habían de hacer frente, por lo que «la creación de una nueva teoría política no fue tanto una cuestión de deliberación como una cuestion de necesidad» (WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. 593).

[351] WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, cit., pág. X..

para expresar su voluntad común, la voluntad general, rechazando, de este modo, una asunción esencial de toda la tradición, como era la convicción de que el poder del pueblo llano debería estar limitado y, en cierta medida, dirigido por los más selectos, los mejores, para evitar los desmanes o las decisiones autointeresadas de aquél. En cambio Rousseau, consideraba que el pueblo sería capaz de alcanzar la suficiente virtud como para autogobernarse sin ningún tipo de contrapeso ni equilibrio. Y rechazaba también, a diferencia de los republicanos contemporáneos ingleses o americanos, o del mismo Montesquieu, la idea de representación, pues era de la opinión de que la soberanía no podía ser representada.

Veremos, por fin, como tras el «Reinado del Terror» implantado por los jacobinos y la muy inestable constitución que instauraron los revolucionarios más moderados cuando recuperaron el poder, se produjo la usurpación de éste por parte de Napoleón. El fracaso de la Revolución francesa puso, así, en evidencia que las concepciones políticas que manejaban los revolucionarios y que habían intentado poner en práctica eran del todo anacrónicas y que no habían tenido en cuenta los cambios que suponen dos mil años en la historia del género humano. Hacía falta, por tanto, encontrar una nueva teoría política, unas nuevas ideas y concepciones y una nueva forma de gobierno más acorde con los valores y las circunstancias de los modernos estados europeos. El principal teórico de esta nueva forma de entender la política con que van a contar los franceses será Constant, quien es considerado como el padre del pensamiento liberal, gracias, esencialmente, a la formulación de dos innovadoras tesis, a cuyo análisis dedicaré las últimas páginas de este trabajo.

III.2.1. Montesquieu y el nuevo Republicanismo.

La Guerra de los Siete Años que enfrentara a Gran Bretaña y a Francia por el control de las colonias de Norteamérica y que –como vimos– tan trascendentales consecuencias tuvo a la larga en el Nuevo Mundo dejó también una profunda huella en el Viejo Continente. Efectivamente, el inmenso gasto que supuso esta guerra, así como el posterior apoyo a los revolucionarios americanos en su lucha por la independencia –sin olvidar los escandalosos derroches de la Corte–, llevaron al Estado francés a una situación de bancarrota que, a la postre, se convertiría en el detonante de la Revolución de 1789.

En este sentido, escribe Rodríguez Adrados que «una revolución, para iniciarse, necesita de un clima, motivado con frecuencia por varios factores, que lógica o ilógicamente se entrelazan, y de un motivo ocasional»[352]. Y este motivo ocasional

[352] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997, pág. 277. En este sentido, Lord Acton escribía que la Revolución no era «un meteorito caído del cielo sino el resultado de influencias históricas» (LORD ACTON: *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*, trad. de B. Álvarez Tardío, BOE-CEPC, Madrid, 1999, pág. 401).

no fue otro –siguiendo con el citado autor[353]– que la convocatoria de los Estados Generales, forzada por la negativa de la Asamblea de Notables y del Parlamento de París a dar al Rey una salida en el gravísimo problema financiero al que se enfrentaba como consecuencia, fundamentalmente, de los hechos citados arriba.

En cuanto al clima propicio a la revolución al que se refiere el profesor Rodríguez Adrados, éste venía dado por los graves problemas a los que se enfrentaba la sociedad francesa en los años previos a 1789; una sociedad «de transición, ni plenamente feudal ni tampoco capitalista»[354], que conservaba buena parte de los «marcos económico-sociales propios del Antiguo Régimen: los señoríos y la comunidad aldeana en el mundo rural y los gremios en la ciudad»[355].

Sobrevivía aún, asimismo, una división típicamente medieval de la población en estamentos, caracterizada por la desigualdad, no sólo de hecho sino también jurídica, entre las distintas clases sociales: el clero, la nobleza y el pueblo. El primero de ellos, a su vez, estaba dividido entre el alto clero, minoritario y muy cercano a la nobleza en cuanto a sus privilegios y nivel económico, y el bajo clero, mucho más próximo al pueblo tanto por su modo de vida como por su forma de pensar; la nobleza, por su parte, disponía de enormes riquezas procedentes de las rentas de las tierras y disfrutaba de exenciones fiscales y otros privilegios, como el de serles aplicables unas leyes distintas a las del resto de la población, y monopolizaba los altos cargos políticos y militares; el Tercer Estado, en fin, presentaba una enorme heterogeneidad, pues en él se incluían desde prósperos burgueses que en nada envidiaban a la nobleza en cuanto a riqueza, hasta los más humildes campesinos –si bien todos tenían en común el hecho de ser precisamente ellos quienes sostenían económicamente al país y al Estado con su trabajo y sus impuestos–.

Era en este tercer grupo social donde se encuadraba la inmensa mayoría de la población francesa, el campesinado, que vivía en una situación extremadamente precaria, pues, una vez restada la porción de sus cosechas que debían entregar a los nobles y al clero, apenas les quedaba lo suficiente para subsistir. Y a esta situación de miseria estructural se unió en los años previos a la revolución un agravante coyuntural: unas cosechas excepcionalmente malas como consecuencia de las desfavorables condiciones meteorológicas, que provocaron continuas alzas en los precios de los productos agrícolas. Esta inflación, si bien beneficiaba a los grandes propietarios que podían vender más caros sus excedentes agrícolas, sin embargo resultó nefasta para los pequeños agricultores que se veían imposibilitados de adquirir incluso muchos productos de primera necesidad; y aun llegó a afectar de modo

[353] Vid. ibídem.

[354] CASTELLS OLIVÁN, Irene: *La Revolución Francesa (1789-1799)*, Editorial Síntesis, Madrid, 1997, pág. 27.

[355] Ibídem.

indirecto a la pequeña industria, pues sus ventas disminuyeron drásticamente, lo que provocó el paro y la pobreza entre los trabajadores de los negocios manufactureros. Todo lo cual, a su vez, originó un descenso de la recaudación de impuestos por parte del Estado, que vio como se agravaba aún más su secular crisis financiera.

En todo caso, si bien estas clases desfavorecidas, tanto rurales como urbanas, tendrían una gran participación en la revolución y su posterior desarrollo, sin embargo, como afirma Vovelle, sería falso reducir la Revolución a una «llamarada de rebelión primitiva»[356]. Por el contrario, para muchos, la causa de la revolución no fue tanto –que también– esta situación de escasez y miseria que afectaba a la mayoría de la población como, todo lo contrario, el incremento de la riqueza que experimentaron algunos afortunados.

Efectivamente, si, como hemos visto, Francia continuaba siendo todavía a finales del siglo XVIII esencialmente rural y artesana, sin embargo, la economía tradicional se estaba transformando por el fuerte desarrollo del comercio y la aparición de la gran industria, favorecidas por los grandes descubrimientos de los siglos anteriores y por la explotación de las nuevas colonias. De este modo fue surgiendo en Francia –y en toda Europa– una nueva forma de riqueza, la mobiliaria, que dio lugar a la aparición de una nueva clase, la burguesía, que para finales del siglo XVIII se había colocado a la cabeza de las finanzas, el comercio y la industria y «que proporcionaba a la monarquía sus cuadros administrativos y los recursos necesarios para la marcha del Estado» [357].

Sin embargo, los nuevos ricos veían como su pujanza económica era frenada por las instituciones feudales y la organización tradicional y reglamentada de la producción, la propiedad y el comercio, al tiempo que, como hemos visto que es habitual desde Grecia, exigían que su poder económico se viera correspondido por un poder político acorde al anterior. Ciertamente, la burguesía se veía completamente excluida de cualquier participación en un sistema de gobierno que, al menos en teoría, se configuraba como una monarquía absoluta, en la que el rey era considerado como fuente de todo Derecho y de la autoridad administrativa, situación que se puede resumir con las palabras de Luis XV, que había declarado que «el poder soberano reside exclusivamente en mi persona. Sólo a mí compete el poder legislativo, sin que exista ninguna responsabilidad al respecto por parte de otros o división alguna de ese poder. El orden público emana en su totalidad de mi persona y los derechos e intereses de la nación están ligados necesariamente a los mismos

[356] Vid. VOVELLE, Michel: *Introducción a la Revolución francesa*, trad. de M.A. Galmarini, Crítica, Barcelona, 2000, pág. 19.

[357] SOBOUL, Albert: *La révolution française*, Presses Universitaires de France, París, 1970.

y descansan sólo en mis manos». Y como el clero, omnipresente, se encargaba de recordar a la población, ésta era la voluntad de Dios.

Por otra parte, es cierto que durante los años previos a la Revolución, hubo algunos intentos de solucionar los graves problemas a los que se enfrentaban la nación y el Estado francés, tales como el afán del ministro de hacienda Turgot por abolir los privilegios feudales para lograr una explotación más racional de la tierra, o la propuesta de reforma tributaria sugerida por Calonne, que pretendía extender los impuestos a los miembros de la nobleza y del clero. Sin embargo, en estos y otros casos, la aristocracia siempre se las ingenió para lograr la destitución de todos aquellos miembros del gobierno que propusieran cualquier alteración del statu quo que perjudicara sus intereses y sus privilegios. Así señala Martínez Arancón[358] que los graves problemas a los que se enfrentaba la monarquía francesa habrían requerido una respuesta contundente y un liderato excepcional, algo de lo que no era capaz un rey como Luis XVI al que es común considerar como bien intencionado pero mediocre e indeciso y sin la personalidad y el carácter necesarios para apoyar con todas sus consecuencias a los ministros que la nación necesitaba.

Nos encontramos, en resumen, con una sociedad al borde del abismo: una inmensa mayoría del pueblo que sufría una situación de extrema pobreza y necesidad, una burguesía que exigía más libertad económica y un mayor protagonismo político y una nobleza absolutamente inmobilista aferrada a sus privilegios. A todo lo cual, además, había que sumar un situación de verdadera bancarrota del Estado francés.

Ante tal estado de cosas, a Luis XVI no le quedó más remedio que convocar a los Estados Generales –que no se reunían desde 1614– para tratar de buscar conjuntamente soluciones a estos gravísimos problemas. Así, el 5 de mayo de 1789, se reunieron en Versalles los diputados elegidos por cada uno de los tres estamentos sociales quienes, a juicio de M. Arancón[359], constituían un grupo tan variopinto como los sectores a los que representaban. En efecto, entre los representantes de los nobles los había decididos a defender sus privilegios a toda costa, e incluso a obtener más si fuera posible, y también quienes eran más sensibles y flexibles y estaban dispuestos a hacer algunas concesiones. Entre los del clero, había grandes distancias entre los prelados, relacionados con la nobleza, y los curas, mucho más cercanos a las ideas del Tercer Estado. Y los delegados de este último estamento tampoco eran homogéneos, pues encontramos entre ellos «desde nobles de juventud disoluta e ideas liberales, pero bastante moderadas, hasta un joven tímido y tenaz abogado de provincias apellidado Robespierre»[360].

---

[358] Vid. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», en Martínez Arancón, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, Tecnos, Madrid, 1989, pág. XVI.

[359] Vid. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XVI.

[360] Ibídem.

Por otra parte, los Estados Generales habían sido llamados exclusivamente para informar y aconsejar al monarca sobre la crisis financiera y otros asuntos de interés público, pero nunca para ejercer ningún tipo de autoridad deliberativa, además del hecho de que, conforme a la tradición, habían de reunirse por separado y votar por estamentos, de modo que la nobleza junto con el clero tuvieran siempre la mayoría a la hora de decidir sobre cualquier asunto que el rey sometiera a su consideración.

Sin embargo, los representantes del Tercer Estado no estaban dispuestos a aceptar el papel de meras comparsas que se les tenía destinado, y al día siguiente de la constitución, solicitaron que los tres estamentos se reunieran de forma conjunta, que se doblase el número de diputados populares y que las votaciones se hicieran por cabezas y no por estamentos, con lo que se garantizaría la supremacía de la burguesía. Ante la negativa del rey a aceptar sus pretensiones, y al impedirles el acceso a la sala de reuniones, éstos, junto con algunos de los diputados de la nobleza y muchos de los del clero, se reunieron en un cercano frontón, donde se constituyeron en Asamblea Nacional y proclamaron el «juramento del juego de pelota», en virtud del cual se comprometían a no «separarse jamás y reunirse allá donde lo exijan las circunstancias, hasta que la Constitución del reino sea establecida y afirmada sobre sólidas bases»[361]. Se producía de este modo lo que Rodríguez Adrados considera como el primer acto revolucionario como fue, en palabras de Soboul, la «afirmación de la unidad y la soberanía nacionales»[362].

Ante la resolución mostrada por estos diputados y el temor al amotinamiento del propio ejército real, a Luis XVI no le queda más remedio que ceder y ordenar al resto de los diputados del clero y de la nobleza que se incorporen a la Asamblea Nacional, que el 9 de junio se proclamó «constituyente». Así, el Tercer Estado había logrado tomar la iniciativa y hacer una demostración de fuerza, al tiempo que conseguía que todos los asuntos se discutieran en común y que se votase por individuos, lo que le garantizaba su triunfo en las votaciones, «no solo por el numero de sus miembros (dado que habían obtenido también que el rey les otorgara doble numero de diputados), sino porque éstos eran en su mayoría jóvenes abogados con una buena preparación teórica y estaban en mejores condiciones para conducir adecuadamente un debate parlamentario que sus compañeros de la nobleza y el clero»[363].

Pero la mayor parte de los aristócratas no estaban dispuestos a aceptar esta nueva situación, de modo que la Corte fue acantonando tropas en París y en las inmediaciones de Versalles con la intención de disolver la Asamblea. Ante el temor

[361] Vid. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos,* cit. pág. 3.

[362] SOBOUL, Albert: *La Révolution française*, cit., pág. 41.

[363] MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XVIII.

de que la monarquía intentara acabar con las acciones revolucionarias, el pueblo, arengado por algunos líderes revolucionarios como Camille Desmoulins, se armó y organizó, al tiempo que se formó un comité revolucionario en el Ayuntamiento que fundó una milicia burguesa: la Guardia Nacional.

El 14 de julio y ante la pasividad de las tropas reales –debida al temor de sus oficiales a que los soldados se unieran a los revolucionarios– se produce «la gran explosión: la toma de la Bastilla, símbolo de la Revolución, como la Bastilla era el símbolo de la arbitrariedad y el despotismo»[364]. Al día siguiente, una delegación de la Asamblea es recibida triunfalmente en el Ayuntamiento de París, donde se hermanan y abrazan simbólicamente la iniciativa popular y la representación parlamentaria, demostrando el afianzamiento de la Revolución[365] y el apoyo popular a la nueva Asamblea Nacional.

Sin embargo, en un primer momento, los diputados populares, lejos de intentar promover cambios radicales, intentan llegar a un compromiso político y social con la nobleza que la mayor parte de los aristócratas rechaza debido a «su apego obstinado al privilegio, su exclusivismo exagerado y su mentalidad feudal impermeable a los principios burgueses»[366]. Es más, gran parte de ellos emigran a países vecinos con la intención de convencer a sus monarcas absolutos de que tomen las armas contra los dirigentes revolucionarios, demostrando así que preferían «por intereses de clase, traicionar la nación antes que ceder»[367].

Pero, a pesar de las intrigas reaccionarias, la revolución se va extendiendo por todo el país y, especialmente, por el campo donde se produciría una gran agitación conocida como el Gran Miedo, con masas de campesinos tomando castillos y monasterios al asalto con la intención de quemar los archivos donde se guardaban los documentos de propiedad señorial y terminar así con la opresión que para ellos suponía el régimen feudal. Al mismo tiempo, en las ciudades, los ciudadanos de a pie se organizan para oír su voz y se fundan las primeras sociedades populares y los primeros clubes.

---

[364] MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XVII.

[365] Es significativa al respecto la anécdota que nos refiere Hannah Arendt en relación con estos acontecimientos, según la cual la noche del 14 de julio de 1789, cuando Luis XVI se enteró por el Duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de algunas tropas reales ante un ataque del pueblo, el rey exclamó: «C´est une revolte», a lo que Liancourt respondió, «Non, Sire, c´est une révolution». Palabras que son interpretadas por la citada autora en el sentido de que «al declarar el rey que el tumulto de la Bastilla era una revuelta, afirmaba su poder y los diversos instrumentos que tenía a su disposición para hacer frente a la conspiración y al desafío a la autoridad; Liancourt, sin embargo, replicó que lo que había ocurrido era algo irrevocable que escapaba al poder de un rey» (ARENDT, Hannah: *Sobre la revolución,* trad. de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 49).

[366] SOBOUL, Albert: *La Révolution française*, cit., pág. 55.

[367] Ibídem.

Mientras tanto, la Asamblea, con la intención de atender a éstas y otras demandas, va tomando sus primeras decisiones: se decreta la abolición de los derechos feudales, la extensión de la obligación de pagar impuestos a la nobleza y al clero, la venta de los bienes de la Iglesia para hacer frente al déficit del Estado, la igualdad de todos los franceses ante la ley y, sobre todo, se proclama la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano.

Todo ello sin olvidar su principal cometido: la redacción de una Constitución que, como ellos mismos habían afirmado en el juramento del juego de pelota, habría de reponer los «verdaderos principios de la monarquía», pues, en efecto, «al inicio de la Revolución, nadie o casi nadie creía seriamente que Francia dejaría un día de ser monárquica. La proclamación de la soberanía de la nación no impedía a la mayoría de los revolucionarios considerar como sagrada la persona del rey e incluso la institución de la monarquía»[368].

Ciertamente, «la República vio la luz en Francia más por los errores y la intransigencia de Luis XVI que por verdadera convicción, pues, de hecho, al menos hasta la huída del Rey a Varennes, la idea de transformar a Francia en una República no unía más que a un puñado de sectarios»[369], que, además, distaban mucho de estar organizados o de defender un programa republicano común. En realidad, se puede afirmar que los únicos republicanos relevantes en este momento eran, en opinión de Tenzer[370], Marat y François Robert –quien en su libro *Le Républicanisme adapté à la France*, argumentaba que tras la revolución el rey era superfluo y que la libertad no sería posible sin una República[371]–.

Ahora bien, esto no quiere decir que la tradición republicana no hubiera llegado a la Francia del siglo XVIII. Muy al contrario, Kriegel[372] señala que esta línea de pensamiento, así como el modelo de la Antigüedad romana, influyó fuertemente en el pensamiento francés de la época, y Sellers escribe que «la sensibilidad republicana había sido muy influyente en Francia durante muchos años antes de la Revolución»[373]. Coincide, asimismo, con ellos Fontana en cuya opinión «los revolucionarios franceses encontraron su inspiración en los modelos de las polis griegas y de la República romana –perpetuados en la tradición política occidental por los historiadores de la

368 GUENIFFEY, Patrice: «Cordeliers and Girondins: the prehistory of the Republic?», en FONTANA, Biancamaria (ed.): *The invention of the modern republic*, Cambridge University Press, 1994, pág. 86.

369 Ibídem.

370 Vid. TENZER, Nicolas: *La République*, P.U.F., París, 1993, pág. 45.

371 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty: republicanism, liberalism and the law*, New York University Press, 1998, pág. 30.

372 Vid. KRIEGEL, Blandine: *La cité républicaine*, Galilée, París, 1998, pág. 59.

373 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 30.

Antigüedad clásica y los escritores republicanos–»[374], modelos que encarnaban «la participación activa y constante de los ciudadanos en las decisiones políticas, su completa dedicación al servicio y la defensa de la República y su profunda identificación con los valores colectivos de honor, patriotismo y virtud»[375].

Esta influencia se deja notar, entre otros, en uno de los textos más importantes e influyentes de la época: la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios*, dirigida por Denis Diderot entre 1751 y 1772. En efecto, si consultamos la voz «gobierno»[376] vemos que se retoma la clásica clasificación de las formas de gobierno en monarquía, aristocracia y democracia, en función de si el «poder soberano» está en manos de «un solo hombre, rey, monarca o emperador», en las de «un consejo formado por los principales ciudadanos» o si, en fin, pertenece a «todos los jefes de familia conjuntamente». También recoge la *Enciclopedia* la tradicional fatalidad republicana en virtud de la cual cualquier constitución, por buena que sea, tiende a degenerar y, así, afirma que «no existe gobierno perfecto sobre la tierra y, por muy perfecto que parezca en la teoría, en la práctica y entre las manos de los hombres, estará siempre acompañado de inestabilidad, revoluciones y vicisitudes; en definitiva, el mejor gobierno se destruirá siempre que los hombres gobiernen a los hombres».

Ahora bien, como ya afirmara Polibio casi veinte siglos antes, existe un remedio para ralentizar, que no para evitar, esta degeneración: el gobierno mixto, instituido a lo largo de la historia por algunos pueblos que «aprovechando una especie de distribución de la soberanía y mezclando, por así decirlo, las formas de gobierno que se mencionan, han confiado las diferentes partes a diversas manos, han moderado la monarquía con la aristocracia y al mismo tiempo, han concedido al pueblo cierta parte de la soberanía». Se consigue de este modo la mejor forma de gobierno que es aquélla que tiene «un carácter hábil para reprimir el desorden sin generar opresión».

Buen ejemplo de esta constitución mixta fue Esparta, cuyo legislador, «viendo que las tres formas simples de gobierno tenían cada una grandes inconvenientes, que la monarquía degeneraba con frecuencia en poder arbitrario, la aristocracia en un gobierno injusto de cualquier particular y la democracia en un dominio ciego y sin reglas, creyó –me refiero a Licurgo– deber incluir estas tres formas de gobierno en el de su patria y fundirlas, por así decirlo, en una sola, de suerte que se sirviesen, una a la otra, de balanza y contrapeso. Este sabio mortal no se engañó; al menos

[374] FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 112.

[375] Ibídem.

[376] Vid. DIDEROT, Denis y Jean Le Rond D´ALAMBERT: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, trad. de R. Soriano y A. Porras, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 70 a 79.

ninguna República ha conservado durante tanto tiempo sus leyes, sus costumbres y su libertad, como la de Lacedemonia».

Sin embargo, también Esparta acabó sucumbiendo, y es que «los gobiernos mejor instituidos, así como los cuerpos de los animales mejor constituidos, llevan en ellos el principio mismo de su destrucción. Estableced con Licurgo las mejores leyes; imaginad con Sidney los procedimientos para fundar la más sabia República, haced con Alfredo I que una nación numerosa encuentre su felicidad en una monarquía: todo durará sólo un cierto tiempo. Los Estados, después de crecer y engrandecerse, tienden enseguida a su decadencia y disolución». Por ello, no queda más remedio que reconocer, con Maquiavelo, que la única vía para prolongar la duración de un gobierno floreciente es la de reconducirle, en cada ocasión favorable, a los principios a los que ha sido fundado, de modo que cuanto más a menudo se presenten estas ocasiones y se las utilice en este sentido, más felices y duraderos serán los gobiernos; en tanto que cuando estas ocasiones acontecen raramente, o se aprovechan mal, los cuerpos políticos languidecen, se marchitan y perecen.

También hace suyo la *Enciclopedia* el común anhelo republicano de que la finalidad de todo gobierno, cualquiera que sea la forma que éste adopte, sea el de «trabajar para hacer felices a los súbditos, procurándoles, de una parte, las comodidades de la vida, la seguridad y la tranquilidad y, de otra, los medios que puedan contribuir a sus virtudes. La ley de todo gobierno es el bien público, *salus populi, suprema lex esto*». Y para lograr tales fines, como manda la tradición republicana, es preciso cuidar la educación de los ciudadanos. En efecto, en la voz «legislador»[377], leemos que la educación de los niños será para éste «un medio ideal para acercar los pueblos a su patria, para inspirarles el espíritu de comunidad, la humanidad, la benevolencia, las virtudes públicas y privadas, el amor a la honestidad, las pasiones útiles al Estado, para darles, en fin, para conservarles ese tipo de carácter, de genio que conviene a la nación». Un buen ejemplo de una esmerada educación lo podemos encontrar, como no podía ser de otro modo, en Roma, cuyos ciudadanos «enseñaban a sus hijos agricultura, ciencia militar y las leyes de su país; no les inspiraban más que el amor a la frugalidad, a la gloria y a la patria».

Pero esta educación no ha de ser exactamente la misma para todos, puesto que, de nuevo como constantemente advierten todos los autores republicanos, en la *Enciclopedia* se asume que en toda nación existen distintos órdenes. De modo que hay virtudes y conocimientos que deben ser comunes a todos los estamentos, pero también los hay más propios de ciertas clases. El legislador debe cuidar, por tanto, de que cada uno reciba la enseñanza que le corresponde y especialmente ha de tener cuidado de que «a los príncipes y a los hombres que algún día tendrán en sus

[377] Vid. DIDEROT, Denis y Jean Le Rond D´ALAMBERT: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, cit., pág. 93.

manos nuestro destino» se les enseñe a gobernar la nación «de la forma que ésta quiera y deba serlo». Ahora bien, aunque el timón del gobierno ha de estar en manos de algunos, es preciso que todo el pueblo tenga algún tipo de participación en el mismo pues «no hay regla más equitativa –dijo Eduardo I, rey de Inglaterra– que el que las cosas que nos interesan a todos sean aprobadas por todos y que los peligros comunes sean solventados por los esfuerzos comunes»[378]. En efecto, si la Constitución de un Estado permitiera a un grupo de ciudadanos hablar en nombre de todos, «enseguida se formaría una aristocracia en la que los intereses de la nación y el soberano serían sacrificados a los de algunos poderosos, que se convertirían inexorablemente en los tiranos del monarca y del pueblo»[379].

Vemos, pues, que las categorías, las ideas, las esperanzas y los temores, e incluso el vocabulario republicano, estaban muy presentes en las mentes y los escritos de la Francia prerrevolucionaria. Ahora bien, como apunta Fontana[380] aunque este ideal de antiguo republicanismo ejercía una gran influencia sobre la imaginación colectiva, la retórica y el simbolismo de los revolucionarios, sin embargo, prácticamente todo el mundo coincidía en que los sistemas republicanos de la Antigüedad, a pesar de ser admirables, se habían hecho impracticables en las muy distintas circunstancias económicas y sociales del siglo XVIII.

Por tanto, muchos pensadores tratan de conjugar los principios republicanos con una forma de gobierno adecuada a los nuevos tiempos y llegan a la conclusión de que la mejor, dada las circunstancias, es la monarquía constitucional. Ésta era la opción por la que se decantaban, en opinión de Higonnet[381], la mayor parte de la élite tanto burguesa como noble, quienes creían que Luis XVI estaría de acuerdo con reformular su papel y con pasar de ser Rey de Francia por la gracia de Dios a serlo por la voluntad del pueblo. Juega, además, a favor de esta forma de gobierno el ejemplo de estabilidad y libertad de Inglaterra, un Estado «extremadamente floreciente, donde los tres poderes están todavía mejor entremezclados que en la República de los espartanos»[382]. En efecto, «la Constitución inglesa ejercía sobre el continente europeo una poderosa seducción»[383] a la que no escapaban los franceses cultos que «habían admirado largamente a Inglaterra como la más libre de todas las naciones»[384] gracias, precisamente, a su forma de gobierno.

---

[378] Ibídem, pág. 182 (voz «representantes»).

[379] DIDEROT, Denis y Jean Le Rond D´ALAMBERT: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, cit., pág. 182.

[380] FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 112.

[381] HIGONNET, Patrice: *Sister Republics: the origins of French and American republicanism,* Harvard University Press, 1988, pág. 223.

[382] DIDEROT, Denis y Jean Le Rond D´ALAMBERT: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, cit., pág. 74.

[383] TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985, pág. 307.

Entre los muchos políticos y pensadores que divulgaron y promocionaron las bondades de la Constitución inglesa en la Francia prerrevolucionaria destaca especialmente Charles Louis de Secondat, Barón de la Brède y de Montesquieu. Se trata de un autor de singular trascendencia para la tradición republicana, no sólo porque sus ideas «fueron evocadas en el momento de la Revolución francesa y aplicadas bastante fielmente en la Constitución de 1791»[385], sino también porque «hizo por la segunda mitad del siglo XVIII lo mismo que Maquiavelo había hecho por su siglo, sentó las bases en las que el republicanismo había de ser discutido»[386]. Ahora bien, las tesis republicanas del filósofo francés necesariamente iban a ser distintas de las del florentino, toda vez que ni las circunstancias ni los objetivos de uno y otro eran los mismos[387], por lo que el gran mérito –o uno de ellos– de Montesquieu fue «poner los cimientos de un nuevo republicanismo expansivo»[388] y comercial[389] –razón por la cual Tzvetan sostiene que Montesquieu «ocupa una posición intermedia entre los antiguos y los modernos»[390]–.

Esta labor la lleva a cabo en su obra maestra, *Del espíritu de las leyes*, donde trata de buscar una explicación a la gran variedad de las sociedades humanas, cada una con sus leyes, sus ritos y sus costumbres, la cual sólo es posible hallar «a condición de que se aplique al estudio del mundo humano el mismo rigor metodológico y el espíritu de observación que los físicos emplean en el análisis del mundo natural»[391].

Inicia el citado libro Charles de Secondat[392] asegurando que en el estado de naturaleza los hombres vivirían aislados y en paz unos con otros, debido al hecho de que, al no relacionarse entre sí, no llegarían a conocer la verdadera fuerza de los demás, por lo que cada uno se sentiría inferior a sus congéneres o, todo lo más, igual, de modo

---

384 APPLEBY, Joyce: *Liberalism and Republicanism in the historical imagination,* Harvard University Press, Cambridge, 1996, pág. 235.

385 LAVROFF, Dmitri Georges: *Histoire des idées politiques : de l' antiquité à la fin du XVIIIe siècle*, Dalloz, Paris, 1997, pág. 121.

386 SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, University of Chicago Press, 1998, pág. 244.

387 Vid. ibídem.

388 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, Routledge Nueva York, 2002, pág. 81.

389 BRUGGER, Bill: *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?,* MacMillan Press, London, 1999, pág. 57.

390 TODOROV, Tzvetan : « Montesquieu », en Renaut, Alain (ed.): *Histoire de la philosophie politique. Tome II : naissances de la modernité*, Calmann-Lévy, París, 1999, pág. 408.

391 BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. de J.F. Fernández Santillán, F.C.E., México, 1999, pág. 122.

392 Vid. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 2002, pág. 9. Es de señalar que nuestro autor dedica poco espacio a la cuestión del origen de la sociedad puesto que considera ridículo que se investigue cuidadosamente este tema, toda vez que opina que «si los hombres no se reunieran, se evitaran, si huyeran unos de otros, habría que preguntarse cuál es la razón e investigar por qué adoptan esta actitud. Pero todos nacen ligados unos a otros, un hijo nace junto a su padre y con él permanece; ésta es la sociedad y su causa» (MONTESQUIEU: *Cartas persas*, trad. de T. Sanz, Cátedra, 1997, pág. 220).

que ningún individuo intentaría atacar a otro[393]. Sin embargo, como consecuencia de varios encuentros esporádicos con sus semejantes, el hombre se va dando cuenta de que su temor hacia los demás es recíproco, lo cual, unido al placer que todo animal experimenta ante la proximidad de otro animal de su especie, así como a la atracción que se siente por los del sexo contrario, le provocaría un inmenso deseo de vivir en sociedad. Ahora bien, en el momento en que los individuos dejan de vivir aislados y llegan a conocer más en profundidad al resto de la especie, pierden ese sentimiento de debilidad, pues cada uno –o, al menos, algunos de ellos– empieza a ver que sus temores eran, en muchos casos, infundados y a ser conscientes de su fuerza, por lo que tratan de aprovecharse de esa superioridad. Termina así la situación de paz existente hasta entonces, que se transforma en un estado de guerra tanto entre los individuos como entre las naciones.

Y para tratar de apaciguar tal estado de guerra es por lo que deciden establecer el Derecho, que es de tres tipos: el Derecho de gentes, que regula las relaciones entre los distintos pueblos; el Derecho civil, que rige el comportamiento de los particulares entre sí; y, en fin, el Derecho político, que establece las relaciones entre éstos y los gobernantes.

Este último es, por tanto, el que regula el Estado político –que no es sino la unión de todas las fuerzas particulares[394]– cuyo gobierno es –y así debe ser– distinto en las diferentes sociedades en función de diversos factores, pues las leyes han de ser conformes al pueblo para el que fueron dictadas, dado que «sólo por una gran casualidad las de una nación pueden convenir a otra»[395]. Estos factores pueden agruparse, conforme a Bobbio[396], en tres tipos: físicos o naturales, como el clima y la mayor o menor fertilidad del terreno; espirituales (la religión); y económico-sociales, como las diferentes maneras que cada pueblo tiene para allegarse los medios de subsistencia –en virtud de las cuales es posible distinguir entre pueblos salvajes (cazadores), bárbaros (pastores) y civiles (primero agricultores y después comerciantes)–.

La unión de todos estos elementos «forma una estructura coherente, que encuentra su expresión en la noción de «espíritu general» de una nación»[397], el cual puede definirse como «el resultante de todas sus características y, al mismo tiempo, el

---

393 Conjetura que se ve demostrada al observar, aun hoy en día, el «ejemplo de los salvajes encontrados en las selvas, que tiemblan por nada y huyen de todo» (MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, cit., pág. 9).

394 Ibídem, pág. 10. Afirmación que, por otra parte, MONTESQUIEU atribuye a Gravina, un jurista y escritor italiano que vivió a caballo entre los siglos XVII y XVIII.

395 Ibídem.

396 BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político,* cit., pág. 125.

397 TODOROV, Tzvetan: «Montesquieu», cit. pág. 387.

reflejo de esta estructura en el espíritu del pueblo»[398]. Es de suma importancia, en este sentido, que el legislador sabio adquiera «un prudente conocimiento del espíritu general de su propia sociedad pues, en caso contrario, su legislación será como disparos en la oscuridad, y si el legislador insiste en leyes que contradicen el espíritu general, entonces en el mejor de los casos, estará dándose cabezazos contra la pared y en el peor, poniendo en peligro su propia posición como gobernante, y sólo un tonto querría alguna de estas cosas»[399].

A continuación, Montesquieu agrupa los distintos tipos de gobierno en tres: el republicano, el monárquico y el despótico. El primero de ellos «es aquél en el que el pueblo entero, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano; el monárquico, es aquél en el que gobierna sólo uno con arreglo a leyes fijas y establecidas; por el contrario, en el gobierno despótico, una sola persona, sin ley y sin norma, lleva todo según su voluntad y capricho»[400]. Ahora bien, el primero de estos gobiernos puede dividirse, a su vez, en dos, puesto que «si el pueblo entero es, en la República, dueño del poder soberano, estamos ante una democracia; si el poder del soberano está en manos de una parte del pueblo se trata de una aristocracia»[401].

Aunque, a primera vista, pudiera parecer algo novedosa, sin embargo, en el fondo, Montesquieu recurre, una vez más, a la tradicional clasificación de las formas de gobierno que tiene su precedente en Heródoto y que fuera posteriormente recogida y completada por infinidad de autores[402]. Así, en su formulación, tiene en cuenta dos factores fundamentales: quién gobierna y cómo se gobierna. En función del primero de estos parámetros, Montesquieu distingue, como ya es habitual, entre democracia (o República democrática), aristocracia (o República aristocrática) y monarquía; y conforme al segundo factor, esto es, según si se gobierna conforme a la ley o de modo arbitrario, sí que introduce una novedad, pues la única forma mala que admite es el despotismo, toda vez que, como veremos, él entiende que todas las formas buenas, cuando degeneran, acaban desembocando en éste.

---

398 Ibídem.

399 MCCLELLAND, J.S.: *A history of Western Political Thought*, Routledge, N.Y., 1996, pág. 321.

400 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 11.

401 Ibídem, pág. 12. Se trata de una clasificación que daría cuenta, en opinión de BOBBIO, de las formas de gobierno que Charles de Secondat habría observado a lo largo de la historia; y no sólo de la europea, sino también de otros ámbitos como el asiático, lo que explicaría la inclusión del despotismo, «categoría esencial para la comprensión del mundo oriental»(BOBBIO, Norberto : *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 128; quien hace una interesante sugerencia en el sentido de que MONTESQUIEU, además, podría haber confirmado su tipología observando la historia de Roma, que empezó siendo una monarquía, luego se transformó en una República, primero aristocrática y más tarde democrática, para acabar siendo un despotismo en el tiempo del imperio).

402 Así lo confirma TODOROV en cuya opinión MONTESQUIEU sigue la clasificación de los filósofos clásicos al constatar, «de una parte, que el poder puede ser ejercido por uno solo, por algunos o por todos y, de otra, que éste puede ser conforme a las leyes o contrario a ellas (Platón) y tener una forma correcta o una forma desviada, es decir, favorecer al interés general o a los intereses particulares (Aristóteles)» (TODOROV, Tzvetan : «Montesquieu», cit. pág. 399).

Antes de pasar a analizar más en profundidad estos distintos tipos de gobierno que propone Montesquieu, conviene advertir que nuestro autor los diferencia no sólo en función de estos criterios, que conformarían su «naturaleza» sino que introduce otro elemento caracterizador cual es su «principio». Él mismo nos explica que «la diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio, lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular, el principio, las pasiones humanas que lo ponen en funcionamiento»[403]. En este sentido, nos aclara Bobbio[404] que «la naturaleza de un gobierno deriva de su estructura, es decir, de la Constitución que regula en cierto modo, que cambia de forma a forma, quién gobierna y de qué manera; pero según Montesquieu, toda forma de gobierno puede también estar caracterizada por la pasión fundamental que lleva a sus súbditos a obrar de acuerdo con leyes establecidas y, en consecuencia, permite durar a todo el régimen político»[405].

Conjugando todos estos factores, Montesquieu describe la República democrática[406] (o, simplemente, «democracia», como la suele denominar) como aquella forma de gobierno en la que el poder soberano es detentado por todo el pueblo, quien se ocupará de hacer por sí mismo, en conjunto, todo aquello que pueda hacer bien –como la aprobación de las leyes o la elección de los ministros o magistrados–, en tanto que deberá dejar en manos de éstos aquellos asuntos para los que no esté facultado. Sin embargo, aconseja nuestro autor la instauración en todo gobierno democrático – siguiendo el ejemplo de Roma– de un consejo o senado que guíe a la comunidad en su labor legislativa, al tiempo que le sirva de ejemplo en el respeto a las costumbres, y cuyos miembros sean seleccionados por el pueblo entre los ciudadanos de más edad, de más virtud y que hayan prestado mejores servicios.

Ahora bien «el gobierno es como todo el mundo, para conservarlo hay que amarlo» [407], y el amor a la democracia conlleva el amor a la igualdad y a la frugalidad puesto

---

[403] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 18.

[404] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 130.

[405] Ibídem. BOBBIO puntualiza que la tesis de los distintos principios que inspira a los diferentes regímenes no es nueva, sino que nos hace recordar inmediatamente a la tipología platónica que en parte está basada en las diversas «pasiones» que imprimen un carácter específico a los diferentes grupos dirigentes. Así, como se recordará, para Platón la pasión que inspiraba la timocracia era el honor, la de la oligarquía, la democracia, la de la democracia, la libertad y la de la tiranía, la violencia. Que se corresponderían con los «principios» de MONTESQUIEU, que, como inmediatamente se verá, son la virtud en la República, el honor en la monarquía y el miedo en el despotismo. A este respecto, Bobbio señala que es cierto que solo uno de estos elementos es común en ambos autores, el honor, lo cual se explica claramente si se advierte que la tipología platónica esta hecha ex parte principis en tanto que la de MONTESQUIEU, ex parte populi, lo que queda en evidencia claramente en el caso del despotismo, donde el tirano actúa movido por la violencia y los súbditos por el miedo.

[406] Vid. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 12.

[407] Ibídem, pág. 29, a lo que añade que, en efecto, «nunca se oyó decir que los reyes no amasen la monarquía o que los déspotas odiasen el despotismo».

que en un Estado popular «cada cual debe gozar de la misma felicidad y de las mismas ventajas, disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas, lo cual sólo puede conseguirse mediante la frugalidad general»[408], dado que un exceso de lujo conduciría a un muy desigual reparto de la riqueza, lo cual, a su vez, provocaría la desigualdad entre unos y otros ciudadanos y daría, en fin, como resultado el que los más afortunados querrían hacerse en exclusiva con las riendas del Estado.

Es preciso, por tanto, contar con ciudadanos virtuosos que estén dispuestos a conformarse con una vida austera y que, además, se muestren siempre propicios a cumplir la ley por su propia voluntad. Así, afirma que «no es menester mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantenga; en uno la fuerza de las leyes y en otro el brazo del príncipe, siempre levantado, bastarán para regular y ordenar todo. Pero en un estado popular es necesario un resorte más: la virtud»[409]. En efecto –continúa– «es evidente que en una monarquía se necesita menos virtud que en un gobierno popular, ya que en ella el que hace observar las leyes está por encima de ellas, mientras que en el gobierno popular se siente sometido a ellas y sabe que ha de soportar todo su peso»[410].

Sería, por tanto, la virtud el principio que rige y conserva las democracias, la cual es definida por Montesquieu en los mismos términos que el resto de los integrantes de la tradición republicana, esto es, como «el amor a las leyes y a la patria»[411], lo cual, a su vez, implica una preferencia continua del interés público sobre el privado. Se trata de una cualidad que ha de estar presente en todos los ciudadanos, pues todos ellos son los llamados a regir los destinos de la comunidad, lo que, por otra parte, no es misión imposible, toda vez que, como la virtud no consiste en un conjunto de conocimientos, sino que es un sentimiento, puede ser experimentada por el último hombre del Estado tanto como por el primero[412]. Sin embargo, puesto que «la virtud política es la renuncia a uno mismo, cosa que siempre resulta penosa»[413] es necesario imbuirla en los ciudadanos por medio de «todo el poder de la educación»[414], la cual se convierte –siendo fiel, de nuevo, a los más básicos principios de la tradición– en un elemento capital para la conservación de la forma republicana de gobierno.

---

[408] Ibídem, pág. 33.

[409] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 19.

[410] Ibídem.

[411] Ibídem, pág. 29.

[412] Ibídem, pág. 33.

[413] Ibídem, pág. 28.

[414] Ibídem.

Tan esencial es la virtud para la República, que cuando ésta no se halla suficientemente implantada en el alma de los hombres, la ambición y la codicia entra en sus corazones y sus «deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama rigor a lo que era máxima; se llama estorbo a lo que era regla; se llama temor a lo que era atención; se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero cuando la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos»[415].

Por otra parte, si bien hemos visto que en toda República era fundamental el mantenimiento de una cierta igualdad entre los ciudadanos, es preciso tener cuidado de que ésta no llegue a convertirse en extrema, pues en realidad lo único que se necesita es reducir o limar las diferencias hasta un cierto punto mediante la imposición de cargas a los más ricos y la otorgación de facilidades a los más pobres. En efecto, otra de las causas de la corrupción de las democracias surge cuando «se adquiere un sentido de la igualdad extremada y cuando uno quiere ser igual a aquéllos a los que escogió para gobernar»[416], pues cuando esto ocurre el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confió a otros y querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces. El pueblo, entonces, pierde el respeto por los magistrados y los senadores y de ahí se pasa a dejar de respetar a los padres, a perder la deferencia para con los maridos y a no ser sumisos para con los amos; y puesto que a todo el mundo agradará esta licencia, «las mujeres, los niños y los esclavos no tendrán sumisión ante nadie y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud desaparecerán»[417]. En tal estado de cosas suele suceder que un tirano se eleva por encima de todos y el pueblo pierde hasta las ventajas de la corrupción.

En resumidas cuentas, «la democracia debe evitar dos excesos: el espíritu de desigualdad, que la hará desembocar en la aristocracia o en el gobierno de uno solo (monarquía) y el espíritu de igualdad extremada, que la llevará al despotismo de uno solo»[418]. No dedica Montesquieu, por otra parte, mucha atención a la versión aristocrática de la República –aquella en la que «el poder soberano está en manos de un cierto número de personas que elaboran las leyes y las hacen cumplir»[419]–,

[415] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 20.

[416] Ibídem, pág. 79.

[417] Ibídem.

[418] Ibídem, pág. 81.

[419] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 15.

toda vez que no se muestra muy propicio nuestro autor a esta forma de gobierno, como queda claro al leer que «sería una gran cosa que, por algún medio indirecto, se hiciera salir al pueblo de las postergación en que se encuentra en la aristocracia», a lo que añade que ésta «será más perfecta cuanto más se acerque a la democracia, cuanto más se acerque a la monarquía será menos perfecta»[420].

Puesto que el pueblo no hace las leyes en una República aristocrática sino que se limita a cumplirlas, no es preciso que posea tanta virtud como en las democracias, ya que sólo se necesita que esta cualidad la detenten los nobles para usar su poder de forma justa y en interés del conjunto de la comunidad y no sólo del suyo propio. Pero la virtud aristocrática ya no consistiría en el amor a la patria sino en la moderación tanto en la legislación como en las maneras, toda vez que «si el fausto y el esplendor que rodea a los reyes forman parte de su poder, la modestia y la sencillez de maneras constituye la fuerza de los nobles aristócratas, pues cuando éstos no alardean de ninguna distinción, cuando se confunde con el pueblo, cuando se visten como él, cuando le hacen compartir todos sus placeres, el pueblo olvida toda su debilidad»[421]. Pero si esta moderación falta, la aristocracia se corrompe y su poder se vuelve arbitrario e interesado y entonces la República sólo existe para los nobles y entre ellos simplemente, en tanto que, en relación con los demás ciudadanos, el Estado deviene en un despotismo con varios déspotas. Ahora bien, la suma corrupción surge cuando la nobleza se convierte en hereditaria, pues «entonces los nobles ya no pueden tener moderación: si son pocos su poder aumenta, pero su seguridad disminuye; si son muchos, su poder disminuye, pero su seguridad aumenta; el poder va creciendo a medida que la seguridad disminuye hasta llegar al déspota sobre cuya cabeza recaen el sumo poder y el sumo peligro»[422].

La tercera forma de gobierno que describe Montesquieu es aquélla en la que el príncipe es «el origen de todo poder civil y político»[423]. Ahora bien, su poder se encuentra limitado tanto por el hecho de que éste ha de gobernar respetando unas leyes fijas y conocidas, como por la existencia de unos «poderes intermedios», esto es, por las potestades y los privilegios de la nobleza, el clero y las ciudades, que suponen un instrumento de limitación del poder del monarca, hasta el punto que sin ellos no se podría hablar de monarquía sino de despotismo[424].

---

[420] Ibídem, pág. 16.

[421] Ibídem, pág. 39.

[422] Ibídem, pág. 81.

[423] Ibídem, pág. 17.

[424] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 17. El poder intermedio más importante es el que constituye la nobleza «que forma parte, en cierto modo de la esencia de la monarquía, cuya máxima fundamental es: *sin monarca no hay nobleza, sin nobleza no hay monarca* sino déspota». Por MONTESQUIEU no se muestra muy partidario de estos privilegios de la aristocracia, pero entiende que no necesarios en una monarquía, toda vez que puesto que este régimen «causa a la naturaleza humana daños terribles, aquello que la limite será bueno, aunque en sí sea malo».

Tampoco requiere este tipo de gobierno la existencia de ciudadanos virtuosos, puesto que en ellos «el Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de las que sólo hemos oído hablar»[425]. En efecto, Montesquieu afirma que si bien no es difícil encontrar príncipes virtuosos, en cambio no es fácil que el pueblo lo sea en una monarquía, toda vez que «la ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajar, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todo compromiso, el desprecio de los deberes del ciudadano, el temor de la virtud del príncipe, la esperanza de sus debilidades y, sobre todo, el ridículo de que siempre se cubre a la virtud, constituyen a mi modo de ver el carácter de la mayoría de los cortesanos en todas partes y en todas las épocas»[426]. Y, como es lógico, no siendo honrados ni practicando con el ejemplo la mayor parte de los ciudadanos principales de un Estado, es muy difícil que los inferiores sean hombres de bien, que aquéllos les engañen y éstos se conformen con ser engañados

Ahora bien, como todo gobierno para subsistir necesita de un principio, en las monarquías la falta de virtud se suple con el honor. Es ésta una cualidad que, a diferencia de aquélla no es patrimonio «de todos y para todos, sino que es el resorte de aquéllos a quienes el soberano confía el cuidado del Estado y que, precisamente por ello, constituyen cuerpos restringidos y privilegiados»[427]. Se configura, además, el honor como un límite adicional al poder del rey porque, si bien «en la monarquía nada está prescrito por las leyes, la religión o el honor con tanta insistencia como el acatamiento de la voluntad del príncipe», sin embargo, «el honor nos dicta que el príncipe no debe prescribirnos nunca una acción que nos deshonre, ya que semejante acción nos incapacitaría para servirle»[428].

El honor, por su parte, es entendido por Montesquieu –nos ilustra Bobbio[429]– como aquella sensación que nos hace realizar un acto determinado por el deseo de obtener

[425] Ibídem, pág. 21.

[426] Ibídem, pág. 22.

[427] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político,* cit., pág. 132.

[428] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 27. Por ello, escribe en sus *Cartas persas*, que hasta tal punto son afectos los franceses al honor que cuando «un súbdito se cree ofendido por su príncipe, ya sea por cuestiones de predilección o porque se sienta mínimamente despreciado, abandona al instante la corte, el cargo, el servicio y se retira a su casa. Por ello, el monarca se cuida de respetar el honor de incluso el último de sus vasallos y existen, además, tribunales para vigilar que sea efectivamente respetado este «sagrado tesoro de la nación, el único del que el soberano no puede ser dueño porque no podría serlo sin ir en contra de sus intereses» (MONTESQUIEU: *Cartas persas*, cit., pág. 213).

[429] BOBBIO, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, cit., pág. 132.

y mantener una buena reputación. Así, la bondad de este principio radica en el hecho de que resulta útil para el bien común independientemente de la voluntad del individuo, en cuanto que lleva al cumplimiento del propio deber, como pone de manifiesto el propio Charles de Secondat al afirmar que, si bien la ambición es perniciosa en una República, en cambio en las monarquías produce buenos efectos, dado que en ellas todo el mundo realiza cosas difíciles y que requieren esfuerzo que redundan en el bien común «cuando cree obrar por sus intereses particulares [...] y por la recompensa de su propia fama»[430].

Puesto que el principio de las monarquías es distinto al de las repúblicas, también la educación que reciban los súbditos ha de ser diferente a la impartida a los ciudadanos. Así, no será en las escuelas públicas donde se instruyan aquéllos, sino en el mundo, que es la escuela del honor, donde «las acciones de los hombres no se juzgan como buenas, justas o razonables, sino como bellas, grandes y extraordinarias»[431], pues, en efecto, las virtudes que el mundo nos enseña no son lo que debemos a los demás, sino más bien lo que se debe uno a sí mismo, ni lo que nos acerca a nuestros conciudadanos, sino lo que nos distingue de ellos.

Por otro lado, del mismo modo que las repúblicas se pierden cuando el pueblo despoja de sus funciones al senado, a los magistrados y a los jueces, las monarquías se corrompen cuando se van quitando poco a poco las prerrogativas a los cuerpos intermedios o los privilegios a las ciudades, pues de este modo el poder del príncipe deviene absoluto y despótico. Lo cual también sucede cuando se permite que «el honor entre en contradicción con los honores y cuando se puede estar a la vez cubierto de infamia y de dignidades»[432], de modo que se despoja a los grandes del respeto del pueblo, convirtiéndolos en viles instrumentos del poder arbitrario. En ambos casos, el resultado es el mismo, la monarquía degenera en despotismo

Esta última forma de gobierno era aquélla, recordemos, en la que una sola persona gobierna sin ley y sin norma, actuando únicamente conforme a su voluntad y su capricho, y cuyo fin es la tranquilidad, si bien «ésta no es la paz, sino el silencio de las ciudades»[433]. Los Estados despóticos, por su parte, requieren para subsistir de una obediencia ciega por parte de los súbditos, razón por la cual el principio que ha de inspirárseles es el temor, toda vez que la virtud no se necesita y el honor sería peligroso, puesto que las personas capaces de estimarse mucho a sí mismas podrían

[430] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 23.

[431] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 26. Un ejemplo de las enseñanzas que se requieren en una monarquía es una cierta urbanidad en los modales, la cual «nace del afán de distinguirse, somos educados por orgullo: nos sentimos halagados porque tenemos modales que prueban que no provenimos de las clases bajas y que no hemos vivido con esas gentes abandonadas en todas las edades».

[432] Ibídem, pág. 83.

[433] Ibídem, pág. 45.

fácilmente provocar revoluciones. Y dado que la «obediencia extremada supone ignorancia en el que obedece»[434], la educación en los estados despóticos habrá de ser muy limitada y reducida a llenar de temor el corazón y dar algunos conocimientos muy sencillos de religión. No se necesita nada más, toda vez que en tales regímenes «el saber es peligroso, la emulación funesta y en lo que respecta a las virtudes, Aristóteles cree que no hay ninguna propia de esclavos, lo cual simplifica la educación en semejantes gobiernos»[435]. Por último, el principio del gobierno despótico se corrompe sin cesar, porque lleva la corrupción en su naturaleza; de modo que si «los demás gobiernos perecen porque algún accidente particular viene a quebrantar su principio, éste perece por defecto interno, cuando algunas causas accidentales no impiden la corrupción de su principio»[436]

De todas las formas de gobierno aquí analizadas, en el plano ideal –nos dice Shklar[437]– Montesquieu muestra su admiración por la República popular, un sistema que consideraba admirable en su tiempo, pero al que ahora sólo considera como un objeto de curiosidad y de estudio científico, no de emulación, toda vez que las diferencias entre los tiempos en que ellas florecieron y aquéllos en los que Charles de Secondat vivió eran numerosas.

Entre estas diferencias destacaba la del tamaño, pues «el Estado moderno era grande, su cultura difusa, mientras que las antiguas repúblicas tenían que ser pequeñas y gobernadas por un *ethos* cívico compartido»[438], dado que, si una República intentaba expandirse, perdía su alma y decaía como había sucedido con Roma. Así lo expresa el propio Montesquieu[439] para quien «pertenece a la naturaleza de la República no poseer más que un pequeño territorio, pues sin esta condición no puede subsistir». En efecto, sólo en un Estado de reducidas dimensiones «el bien público se palpa, se conoce mejor, se está más cerca de cada ciudadano» en tanto que los abusos, al estar menos protegidos, están también menos extendidos. En una nación extensa, en cambio, hay grandes fortunas, lo que da lugar a que los intereses se particularicen y disminuya la «moderación en los espíritus», lo que conlleva a que el bien común se sacrifique, pues «si un hombre empieza a pensar que puede ser feliz, grande, glorioso, sin su patria, pronto puede ser el único grande sobre las ruinas de su patria».

---

434 Ibídem, pág. 28. Y también en quien gobierna «pues no tiene que deliberar, dudar ni razonar: le basta con querer».

435 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 28.

436 Ibídem, pág. 84.

437 SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 245.

438 Ibídem, pág. 246.

439 Vid. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 87.

Es este imperio del dinero otro de los impedimentos capitales para instaurar un gobierno republicano al estilo antiguo en la Francia del siglo XVIII, donde «los políticos de hoy no nos hablan más que de fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas o incluso de lujo»[440], a diferencia de los líderes griegos que sólo exhortaban a los ciudadanos a la virtud. A una sociedad tal es imposible exigirle unas demandas tan abrumadoras como una educación intensa, el respeto a unas tradiciones inviolables y unos hábitos y costumbres dirigidos al bien público[441], toda vez que los franceses contemporáneos de Montesquieu obsesionados como están por la riqueza y el lujo, se dedican sólo a sus intereses particulares y esperan «tranquilamente su salario sin preocuparse del gobierno ni de lo que en él se trata»[442].

Sin embargo, a pesar de sus inconvenientes, el filósofo francés estaba convencido de que el crecimiento del comercio y de la riqueza eran esenciales para el desarrollo nacional, la conservación de la paz y la prevención del despotismo[443], por lo que «a diferencia de Maquiavelo, Montesquieu no soñó ni por un momento en un nuevo orden republicano de corte romano para reemplazar la monarquía»[444]; sino que, muy al contrario, su intención fue la de «abordar la utopía republicana en un modo nuevo y más realista»[445].

En efecto, el autor aquí estudiado opta por una forma de gobierno más adecuada a las circunstancias del tiempo y el lugar en los que le ha tocado vivir, una forma que conserve las ventajas y, especialmente, la libertad de las repúblicas, pero que se pueda adaptar a la nueva mentalidad de sus contemporáneos. Su propuesta consistiría en una «República democrática, representativa, comercial, extensa, no militar, que se disfrace como una monarquía»[446], cuyo más claro ejemplo lo encuentra en Inglaterra, poseedora de una constitución diseñada para la preservación de la libertad, que es el fin al que ha de aspirar todo buen gobierno[447] .

---

[440] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 20.

[441] SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 245.

[442] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 30.

[443] Vid. GOODWIN, Charles S.: *A resurrection of the republican ideal*, University Press of America, Maryland, 1995, pág. 32 y BRUGGER, Bill: *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?*, cit., pág. 57. En este sentido, MONTESQUIEU escribe que «es casi una regla general que allí donde hay costumbres apacibles existe el comercio y que allí donde hay comercio hay costumbres apacibles. No hay, pues, que extrañarse de que nuestras costumbres sean menos feroces que en otros tiempos», a lo que más adelante añade que «el efecto natural del comercio es la paz. Dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes: si a una le interesa comprar, a la otra le interesa vender; y ya sabemos que todas las uniones se fundamentan en necesidades mutuas» (MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., págs. 221 y 222).

[444] SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 245.

[445] IMBRUGLIA, Gerolamo: «From utopia to republicanism: the case of Diderot», en FONTANA, Biancamaria (ed.): *The invention of the modern republic*, cit., pág. 68.

[446] SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, cit., pág. 248.

[447] LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 119.

Pero antes de dar cuenta del diseño institucional que Montesquieu propone como el más afecto a la libertad, parece conveniente tratar de comprender lo que nuestro autor entiende por tal.

En este sentido, en *Del espíritu de las leyes* leemos que «no hay palabra que haya recibido significados más diferentes y que haya impresionado los ánimos de maneras tan dispares como la palabra libertad. Unos la han considerado como la facultad de deponer a quien habían dado un poder tiránico; otros, como la facultad de elegir a quien deben obedecer; otros, como el derecho de ir armados y poder ejercer la violencia, y otros, por fin, como el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes. Durante largo tiempo algún pueblo hizo consistir la libertad en el uso de llevar una larga barba. No han faltado quienes asociando este nombre a una forma de gobierno, excluyeron a las demás. Los afectos al gobierno republicano la radicaron en dicho gobierno; los afectos al gobierno monárquico la situaron en la monarquía. En resumen, cada cual ha llamado libertad al gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones»[448].

Sin embargo, para el autor de esas líneas ninguna de estas definiciones era acertada, pues, en su opinión, la libertad política en un Estado –es decir, de una sociedad en la que hay leyes– lejos de consistir en hacer lo que uno quiera, como se afirma que sucedía en las democracias, «sólo puede consistir en hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se puede querer»[449], o lo que es lo mismo, la libertad no puede ser otra cosa que «el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad»[450].

Ahora bien, la libertad política no depende de ninguna forma de gobierno en sí misma, sino que sólo se encuentra en los estados que Montesquieu denomina «moderados», que son aquéllos en los que «nadie está obligado a hacer las cosas no preceptuadas por la ley y a no hacer las permitidas»[451].

Para que tal máxima se haga realidad es preciso limitar el poder, puesto que «es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación a abusar de él, yendo hasta donde encuentra límites»[452], y por ello, si queremos

---

448 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 106.

449 Ibídem.

450 Ibídem.

451 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 106. En efecto, señala SELLERS que «si las ciudades italianas de su tiempo tenían que contar como repúblicas, entonces el republicanismo como tal no era necesariamente una cosa buena, o estaba asociado con la libertad en ningún caso, en cambio, si Inglaterra era una monarquía, entonces la monarquía bajo el imperio de la ley podría constituir una admirable forma de gobierno» (SELLERS: *American republicanism: Roman ideology in the United States Constitution,* MacMillan, Londres, 1994, pág. 163).

452 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 106.

«proteger la libertad y evitar el abuso de los distintos poderes públicos, Montesquieu repetía (tras Harrington y Sidney) que el poder debe frenar al poder, a través de un equilibrio en la Constitución, para mantener la fidelidad a la ley»[453].

Y para tal menester conviene tener claro, como afirma el propio Montesquieu en estas celebérrimas palabras, que «hay en cada estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho civil. Por el poder legislativo, el príncipe o el magistrado, promulga leyes para cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra y de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a éste poder judicial y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado»[454].

Si queremos conservar la libertad es imperativo que cada uno de estos potestades esté en distintas manos, toda vez que «cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente. Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre los particulares»[455].

Será, en definitiva, la separación de poderes y no la forma de gobierno adoptada la que proteja la libertad, como lo demuestra el hecho de que en muchos estados italianos, a pesar de ser repúblicas, como estos tres poderes están unidos en las manos de la aristocracia hay menos libertad que en muchas de las monarquías europeas –donde, al menos, el poder judicial corresponde a los súbditos– y por ello necesitan estos gobiernos para mantenerse de medios tan violentos como los del gobierno turco, donde reina un terrible despotismo[456].

---

[453] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 62.

[454] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 107.

[455] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 107.

[456] Vid. ibídem, pág. 108.

Es cierto, concede Montesquieu, que tal vea sea exagerado comparar las aristocracias hereditarias de las repúblicas italianas con el despotismo oriental, dado que en aquéllas «una gran cantidad de magistrados suele moderar la magistratura, pues no todos los hombres concurren en los mismos designios y se forman distintos tribunales que contrarrestan su poder»[457]. Así, por ejemplo, en Venecia, el consejo supremo se ocupa de la legislación, los *pregadi* de la ejecución y los *cuaranti* del poder de juzgar. Sin embargo, adolece este sistema de un grave defecto: «estos tribunales diferentes están formados por magistrados que pertenecen al mismo cuerpo, lo que quiere decir que no forman más que un poder»[458].

Y es que, tal y como sostiene Lavroff[459], para Montesquieu, la separación de poderes no tiene únicamente por objeto la limitación de las prerrogativas del rey por medio de un reparto funcional de las distintas potestades de gobierno, sino que con ella trata al mismo tiempo de asegurar un equilibrio entre las principales categorías sociales. Así, la Constitución ideal sería aquella que integrara el tradicional gobierno mixto junto con la separación de poderes[460]. En esta línea, Sellers sentencia que el filósofo francés, en el fondo, no hacía más que prescribir la antigua constitución mixta republicana pero, eso sí, un tanto «modificada para acomodar un rey»[461].

En efecto, como enseguida se verá, Montesquieu sigue siendo fiel a la clásica distinción entre el uno, los pocos y los muchos, cada uno de los cuales ha de tener su parte en el gobierno. Así, al rey le corresponderá el poder ejecutivo, en tanto que los pocos y los muchos se repartirán las potestades judiciales y legislativas.

Lo ideal sería que estas últimas estuvieran en manos del pueblo en su conjunto, «puesto que en un Estado libre todo hombre, considerado como poseedor de un alma libre, debe gobernarse a sí mismo»[462], pero «como esto es imposible en los grandes estados y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deber realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo»[463]. Ahora bien, lo que sí es imprescindible es que, al menos, prácticamente

---

457 Ibídem.

458 Ibídem, pág. 108.

459 Vid. LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 119.

460 Vid. GOODWIN, Charles S.: *A resurrection of the republican ideal*, cit., pág. 33.

461 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 73.

462 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 109.

463 Ibídem. Repite aquí la misma idea que ya expusiera al hablar del régimen republicano cuando afirmaba que «el pueblo es admirable cuando realiza la elección de aquellos a quienes debe confiar parte de su autoridad, porque no tiene que tomar decisiones más que a propósito de cosas que no puede ignorar y de hechos que caen bajo el dominio de los sentidos. Sabe perfectamente cuando un hombre ha estado a menudo en la guerra o ha tenido tales o cuales triunfos; por ello está capacitado para elegir un general. Sabe cuando un juez es asiduo y la gente se retira contenta de su tribunal porque no ha sido posible sobornarle; cosas suficientes para que elija un pretor. Le impresionan la magnificencia o las riquezas de un ciudadano; basta para que pueda elegir un edil. Son estos hechos de los que el pueblo se

todos los ciudadanos tengan derecho al sufragio activo –con la única excepción de aquéllos «que se encuentren en tan bajo estado que se les considere carentes de voluntad propia»[464]–, toda vez que, como escribe el profesor Peces-Barba, la Constitución para Montesquieu no era sólo un principio de organización estatal sino también la garantía del derecho a la participación política[465]. Es, asimismo, importante –y en esto Montesquieu se alejaba de la postura defendida más tarde por los federalistas norteamericanos y se acercaba a la de sus opositores– que la nación sea dividida, a efectos electorales, en muchas circunscripciones pequeñas, de modo que, al menos en cada lugar principal, los habitantes puedan elegir un representante, pues «se conocen mejor las necesidades de la propia ciudad que las de las demás ciudades y se juzga mejor sobre la capacidad de los vecinos que sobre la de los demás compatriotas»[466].

Estos representantes, por su parte, habrán de acatar las instrucciones que reciban de sus electores, si bien éstas serán generales, no concretas para cada asunto en concreto, puesto que si bien de este modo «la palabra de los diputados sería mas propiamente la expresión de la voz de la nación, sin embargo, esta práctica llevaría a infinitas dilaciones, haría a cada diputado dueño de los demás y en los momentos más apremiantes, toda la fuerza de la nación podría ser detenida por capricho»[467].

Ahora bien, Montesquieu advierte[468] de que puesto que en todos los Estados hay siempre personas distinguidas por su nacimiento, sus riquezas o sus honores, si éstas estuvieran confundidas con el pueblo y no tuvieran más que un voto como los demás, «la libertad común sería esclavitud para ellas y no tendrían ningún interés en defenderla, ya que la mayor parte de las resoluciones irían en contra suya», puesto que pueblo y nobleza tienen «miras e intereses separados». Es por ello preciso que los ciudadanos ilustres dispongan de su propia asamblea para que tengan «derecho a oponerse a las tentativas del pueblo, de igual forma que el pueblo tiene derecho a oponerse a las suyas». Pero como esta nobleza podría inclinarse a cuidar de sus intereses y a olvidar los del pueblo, sobre todo «en cosas susceptibles de fácil soborno, como las leyes concernientes a la recaudación del

---

entera mejor en la plaza pública que el monarca en su palacio. Pero en cambio no sabría llevar los negocios ni conocer los lugares, ocasiones o momentos para aprovecharse debidamente de ellos» (ibídem, pág. 12).

464 Ibídem.

465 Vid. PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: «Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789», en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., E. FERNÁNDEZ GARCÍA y R. de ASÍS ROIG (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Vol. III,* Dykinson, Madrid, 2001, pág. 161.

466 MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 109.

467 Ibídem.

468 Vid. ibídem, pág. 110.

dinero, es necesario que dicho poder participe en la legislación en razón de su facultad de impedir, pero no por su facultad de estatuir»[469].

En efecto, nos explica Sellers[470] que el legislativo debía expresar la voluntad general del Estado, pero esto no podía llevar a que la voluntad general aplastara la libertad y los intereses de los pocos, por lo que prescribía un legislativo bicameral que estableciera un equilibrio interno gracias a que las decisiones populares estuvieran sujetas al veto de los nobles, tal y como era la práctica en su admirada Inglaterra y a diferencia de lo que sucediera en Roma, donde, en opinión de Montesquieu, se llegó a una situación de verdadero despotismo popular como consecuencia de que ni el Senado ni los magistrados disponían de derecho a veto sobre la legislación del pueblo.

En cuanto al poder ejecutivo, Montesquieu no dudaba de que éste debía estar en manos de un rey «porque esta parte del gobierno, que necesita casi siempre de una acción rápida, está mejor administrada por una sola persona que por varias»[471]. En efecto, en *Del espíritu de las leyes* se denuncia que las repúblicas de la Antigüedad adolecían del gran defecto de que el pueblo tenía derecho a tomar resoluciones activas que requerían cierta ejecución, misión de la que es totalmente incapaz, tanto en su conjunto como sus representantes, cuyas funciones han de ser exclusivamente las de promulgar leyes y ver si éstas se han cumplido adecuadamente, «cosa que no sólo puede realizar muy bien, sino que sólo él puede hacerlo»[472]; pero en ningún caso puede hacerse cargo de la función ejecutiva, no exclusivamente por motivos de eficiencia, toda vez que tal misión podría encomendarse a un cierto número de de personas del cuerpo legislativo sino, además, porque en tal caso, «la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro»[473].

Pero, por otra parte, tampoco es preciso que ambos poderes sean completamente independientes entre sí y se hallen absolutamente separados, sino que sería muy conveniente que el monarca tuviera derecho a ejercer el veto sobre la legislación, puesto que si no poseyera el «derecho a frenar las aspiraciones del cuerpo legislativo, éste será despótico, pues como podrá atribuirse todo el poder imaginable, aniquilará a los demás poderes»[474]. Y el poder legislativo, por su parte, debería disponer de la

---

[469] El mismo MONTESQUIEU nos aclara que llama «*facultad de estatuir* al derecho de ordenar por sí mismo o de corregir lo que ha sido ordenado por otro, y llamo *facultad de impedir* al derecho de anular una resolución tomada por otro» (ibídem).

[470] SELLERS, M.N.S.: *American republicanism*, cit., pág. 170.

[471] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 110.

[472] Ibídem.

[473] Ibídem.

[474] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 111.

facultad de examinar cómo son cumplidas las leyes que ha promulgado. Ahora bien, esta facultad no ha de extenderse hasta el punto de poder juzgar la persona ni la conducta de quien ejecuta, «porque como es necesaria al Estado para que el cuerpo legislativo no se haga tiránico, en el momento en que sea acusado o juzgado ya no habrá libertad»[475].

El poder judicial que propone Montesquieu también recuerda al comúnmente prescrito por los teóricos republicanos en dos aspectos. Por un lado, éste debe estar en manos del pueblo, ya que es preciso que «los jueces sean de la misma condición que el acusado, para que éste no pueda pensar que cae en manos de gentes propensas a irrogarles daño»[476]. Y, en segundo lugar, ha de ser ejercido de forma temporal, pues de este modo «el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace invisible y nulo, al no estar ligado a determinado estado o profesión»[477], además de que «como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura, pero no a los magistrados»[478]. Ahora bien, si los tribunales no deben ser fijos, sí deben serlo las sentencias, hasta el punto de que deben corresponder siempre al texto de la ley, pues «si fueran una opinión particular del juez se viviría en una sociedad sin saber con exactitud los compromisos contraídos con ella»[479].

Sin embargo, encontramos una importante diferencia tanto con la teoría como con la práctica republicana tradicional en el hecho de que era habitual que la función judicial –al menos en última instancia– correspondiera a la asamblea popular, esto es, al poder legislativo. Montesquieu en cambio opina que, como regla general[480], el poder judicial no debe estar unido a ninguna parte del legislativo, aunque existen algunas excepciones. Así, cuando los encausados pertenecen a la nobleza, como éstos son siempre objeto de envidia por parte del pueblo, si fueran juzgados por éste podrían correr peligro su vida y su hacienda –además de que en tal caso no serían juzgados por sus iguales– por lo que, en este caso, la función judicial habrá de corresponder a la cámara aristocrática del legislativo. Una segunda salvedad a la norma general se da en aquellos casos en los que la ley aplicable es demasiado

[475] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 112.

[476] Ibídem, pág. 109. Es más, «es preciso que, en las acusaciones graves, el reo, conjuntamente con la ley, pueda elegir a sus jueces o, al menos, que pueda recusar tantos que, los que queden, puedan considerarse como de su elección» (ibídem, pág. 108).

[477] Ibídem, pág. 108.

[478] Ibídem.

[479] Ibídem.

[480] Vid. ibídem, pág. 112. Y, más aún, no podría estar la función judicial en manos del ejecutivo, salvo en casos de extrema urgencia y gravedad como, por ejemplo, «si el poder legislativo se creyera en peligro por alguna conjura secreta contra el Estado o alguna inteligencia con los enemigos del exterior», en tal caso se podría permitir al ejecutivo, por un periodo de tiempo corto y limitado, detener a los ciudadanos sospechosos, quienes «perderían la libertad por algún tiempo, pero para conservarla siempre» (ibídem, pág. 109).

rigurosa, puesto que como «los jueces de la nación no son, como hemos dicho, más que el instrumento que pronuncia las palabras de la ley, seres inanimados que no pueden moderar la fuerza ni el rigor de las leyes», en estos casos es deseable que intervenga el legislativo, pues «a su autoridad suprema le corresponde moderar la ley a favor de la propia ley, fallando con menos rigor que ella. Y una tercera excepción a la interdicción de la jurisdicción parlamentaria se aceptaría en los supuestos en que, habiendo un ciudadano violado los derechos del pueblo en algún asunto público, los jueces ordinarios no pudieran o no quisieran reprimirlo: en tal caso, si bien «el poder legislativo no puede castigar y menos aun en este caso que representa a la parte interesada», sí que podría ejercer la acusación, pero como no podría hacerlo ante los tribunales ordinarios, que son inferiores, sería preciso que «la parte legislativa del pueblo acuse ante la parte legislativa de los nobles, la cual no tiene los mismos intereses ni las mismas pasiones que aquélla».

Podemos, pues, concluir con Matteucci[481] –tal como ya fuera apuntado arriba– que la separación de poderes para Montesquieu no consiste tanto en la separación de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, sino, más bien, en la distribución del poder legislativo entre tres órganos que representan los intereses permanentes del reino: la monarquía, con su facultad de impedir, la Cámara baja, con la de estatuir y la Cámara alta que, dotada también de un derecho de veto sobre la labor de la asamblea popular provee un equilibrio y arbitraje a los posibles conflictos entre pueblo y soberano. De hecho –continúa– una vez asegurada la autonomía del orden judicial –que no tiene ni debe tener ningún poder verdadero, pues es un simple instrumento de aplicación del Derecho– los tres órganos (el rey y las dos cámaras) se condicionan mutuamente, pues es necesaria la concurrencia de las dos asambleas para la legislación, el ejecutivo depende del legislativo, que lo controla, dado que vota los impuestos, y el ejecutivo también controla al legislativo con el derecho a veto y la facultad de convocar o disolver las asambleas. Se trata, por tanto –concluye– de una configuración institucional que nos indica que Montesquieu es un puente entre los antiguos y los modernos.

Éste es, pues, el diseño institucional que Montesquieu considera óptimo para sentar los cimientos de una sociedad en la que los ciudadanos puedan ser y sentirse libres. Pero para tal menester no basta con establecer buenas leyes fundamentales, sino que es preciso complementar éstas con otras disposiciones tendentes al mismo fin, tales como la promulgación de buenas leyes criminales –toda vez que «cuando la inocencia de los ciudadanos no está asegurada, tampoco lo está su libertad»[482]–, el reconocimiento de

[481] MATTEUCCI, Nicola: *Alla ricerca dell´ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bolonia, 1986, págs. 189 y 190.

[482] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág., pág. 119.

las libertades de pensamiento y expresión, o la promoción de buenas costumbres y hábitos –pues, no en vano, «las costumbres de un pueblo esclavo son parte de su esclavitud, las de un pueblo libre son parte de su libertad»[483]–.

Para este último fin, nuestro autor –revelándose, una vez más, la influencia que sobre él ejercieron las tesis republicanas clásicas– considera que la religión puede jugar un papel esencial. En efecto, muchas son las ventajas de contar con una ciudadanía pía[484]: por un lado, la religión «aun siendo falsa, es la mejor garantía que pueden tener los hombres de la probidad de sus semejantes»; pero es que, además, puede servir para mantener el orden político cuando las leyes son incapaces de hacerlo, al tiempo que es una valiosa aliada de éstas a la hora de lograr el principal cometido que les es común a ambas y que no es, ni más ni menos, que hacer a los hombres buenos ciudadanos. Ahora bien, como ya ha quedado apuntado, Montesquieu coincide con Maquiavelo en que poco importa que la fe de los ciudadanos sea verdadera o falsa, con tal que cumpla con su función cívica, puesto que «los dogmas más santos y verdaderos pueden tener muy malas consecuencias cuando no van unidos a los principios de la sociedad; y al contrario, los dogmas más falsos pueden tener admirables consecuencias cuando se les pone en relación con dichos principios».

Pero existe aún una última precaución que ha de ser tenida muy en cuenta si queremos conservar la libertad: para la defensa de la República –aunque ésta se oculte bajo la forma de una monarquía– es conveniente hacer caso de las advertencias de todos los teóricos anteriores pertenecientes a esta tradición y olvidarse de los ejércitos permanentes, infestados de mercenarios, apostando, en cambio, decididamente por las milicias ciudadanas. Es por ello por lo que Montesquieu escribe que «para que el ejecutivo no pueda oprimir, es preciso que los ejércitos que se le confían sean pueblo y estén animados del mismo espíritu que el pueblo, como ocurrió en Roma hasta la época de Mario»[485]. Para ello conviene que, en la medida de lo posible, las fuerzas armadas estén constituidas por individuos con «bienes suficientes para responder de su conducta ante los demás ciudadanos y que no se alisten más que por un año». Y si no hubiera más remedio que mantener una tropa permanente, es imprescindible que «el poder legislativo pueda desarticularlo cuando lo desee, que los soldados convivan con los ciudadanos y que no haya campamentos separados, ni cuarteles ni plazas de guerra»[486].

---

[483] Ibídem, pág. 214.

[484] Vid. ibídem, págs. 304 a 309.

[485] MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 113.

[486] Ibídem.

En definitiva, gracias a todas estas disposiciones y prevenciones se lograría fundar un Estado en el que la libertad no sólo sería verdadera, sino que también sería amada prodigiosamente por los ciudadanos que estarían dispuestos a defenderla incluso sacrificando sus bienes, su comodidad y sus intereses[487].

Pero no paran ahí las bondades de una Constitución y unas instituciones como las prescritas por Montesquieu, sino que hay otras muchas[488]. Así, por ejemplo, dado que los que gobiernan tendrían «un poder al que se da cuerda, por decirlo así, y se rehace todos los días», éstos tendrían más consideración por aquellos individuos que les son útiles que por quienes les divierten, de modo que los ciudadanos no serían estimados por talentos o atributos frívolos sino por cualidades reales, como su riqueza o su mérito personal. También se vería favorecida la igualdad entre todos los ciudadanos, toda vez que como las leyes no serían hechas «para un particular más que para otro, cada cual podría considerarse como un monarca: los hombres en este país serían confederados más que conciudadanos». Y una última, pero nada desdeñable, ventaja adicional sería la promoción de la participación cívica y la deliberación pública, dado que, como la Constitución propuesta «hace participar a todo el mundo en el gobierno y en los intereses políticos, se hablaría mucho de política: todos pasarían la vida calculando acontecimientos que, dada la naturaleza de las cosas y el capricho de la fortuna, es decir, de los hombres, no están sometidos a cálculo».

Estas ideas y propuestas de Montesquieu eran aceptadas por la inmensa mayoría de los integrantes de la Asamblea Constituyente que las plasmaron casi al pie de la letra en la nueva Constitución, si bien existía un punto en su ideario respecto al cual no había unanimidad –la necesidad de un parlamento bicameral que incluyera una cámara aristocrática– y que dio lugar a una importante polémica protagonizada por los «anglómanos» y los «americanistas», de la que nos da cuenta J. Appleby en su obra *Liberalism and Republicanism in the historical imagination*[489].

Eran conocidos como anglómanos aquellos franceses que deseaban copiar con la mayor fidelidad posible la Constitución británica, incluida la institución de una cámara similar a la de los Lores. Éstos apoyaban sus pretensiones en la obra de Montesquieu, ya analizada, y también en la titulada, precisamente *La Constitución de Inglaterra* (1771), escrita por Jean Louis de Lolme. En este libro, muy popular en los años

[487] Vid. ibídem, pág. 216. Éstos estarían también dispuestos en tales circunstancias a cargarse de impuestos durísimos, más de los que se atrevería a imponer el príncipe mas absoluto a sus súbditos, pues como los ciudadanos «tendrían conciencia cierta de la necesidad de someterse a ellos, pagarían con la esperanza bien fundada de no pagar más; las cargas serían más onerosas que la impresión que producirían, mientras que en otros estados, dicha impresión es infinitamente mayor que el mal» (ibídem).

[488] Vid. ibídem, págs. 212 y 220.

[489] APPLEBY, Joyce: *Liberalism and Republicanism in the historical imagination,* cit., págs. 236 a 251.

inmediatamente anteriores a la Revolución, su autor afirmaba que un Rey y una aristocracia eran componentes ineludibles en las sociedades maduras que quisieran obtener y preservar la libertad, como se había demostrado en Inglaterra, país con el que Francia tenía una innegable similitud, toda vez que, como en la nación vecina, también aquí existía una monarquía, una nobleza privilegiada y una clase media ambiciosa y culta.

Sin embargo, había muchos otros políticos y pensadores que estimaban que si bien la monarquía británica era, en comparación, la mejor de las europeas y la que había logrado preservar un mayor grado de libertad, esto no significaba que fuera la mejor posible, dado que sus instituciones adolecían de ciertas deficiencias que no debían ser copiadas junto con sus excelencias: ¿por qué hablar –solían preguntar– de lo mejor que existe, por qué no buscar lo mejor que es posible?

Quienes defendían tal tesis eran conocidos como americanistas –encontrándose entre ellos se encontraban personalidades tan destacadas como Lafayette, Sieyès, Talleyrand y el Marqués de Condorcet, agrupados en torno a la figura de Anne-Robert Turgot– y desarrollaron unas teorías sobre la sociedad civil que partían de la idea de la unidad del hombre, la similitud de sus aspiraciones, la reciprocidad de sus necesidades políticas y económicas, por lo que rechazaban que hubiera diferencias significativas entre los hombres que demandaran tratamientos especiales.

Por ello, aseguraban que era preciso otorgar todo el poder legislativo al pueblo el cual, si estaba incontaminado por los órdenes privilegiados, sería incapaz de defender unos intereses distintos a los del conjunto de la nación –además de que no les parecía conveniente dar tanto poder como pretendían los anglómanos a unas clases privilegiadas como las francesas que habían bloqueado constantemente cualquier tipo de reforma tanto política como económica–. Por ello, los nobles debían ser considerados como una parte más de la población en general y estar representados en una única cámara legislativa con el resto de los ciudadanos –categoría que para ellos incluía a todos los franceses propietarios, desde los numerosos campesinos pobres hasta los pocos ricos nobles–.

Rechazaban, asimismo, los americanistas la tradición y las lecciones del pasado, pues si para los anglómanos la historia era una maestra, para aquéllos era una prisión. Era preciso, por tanto, romper con las formas antiguas y empezar de nuevo con principios ilustrados, tal como habían hecho los americanos gracias a su exitosa revolución. Ahora bien, los seguidores de Turgot no tomaban el ejemplo americano sino lo que les interesaba, y, muy fundamentalmente, el espíritu de igualdad imperante en el Nuevo Continente, así como la participación popular en el gobierno, la protección de los derechos civiles y la Constitución escrita. Sin embargo, rechazaban el que hubieran imitado, al menos formalmente, las instituciones inglesas, con el cargo de gobernador y la asamblea bicameral, razón por la cual, en sus escritos, solían hacer referencia casi exclusivamente a la Constitución pensilvana, la única, como vimos, que carecía de ambas instituciones.

Pero cuando se aprobó la nueva Constitución Federal que consagraba para el conjunto de la Unión una asamblea bicameral y un ejecutivo con poderes casi monárquicos, los americanistas vieron que sus referencias a América podían dejar de serles útiles para su causa, sensación que se acentuó aun más tras la publicación en Londres de la *Defence of the Constitutions of the United States of America*, de John Adams, pues al tiempo que los americanistas estaban intentando frustrar la idea de que los privilegios aristocráticos debían ser perpetuados, un diplomático y héroe americano públicamente apoyaba la necesidad de una Cámara para las élites políticamente privilegiadas. Hasta tal punto llegó el desconcierto de los americanistas que Appleby afirma que estuvieron a punto de abandonar el modelo americano, algo que finalmente no sucedió gracias a que, casualmente, llegó a sus manos en 1787 un panfleto de un escritor estadounidense que podía volverse contra De Lolme y Adams. Se trata de la obra de John Stevens *Observations on Government, including some Animadversions on Mr. Adams´s Defence of the Constitutions of the United States of America and on Mr. De Lolme´s Constitution of England,* que fue traducida al francés por Du Pont y Condorcet con el título de *Examen du gouvernement d´Angleterre, comparé aux Constitutions des Etats-Unis.*

En ella, Stevens atacaba a Adams por imitar a De Lolme y sus erróneas ideas y por decir que había que aprender de la historia en lugar de mirar al futuro; y, sobre todo, le acusaba de que sus palabras eran más propias de un europeo que de un nativo de Massachussets, puesto que los verdaderos americanos tenían fe en que el autogobierno podía ser logrado y la estabilidad, conseguida sin el sustento de un rey o una aristocracia. Sin embargo, Stevens se mostraba partidario del bicameralismo, siempre que éste fuera a la americana, esto es, con la condición de que ambas cámaras se concibieran como asambleas de representación popular y no como una encarnación de los muchos y los pocos, es decir, de la masa y de la élite. A pesar de que esta interpretación del bicameralismo podría haber sido perfectamente asumida por los americanistas, éstos prefirieron silenciar, en las ediciones francesas, los fragmentos del panfleto en la que éste se defendía, dejando, en cambio, sólo aquellas partes que les interesaba para construir una imagen de la sociedad y la Constitución americana un tanto falseada que, sin embargo, como en seguida se verá, les fue de gran utilidad.

En efecto, durante el verano de 1789, mientras se producía la toma de la Bastilla, se abolían los derechos feudales y se proclamaba la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, una comisión de la Asamblea Nacional, dominada por los anglómanos, preparó un borrador de Constitución que era prácticamente un calco de la británica, pues incluía una cámara alta compuesta por miembros de la nobleza nombrados por el rey y con mandato vitalicio y otorgaba al monarca un derecho de veto absoluto sobre la legislación –con lo que se trataba de «conciliar, en el marco

de una monarquía constitucional a la inglesa, la aristocracia terrateniente y la burguesía de los negocios»[490]–.

Sin embargo, los diputados americanistas se opusieron tajantemente tanto al veto como a la cámara alta, iniciándose así un acalorado debate en la Asamblea que, a juicio de Appleby[491], se trató, en definitiva, de una discusión sobre el tradicional gobierno mixto. En el mismo se sucedían las intervenciones a favor y en contra del mismo y las numerosas referencias a múltiples autores tanto clásicos como contemporáneos. Así, por ejemplo, un anglómano como Lally-Tolendal afirmaba que tal y como habían demostrado Licurgo, Polibio, Cicerón, Tácito, Montesquieu, Gibbon, De Lolme, Blackstone o Adams, la libertad y la tranquilidad del pueblo sólo puede descansar en el equilibrio de los poderes del uno, los pocos y los muchos; a lo que un americanista como La Rouchefoucauld respondía esgrimiendo las tesis de autores contrarios a aquéllos y afirmando que era posible refutar a Montesquieu con Rousseau y a Adams con Stevens.

Cuando llegó el momento de la votación sobre la composición del legislativo, los americanistas obtuvieron una aplastante victoria: 849 votos a favor de una asamblea unicameral frente a tan sólo 89 diputados que preferían la instauración de una cámara aristocrática, lo cual no debe entenderse únicamente como la victoria de unas ideas filosóficas frente a otras sino que en el triunfo de los partidarios de otorgar todo el poder legislativo al pueblo en su conjunto intervinieron otros factores. Así, señala Appleby que en realidad la victoria de la postura americanista se había decidido mucho antes, en el momento en que los representantes del primer y del segundo estado se habían unido a los del tercero para constituir el «primer cuerpo legislativo moderno de Francia», toda vez que el crear ahora un senado aristocrático parecería demasiado un paso atrás, «cualquiera que fuera la lógica de los teóricos o la utilidad del ejemplo inglés». Apuntan asimismo algunos autores como Sellers[492], Vidal-Naquet[493] o Nicolet[494] que quizás también influyera en el ánimo de los constituyentes el ejemplo de las repúblicas griegas que, a diferencia de la romana, no solían contar con una cámara alta o senado, puesto que Grecia ejercía un gran influjo en las mentes de los revolucionarios[495].

Finalmente, el 3 de septiembre de 1791 fue aprobada la primera de las cinco Constituciones que verían la luz en poco más de doce años, y a la que gran parte de

---

[490] SOBOUL, Albert: *La Révolution française*, cit., pág. 54.

[491] APPLEBY, Joyce: *Liberalism and Republicanism in the historical imagination*, cit., pág. 249.

[492] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 31.

[493] VIDAL-NAQUET, Pierre : *Politics ancient and modern*, Polity Press, Cambridge, 1995, pág. 143.

[494] NICOLET, Claude: *La République en France*, Editions du Seuil, París, 1992.

[495] Tal y como demuestra, por ejemplo, Vidal-Naquet en el capítulo 5 («The place of Greece in the imaginary representations of the men of the Revolution») de su citada obra *Politics ancient and modern.*

los franceses de la época consideraban –a pesar de su unicameralismo– como un claro reflejo de la británica y de las tesis de Montesquieu[496]. Sin embargo, un siglo más tarde, Duguit[497] denunciaba que, si bien era indiscutible la influencia de Charles de Secondat sobre los hombres de 1789, que creyeron «con la mejor fe, reproducir las doctrinas del gran pensador», no obstante, éstos no tomaron de aquél sino sus fórmulas fundamentales, sin leer la «continuación de sus escritos que vienen a explicarlas y limitarlas», lamentándose de que los constituyentes no tuvieron en cuenta las profundas restricciones que se introducían en *Del espíritu de las leyes* a la separación de poderes, cuyo autor era consciente de que «una división absoluta desemboca fatalmente en la concentración de todos los poderes en uno solo».

En efecto, como vimos, Montesquieu «muestra, con claridad meridiana, que una íntima solidaridad, que una colaboración constante debe unir a los diferentes poderes del Estado»[498], por lo que prescribía que el poder ejecutivo debía tener derecho de veto sobre la legislación, para evitar posibles usurpaciones, al tiempo que los ministros habían de ser políticamente responsables ante un Parlamento compuesto por dos cámaras, una hereditaria y otra electiva.

En cambio, en el texto constitucional finalmente aprobado, al rey se le otorgaba el derecho a un veto meramente suspensivo –pudiendo la Asamblea aprobar definitivamente los proyectos de ley vetados una vez transcurridos cuatro años–, con lo que perdía todo su poder constituyente a la vez que sus funciones ejecutivas adquirían un carácter subalterno, dado que sólo podría gobernar conforme a la ley. Se convertía así, la Asamblea Nacional en el órgano, con mucho más poderoso, lo que le llevó al citado Duguit a escribir que los constituyentes hicieron de la obra de Montesquieu «una lectura «desequilibrada» a favor del poder legislativo»[499]. Y esta preponderancia era aun más evidente en relación con el poder judicial puesto que si bien «los republicanos defendían un poder judicial elegido democráticamente [...] rehusaban la práctica americana del *judicial review*, por la razón negativa de que los jueces del Antiguo Régimen eran reaccionarios, y por la positiva de que a los jueces nunca se les debe permitir imponerse por encima de las leyes aprobadas por los representantes debidamente elegidos del pueblo soberano»[500].

---

[496] En efecto, el mismo Saint-Just escribía unos años antes de radicalizar su postura junto a Robespierre que gracias a la Constitución de 1791 «Francia ha unido la democracia, la aristocracia y monarquía: la primera forma el Estado civil, la segunda el poder legislativo y la tercera el poder ejecutivo» (SAINT-JUST, Louis de: *L´esprit de la Révolution, suivi de Fragments sur les Institutions Républicaines*, Union Générale d´Éditions, 1963, pág. 30.

[497] DUGUIT, Léon: *La separación de poderes y la Asamblea Nacional de 1789*, trad. de P. Pérez Tremps, C.E.C., Madrid, 1996, págs. 13 a 17.

[498] DUGUIT, Léon: *La separación de poderes y la Asamblea Nacional de 1789*, cit., pág. 14.

[499] Ibídem, pág. IX.

[500] HULLIUNG; Mark: *Citizens and citoyans: republicans and liberals in America and France*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pág. 61.

Pues, en efecto, ahora el pueblo –y en este punto sí que fueron seguidas fielmente las indicaciones de Montesquieu– no ejercería su soberanía de forma directa sino por delegación, a través de unos representantes que serían elegidos de forma indirecta por los miembros activos de las asambleas locales a través de un complicado sistema de elección que, asegura Fontana[501], imitaba en gran medida al británico, lo cual no obsta para que Sellers mantenga que la Constitución aprobada en 1791 «adoptó principios republicanos en su respeto por la soberanía popular, un poder judicial independiente y el imperio popular»[502] y para que Tenzer, en esta misma línea, escriba que «la Constitución de 1791 es de espíritu republicano [...], la monarquía constitucional, impuesta por la revolución había creado la República sin saberlo» [503].

III.2.2. Rousseau y el antiguo Republicanismo

Pero Luis XVI no estaba dispuesto a aceptar el menguado rol que la Constitución de 1791 le había reservado. De hecho, ya incluso antes de la aprobación de la misma, en el mes de julio, el monarca había intentado huir de Francia para reunirse con los emigrados y organizar la reacción contra los revolucionarios. Sin embargo, fue apresado en Varennes y forzado a regresar a París.

Este hecho supuso el desengaño definitivo del pueblo francés con respecto a su Rey, pues aquél empezaba a convencerse de que sería imposible cambiar su mentalidad absolutista. Así, el 17 de julio, los clubes populares convocaron a los parisinos en el Campo de Marte para pedir la destitución de Luis XVI y la proclamación de la República. Pero la manifestación fue disuelta a tiros por la Guardia Nacional, mandada por Lafayette, ante la sorpresa de los manifestantes, pues, no en vano, aquella era la primera vez que la milicia revolucionaria disparaba contra el pueblo.

Sin embargo, la Asamblea Nacional, temerosa de que la destitución del monarca provocara un conflicto con las potencias vecinas, decidió mantener al Rey en sus funciones tras aceptar la versión oficial de los hechos, que proclamaba que Luis XVI no había abandonado París voluntariamente, sino que, en realidad, había sido secuestrado. Al mismo tiempo, la burguesía en el poder, preocupada no sólo por la contrarrevolución, sino también por la gran influencia que iban adquiriendo las masas populares, proclama la ley marcial y procede al arresto de muchos de sus líderes y a la clausura de los clubes más radicales.

---

501 FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 120.

502 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 31.

503 TENZER, Nicolas: *La République*, cit., pág. 46.

Finalmente, el rey jura la Constitución el 14 de septiembre de 1791, lo cual no le impide seguir «empleando con machaconería la técnica de la obstrucción, oponiendo su veto sistemáticamente a los decretos que se le presentan»[504], demostrando así que, a pesar de todo, no está dispuesto a acatar el nuevo orden. Y al mismo tiempo sigue alentando a las potencias extranjeras a que invadan Francia para restaurar el antiguo régimen, a lo que acceden buena parte de los monarcas absolutos europeos, no sólo por su amistad con Luis XVI y por la presión que en este sentido ejercen los aristócratas franceses emigrados, sino también movidos por el temor de que los principios revolucionarios se extiendan por sus propios países.

Cuando estalla la guerra, las derrotas de las tropas francesas se suceden y el pueblo culpa de ellas a los oficiales de la nobleza y a la Corte, a los que creen en connivencia con los monarcas extranjeros. La Asamblea Nacional decreta entonces el licenciamiento de la Guardia Real y la movilización de veinte mil ciudadanos que habrían de integrarse en la Guardia Nacional; sin embargo, el Rey se niega a sancionar estas medidas, lo que acrecienta la indignación popular. Mientras tanto, los ejércitos invasores han entrado en territorio francés y se encuentran ya a las puertas de París, lo que lleva a los dirigentes revolucionarios a proclamar que «la patria está en peligro», a decretar el estado de emergencia y a convocar a voluntarios de todos los confines de Francia a la salvación de París –entre los que se encuentra un nutrido grupo de patriotas procedentes de Marsella que marchan entonando el «Canto de guerra del ejército del Rin», compuesto por Rouget de Lisle y que pronto se conocería como «La Marsellesa»–.

Y por si faltara poco, a todas estas calamidades se une un empeoramiento de la situación económica, como consecuencia de las malas cosechas del año 1791 y la consecuente alza de los precios, lo que provoca todo tipo de insurrecciones populares, los asaltos de tiendas y mercados y la confiscación forzosa de numerosas propiedades de los más acaudalados.

Es en estas circunstancias cuando, en la primavera de 1792, comenzó a surgir en París el movimiento *sans-coulotte*, que se organizaba en torno a las distintas secciones (antiguos distritos) en que estaba dividido París, y que estaba compuesto por un grupo social heterogéneo integrado tanto por los individuos más marginales y míseros de la ciudad como por una buena representación de los pequeños comerciantes y artesanos[505].

Los integrantes de este movimiento, que representaron –nos ilustra Soboul[506]– el partido más avanzado de la Revolución francesa en el plano político, defendían la instauración

[504] MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XXII.

[505] Vid. SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 90.

[506] Vid. SOBOUL, Albert: *Comprender la Revolución francesa*, trad. de M.A. Galmarini, Crítica, Barcelona, 1983, págs. 64 y 65.

de una República popular en la que –alentados por Rousseau y su *Contrato Social*– la soberanía del pueblo no fuera concebida como una mera abstracción, sino como una realidad concreta que se tradujera en el derecho del pueblo, reunido en sus asambleas de sección, a aprobar directamente las leyes elaboradas por la Asamblea, así como a controlar y, en su caso, destituir a sus representantes en la misma –o sus «mandatarios», como ellos preferían llamarlos–.

Los *sans-coulottes* fueron paulatinamente adquiriendo importancia e influencia entre las masas parisinas hasta que el 10 de agosto de 1792 conducen a éstas, asustadas ante la proximidad de las tropas extranjeras, agobiadas por la escasez y la carestía de los productos de primera necesidad e indignadas por la actitud del Rey, al asalto de las Tullerías, lugar de residencia de la familia real desde que fuera forzada a abandonar Versalles y a trasladarse a París. En vista de las crecientes protestas antimonárquicas del pueblo y de la actitud beligerante de Luis XVI, la Asamblea Nacional decreta finalmente la suspensión de sus prerrogativas, convencida de que el compromiso era imposible. La política moderada había fracasado; ahora el poder estaba en la calle y eran los clubes y las secciones las que iban a tomar la voz cantante en la marcha de la Revolución.

Inmediatamente se aprueba la celebración de nuevas elecciones, en esta ocasión mediante sufragio universal, con vistas a la elección de una nueva Asamblea constituyente ≤ –la cual, siguiendo el ejemplo de los revolucionarios americanos, se denominaría «Convención»– que ahora acapararía todo el poder. En efecto, Fontana[507] denuncia que, con la desaparición del Rey, todo el poder absoluto que en tiempos había tenido éste no fue repartido entre un número de instituciones diferentes –una o más asambleas legislativas, un ejecutivo y un cuerpo de jueces– sino que se transfirió en su totalidad al legislativo nacional, el cual se convirtió en fácil presa de las facciones y los líderes que sucesivamente lograron apoderarse de él.

Así, en un primer momento, lograron convertirse en fuerza dominante un conjunto de diputados revolucionarios moderados procedentes de la región de la Gironda, a los que se unieron algunos otros procedentes de distintos lugares de Francia. Éstos soñaban con la instauración de un gobierno mixto[508] y eran partidarios de la transformación de la monarquía constitucional en una República –que, de nuevo a imagen de América, habría de ser federal– y, de hecho, la primera decisión que adoptó la Convención fue la abolición de la monarquía y la proclamación de la República Francesa, el 21 de septiembre de 1792. E inmediatamente se abrió un debate sobre la pertinencia de juzgar al Rey, cuyo encausamiento es aprobado por la inmensa mayoría de la Cámara que finalmente lo condena por traición. Se entabla

[507] Vid. FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 118.

[508] TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, cit., pág. 361.

entonces una nueva discusión, esta vez mucho más enconada, en relación al castigo que debe imponérsele, siendo la postura más radical la de los montañeros[509], quienes lograron que la Convención aprobara, por un escaso margen, su ejecución, que tiene finalmente lugar el 21 de enero de 1793.

Mientras tanto, los problemas de la nación francesa continúan y aun se agravan: persisten las protestas populares por la desastrosa situación económica, se recrudece la contrarrevolución interna y los enemigos foráneos aumentan, pues a Austria y Prusia se habían unido ahora Inglaterra, Holanda y España. Ante tal estado de cosas, los montañeros proclaman que es precisa una acción más contundente en defensa de la Revolución, en tanto que los girondinos, asustados por el poder que están adquiriendo las masas populares y la amenaza que esto suponía para sus propios intereses económicos y políticos, «sintieron un desesperado deseo de frenar la Revolución»[510]. Finalmente, en la primavera de 1793, los jacobinos, advirtiendo que la Revolución corre peligro, que los girondinos no pueden o no quieren salvarla y que el único modo de hacerlo es aliándose con el pueblo de París, incitan a una insurrección popular contra la Convención[511] en la que se exige la expulsión de la misma de los diputados girondinos más relevantes, muchos de los cuales fueron inmediatamente arrestados y ejecutados.

De este modo, la Montaña, con los jacobinos al frente, se hace con el poder en los primeros días de junio de 1793, lo que supone que «la moderación y el equilibrio van a ser sustituidos por una profunda, violenta y dinámica tarea de transformación»[512], pues, efectivamente, la finalidad de los nuevos líderes es establecer «un nuevo gobierno revolucionario, es decir, que no se limite a mantener la legalidad, sino que se transforme profundamente la sociedad para crear un orden nuevo»[513]: una clase privilegiada debe desaparecer y será otra clase la que se haga definitivamente con el poder político y económico.

Y como este proceso tropieza con resistencias muy hondas, es inevitable recurrir a medidas excepcionales y violentas, exterminando la contrarrevolución y los restos del Antiguo Régimen, para lo cual se crea el Comité de Salvación Pública, que habría de ser el órgano ejecutivo de la República, y se reestructuran el Comité de Seguridad General y el Tribunal Revolucionario.

---

509 «La montaña» constituía una facción integrada por los diputados más radicales de la Convención, entre quienes se mostraron especialmente activos los políticos jacobinos, y recibía ese nombre por ocupar los escaños más elevados de la cámara.

510 SOBOUL, Albert: *La Révolution française*, cit, pág. 66.

511 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics,* cit., pág. 253.

512 MARTINEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», pág. XXIII.

513 Ibídem.

Ahora bien, puesto que la Montaña se había hecho con el poder gracias al apoyo del movimiento popular parisino, no le quedó más remedio –advierte Higonnet[514]– que tomar en consideración al menos alguna parte del programa político, social y económico de los *sans-coulottes*. De modo que «fue necesario superar la igualdad teórica de derechos y progresar hacia esa «igualdad de goces» que éstos reclamaban»[515], lo que se tradujo en una serie de medidas sociales como la educación gratuita, la sanidad pública y los deberes asistenciales del Estado para con los pobres, ancianos y desvalidos y, sobre todo, la interferencia estatal en la economía, para lograr, entre otras cosas, una armonía entre los salarios y los precios que asegurara el pan cotidiano a todos.

Asimismo, los nuevos líderes revolucionarios dispusieron un reclutamiento masivo de soldados –se calcula que fueron movilizados unos 750.000 hombres– para hacer frente a la amenaza de las potencias extranjeras, al tiempo que gran parte de la población civil se consagró a apoyar, cada uno en la medida de sus posibilidades, este gran esfuerzo que la guerra necesitaba. Gracias a esta movilización ciudadana, las tropas francesas cosecharon grandes victorias, invirtiéndose así el signo de la guerra, lo cual tuvo unas importantes implicaciones en el devenir de la Revolución.

En efecto, Fontana[516] nos explica que la conscripción masiva no sólo supuso un reavivamiento del ideal clásico del ciudadano-soldado, inclinado naturalmente a la paz pero siempre dispuesto a la lucha en defensa de sus hogares y su patria, sino que –como ya sucediera, por ejemplo, tras la victoria ateniense ante los persas– el pueblo francés tomó conciencia de su importancia y de la necesidad de que se contara con él para el afianzamiento de la Revolución, lo que unido al apoyo que había prestado para la llegada al poder de los nuevos líderes, le hizo sentirse protagonista de la historia y reclamar aun con más énfasis sus demandas, tanto de justicia social y mejoras económicas, como de participación política[517]. Estas últimas, sin embargo, casaban bien con la ideología jacobina que, en opinión de Soboul[518], puede ser considerada como derivada de las tesis políticas de Rousseau.

En efecto, Ferrán Requejo escribe que la influencia de Rousseau en la Revolución francesa no constituye ningún secreto, pues es evidente que dirigentes como

---

514 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics,* cit., pág. 253.

515 SOBOUL, Albert: *Comprender la Revolución francesa*, cit., pág. 345.

516 Vid. FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 123.

517 Dando así la razón a MONTESQUIEU, para quien una de las causas que originan el espíritu de igualdad extrema en una República (situación que no puede más que llevarla a la ruina, como vimos, y como, efectivamente, sucedería) surge cuando una nación logra grandes triunfos militares gracias a la contribución del pueblo, puesto que este hecho le provoca «tal orgullo que se hace imposible dirigirle, celoso de los magistrados, se hará pronto celoso de la magistratura, enemigo de los que gobiernan, pronto lo será de la Constitución» (MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes,* cit., pág. 81).

518 Vid. SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 79.

Robespierre o Saint-Just recogieron desde el pensamiento rousseauniano una serie de nociones teóricas de carácter preliberal y moderno y especialmente su concepción de la democracia, lo que les llevó a presentarse «como más radicales, es decir, como más demócratas que los partidarios de instaurar una organización política liberal tal como la vigente en Inglaterra o Estados Unidos. Estos autores reivindicarán las libertades y derechos políticos *participativos* y no ya sólo los *limitativos* del poder, de un modo cercano a las concepciones griegas antiguas. La democracia que preconizaban no era pues, de carácter liberal, sino que se basaba todavía en la pretensión de unir los conceptos de hombre y de ciudadano, de identificar el interés personal y el de la «polis», el individuo y la colectividad»[519].

También para Peña Echeverría[520] la teoría política rousseauniana ha de ser vista como una crítica de la sociedad moderna por su carencia de una dimensión comunitaria, y su énfasis en el «individualismo posesivo» de una sociedad en la que los fuertes crecen a costa de los débiles y todos son víctimas de la inagotable multiplicación de las necesidades y los deseos. Frente a este modelo de sociedad, el filósofo ginebrino reiteraba –a juicio de Honohan[521]– el ideal de pequeña República de ciudadanos libres, virtuosos y autogobernados, por lo que puede ser considerado como un autor que nadaba en contra de la corriente que se iba imponiendo en su tiempo y como el más anclado en el pasado de los republicanos del siglo XVIII –de hecho, Ángel Rivero[522] lo considera el último de los autores que cultivaría los viejos temas del republicanismo clásico–.

En efecto, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* , Rousseau expone un modelo de sociedad ideal inspirado tanto en Esparta y en Roma como en «un retrato idealizado de su Ginebra natal»[523] y que parece conveniente reproducir:

«Si hubiese podido escoger el lugar de mi nacimiento, hubiese escogido una sociedad de una anchura limitada por la extensión de las facultades humanas, es decir, por la posibilidad de ser bien gobernada y donde, bastando cada cual para su cometido, nadie hubiese estado constreñido a encomendar a otro las funciones que a él se le habían encargado; un Estado en el que todos los particulares se conociesen entre sí y ni las maniobras del vicio ni la modestia de la virtud hubiesen podido ocultarse a

[519] REQUEJO COLL, Ferrán: *Las democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Ariel, Barcelona, 1994, pág. 76.

[520] PEÑA ECHEVERRÍA, Javier: «Rousseau y la idea de comunidad politica», en Isegoría, nº 11, 1995, pág. 127.

[521] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 84.

[522] RIVERO, Ángel: «El discurso republicano», en Águila, Rafael del (ed.): *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 69.

[523] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 84.

las miradas y al juicio público, y en el cual esta dulce costumbre de verse y conocerse convirtiese el amor a la patria en amor de los ciudadanos, mejor que en amor a la tierra. Hubiese querido nacer en un país donde el soberano y el pueblo no pudiesen tener más que el mismo interés, a fin de que todos los movimientos de la máquina tendiesen únicamente al bienestar común; la cual no se podría hacer a menos que el pueblo y el soberano fuesen la misma persona; de todo ello se sigue que hubiese querido nacer bajo un gobierno democrático, sabiamente temperado. Hubiese querido vivir y morir libre, es decir, sometido de tal modo a las leyes que ni yo ni nadie hubiese podido sacudir su honorable yugo, este yugo saludable y dulce que las cabezas más soberbias llevan tanto más dócilmente cuanto que no fueron hechas para soportar ningún otro. Hubiese querido, pues, que nadie en el Estado se pudiese decir por encima de la ley y que nadie desde fuera pudiese imponer algo que el Estado se viese forzado a reconocer; pues, cualquiera que pueda ser la constitución de un gobierno, si en el se encuentra un solo hombre que no esté sometido a la ley, todos los demás están necesariamente a merced de aquel»[524].

Va a ser, sin embargo, en el *Contrato Social*, donde desarrolle todos los puntos de esta verdadera declaración programática y donde esboce una resolución teórica del problema de la libertad en una República ideal. Ciertamente, a juicio de Honohan[525], esta obra no está pensada como un proyecto para las sociedades contemporáneas, la mayoría de las cuales son demasiado grandes y corruptas, sino que proporciona criterios por los que juzgar cualquier Estado existente –algo similar a lo que hiciera Platón en su *República*–, aseveración que se vería corroborada –coincide Oldfield– «si observamos el subtítulo de la citada obra –*Principios del Derecho político*– que nos da a entender que lo que Rousseau se propone en ella es dar cuenta de los principios de la vida política más que de un programa de reforma política, razón por la cual gran parte de su argumentación se desarrolla en un nivel altamente abstracto y analítico»[526].

Su más influyente obra política empieza proclamando que en ella va a tratar de averiguar si existe algún régimen político que pueda considerarse legítimo y para tal fin, siguiendo la costumbre de la mayoría de los autores republicanos, considera conveniente indagar sobre el origen de la sociedad política.

En este sentido, nuestro autor[527] parte de la premisa de que el hombre es libre por naturaleza, lo que quiere decir que, desde que adquiere el uso de razón, se va a

---

[524] ROUSSEAU, Jean-Jacques: «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de A. Pintor Ramos, Tecnos, 1987, pág. 96 y 98.

[525] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 89.

[526] OLDFIELD, Adrian: *Citizenship and community: civic Republicanism and the modern world*, Routledge, Londres, 1990, pág. 55.

[527] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, págs. 11 a 21.

convertir en el único juez de los medios más idóneos para cumplir con el primer y fundamental deber de todo ser humano, que no es otro que conservarse a sí mismo, convirtiéndose de este modo en su propio amo. Podemos deducir, entonces, que cualquier autoridad que se instituya entre los hombres no tendrá un origen natural sino convencional, además de que para que pueda considerarse legítima habrá de contar con el consentimiento de quienes se sometan a ella.

Es por ello por lo que cuando los hombres deciden agregar sus fuerzas para superar conjuntamente los muchos peligros y dificultades que se encuentran en el estado de naturaleza se topan con el reto de hallar un tipo de asociación tal que «defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»[528] –pues, en efecto, como acertadamente apunta Oldfield, los hombres no podrán en ningún caso acordar un pacto de sumisión, pues esto supondría «esclavizarse a sí mismos y negar que son hombres»[529]–.

Éste es, precisamente, «el problema fundamental al que da solución el contrato social»[530] perfeccionado por todos los miembros de una comunidad y cuya principal cláusula será la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad. De este modo y puesto que, como dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre sí mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene, además de que, dado que todos los particulares que lo componen se hallan en la misma condición, nadie tendrá interés en hacerla onerosa para los demás.

Queda, de esta manera, constituido un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual «tomaba en otros tiempos el nombre de Ciudad y toma ahora el de República»[531] y que recibe en este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad».

---

[528] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 22.

[529] OLDFIELD, Adrian: *Citizenship and community*, cit., pág. 56. Ciertamente, ROUSSEAU deja bien claro que «renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre» (ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 16).

[530] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 22.

[531] Ibídem, cit., pág. 23. Es importante, para no confundirse en lo que sigue, tener presente la precisión terminológica que ROUSSEAU presenta en esta misma página: «Esta persona pública que se forma de este modo por la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad,* y toma ahora el de *República* o de *cuerpo político*, al cual sus miembros llaman *Estado* cuando es pasivo, *Soberano* cuando es activo, *Poder* al compararlo con otros semejantes. Respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y en particular se llaman *Ciudadanos* como participes de la autoridad soberana y *Súbditos* en cuanto sometidos a las leyes del Estado».

Se produce así el paso del individuo del estado de naturaleza al estado civil en el cual, si bien es cierto que son muchas las ventajas que se deja en el camino, son tantas y tan grandes las que gana «que debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre»[532].

Ciertamente, el hombre va a perder con el cambio una libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, así como un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que pueda alcanzar, pero va a ganar en su lugar la libertad civil, cuyo límite está en la voluntad general y el derecho efectivo a la propiedad, garantizado por la comunidad misma[533]. De modo que, el contrato social no va a suponer renuncia alguna por parte de los particulares sino que, muy al contrario, su situación se va a ver de sobras mejorada, toda vez que «en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso de una manera de ser incierta y precaria por otra mejor y más segura, de la independencia natural por la libertad, del poder de hacer daño a los demás por su propia seguridad, y de su fuerza, que otros podrían sobrepasar, por un derecho que la unión social hace invencible»[534].

En efecto, precisa Lavroff[535] que va a ser el sistema de autogobierno colectivo el que va a permitir a todos ser súbditos únicamente de las leyes que ellos mismos hacen, al tiempo que independientes no sólo de la voluntad de otros individuos, sino incluso de sus propios impulsos primarios, dado que, junto a la libertad civil, el nuevo ciudadano va a adquirir también la libertad moral, que es «la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad»[536].

Y no paran ahí las ganancias que obtienen los hombres como consecuencia del pacto social, sino que además sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, se sustituye en su conducta el instinto por la justicia y sus acciones reciben la moralidad de que antes carecían, todo lo cual viene dado como consecuencia de su participación en la conformación de la voluntad general de la República, que le obliga a dejar de mirar sólo por sí mismo y a consultar la razón antes que escuchar sus inclinaciones[537].

---

[532] Ibídem, pág. 27.

[533] Vid. ibídem.

[534] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 39.

[535] LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 496.

[536] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 27.

[537] Vid. ibídem, págs. 26 y 27.

En efecto, la voluntad general de la comunidad es algo muy distinto a las voluntades singulares de los individuos que la componen, incluso a la voluntad de todos ellos, pues en tanto que ésta no sería más que la suma de los deseos y los intereses particulares, aquélla es, en cambio, la expresión del interés común[538] –que es el fin al que ha de dirigir sus fuerzas el Estado, pues su promoción es, como se vio, la razón de su institución[539]–. Para reconocer cuál sea esta voluntad general es preciso encontrar lo que de común haya en los distintos intereses y voluntades particulares, quitando de ellas «los más y los menos que se destruyen entre sí»[540]. Es decir, habría que buscar entre todos nuestros intereses y deseos aquéllos que no nos beneficien sólo a nosotros mismos, individualmente, sino que sean comunes con los del resto de la ciudadanía. Nos ilustra en este punto Honohan[541] con el ejemplo de un empresario cuyo interés particular como tal fuese el de evitar las restricciones a la contaminación del aire, en tanto que su interés como ciudadano, compartido con el resto de la población, sería el de la conservación de un aire lo más limpio posible.

Ahora bien, no siempre es fácil descubrir cuál sea la voluntad general o el interés común de la sociedad puesto que aunque el pueblo siempre quiere el propio bien, con frecuencia no le es fácil verlo, y esto no tanto por causa de la corrupción –pues el pueblo es incorruptible– sino porque a menudo es engañado. Así, se pregunta el profesor Peña Echeverría «¿cómo puede hacerse que la voluntad empírica de los ciudadanos, de hecho inclinada al interés particular, y sin competencia para detectar el interés general, pueda conocer y querer la voluntad general?»[542]. Difícil cuestión a la que afortunadamente el citado profesor se encarga de darnos respuesta sintetizando las soluciones aportadas por Rousseau. En primer lugar, es imprescindible que los ciudadanos sean independientes a la hora de manifestar su voluntad, que cada ciudadano opine por sí mismo y no se deje influir por otros individuos o facciones, esto es, hay que evitar a toda costa las interferencias de las «sociedades parciales» que impongan como general lo que no es más que un interés particular[543]. Es menester, asimismo, la ilustración de la voluntad popular, que el

---

538 Vid. MAIHOFER, Werner: «The ethos of the republic and the reality of politics», en SKINNER, Quentin, Gisela BOCK y Maurizio VIROLI (eds.): *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1993, pág. 287.

539 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 32.

540 Ibídem, pág. 35.

541 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 92.

542 PEÑA ECHEVERRÍA, Javier: «ROUSSEAU y la idea de comunidad politica», cit., pág. 139.

543 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 91. Llama la atención este autor sobre el hecho de que «ROUSSEAU tiene una versión particularmente fuerte del miedo republicano a las facciones», conclusión a la que, en efecto, podemos llegar tras la lectura del siguiente párrafo: «cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general respecto a sus miembros, y particular respecto al estado; se puede decir entonces que ya no hay tantos

pueblo esté suficientemente informado y que sepa discernir los intereses más inmediatos de aquéllos a largo plazo. Y puesto que no sólo basta con conocer la voluntad general, sino que también hay que desearla, se necesita, en fin, que los ciudadanos estén dispuestos a conformar sus voluntades a la razón, es decir, que alcancen una disposición virtuosa tal que les sea más preciado el bien común que el suyo particular en aquellos casos en que ambos entren en contradicción.

La voluntad general, una vez averiguada y aceptada en cada caso concreto, se convierte en ley – siguiendo en este punto a «Cicerón, Maquiavelo, Harrington y Sidney en identificar la libertad con la ley y la ley con el bien común descubierto por medio de la soberanía popular y la deliberación pública»[544]–, cuyas características son detalladas en estas palabras: «no hay que preguntar ya a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo; ni cómo uno es libre y está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades»[545].

Sólo hay una ley, por otro lado, que por su naturaleza exija un consentimiento unánime, aquélla en virtud de la cual se establece el pacto social que da origen a la sociedad, puesto que «la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; habiendo nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo el pretexto que sea, someterle sin su consentimiento»[546]. Y lo mismo que la comunidad, en su conjunto, decide un día celebrar un pacto de adhesión, nada impide que, una vez celebrado éste, también por unanimidad resuelva cancelarlo, pues, como señala Eusebio Fernández, «la soberanía popular es para Rousseau un principio tan esencial, que no solamente puede revocar cualquier ley del Estado, sino también el mismo pacto social»[547]. Ahora bien, también es posible que, habiendo la inmensa mayoría de una sociedad determinado vincularse, alguien se oponga a aceptar este acuerdo común, lo cual no implicaría que el mismo quede invalidado, sino que, simplemente, quien la rechace quedará excluido de él, siendo extranjero entre los ciudadanos, toda vez que el consentimiento se formaliza con la simple residencia –»habitar un territorio es someterse a la soberanía»[548]–.

---

votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. Finalmente, cuando una de estas asociaciones es tan grande que se impone sobre todas las demás, ya no tenéis por resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que se le impone no es más que una opinión particular» (ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 35).

544 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 75.

545 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 44.

546 Ibídem, pág. 109.

547 FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984, pág. 165.

548 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 44.

En el resto de los casos será suficiente una mayoría de votos que dependerá de la trascendencia y la perentoriedad del objeto de la ley, de modo que cuanto más importantes y graves sean las deliberaciones, más deberá acercarse a la unanimidad la opinión que prevalece, en tanto que cuanto mayor celeridad exija el asunto debatido, más deberá reducirse la diferencia prescrita en la división de opiniones –hasta el punto de que en las deliberaciones en las que haya que terminar con urgencia, la mayoría de un solo voto deberá bastar[549]–.

Ahora bien, algunos se preguntan cómo es posible que un hombre sea considerado libre y esté al mismo tiempo forzado a conformarse con voluntades que no son la suya y a acatar leyes a las que no ha consentido. En opinión de Rousseau esta cuestión estaría mal planteada, pues el ciudadano, en realidad, consiente en todas las leyes, incluso en aquéllas que se aprueban con su oposición. En efecto, sostiene nuestro autor[550] que cuando se propone un ley en la asamblea del pueblo, lo que se le pide a éste en verdad no es que la apruebe o la rechace, sino que dé su opinión respecto a si estima que ésta es o no conforme a la voluntad general. De modo que, «cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era. Si mi voluntad particular hubiera vencido yo habría hecho otra cosa distinta a la que hubiera querido y entonces es cuando no habría sido libre»[551]. En efecto, en realidad lo que sucede no es que la mayoría esté facultada para imponer su voluntad o sus intereses a la minoría, sino que quienes han quedado en minoría demuestran que no habían sabido ver la verdadera voluntad general y, por ello, el verdadero bien común, por lo que aceptando la decisión mayoritaria en realidad están defendiendo su verdadera opinión e interés[552].

Añade, además, que si queremos que el pacto social no sea un vano formulario es preciso que quien rehúse obedecer a la voluntad general sea obligado a ello por todo el cuerpo político, «lo cual no significa sino que se le forzará a ser libre; porque ésa es la condición que, dando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal»[553]. Esta contundente afirmación, tan frecuentemente criticada, tiene, sin embargo, una razón de ser que el mismo Rousseau nos explica cuando nos dice que si un ciudadano, anteponiendo su interés particular inmediato al interés común, considera «lo que debe a la causa común como una contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los demás que oneroso es para él su pago [...] gozaría de los derechos de ciudadano sin cumplir los deberes del

[549] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 110.

[550] Vid. ibídem, pág. 109.

[551] Ibídem.

[552] LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 497.

[553] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 26.

súbdito; injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político»[554], lo que devolvería a la sociedad al estado de naturaleza y a la imposición del más fuerte, con lo que la libertad quedaría aniquilada. En este sentido, Honohan[555] opina que aquí Rousseau sigue la creencia republicana convencional de que ser súbdito de la ley es la condición de libertad indispensable frente a la coerción personal –de hecho, la afirmación de que obligarnos a cumplir la ley es obligarnos a ser libres es una aseveración que no dista mucho de la famosa sentencia ciceroniana: «somos esclavos de la ley para poder ser libres»[556]–.

Ahora bien, el poder soberano, por absoluto que sea, por sagrado, por inviolable, no puede traspasar los límites de las convenciones generales, al tiempo que todo hombre puede disponer plenamente de lo que sus bienes y su libertad le han dejado en estas convenciones[557]. Dos son, pues, los límites de la voluntad general, esto es, de la ley respecto a los ciudadanos.

En primer lugar, Rousseau deja bien claro que el objeto de la ley ha de ser siempre general, considerando a los súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, pero jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular, lo que ha llevado al profesor Peces-Barba[558] a escribir que debe atribuírsele al ginebrino la paternidad de «la teoría moderna de la ley, como creada por un sujeto universal –el soberano que expresa la voluntad genera una norma colectiva–, con un sujeto universal –norma abstracta–. La razón de tal prescripción radica en que lo mismo

---

554 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 25.

555 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 4.

556 HAMPSHER-MONK aclara, en este sentido, que no es la afirmación de que el soberano pueda obligar a los individuos lo que causa problemas de lectura, pues todos los estados, incluso los más liberales y democráticos lo hacen; de hecho, Max WEBER de forma notoria hace del monopolio de esa fuerza una característica definitoria del Estado legítimo. Más bien, en su opinión, lo que los liberales encuentran inquietante es la afirmación de que al someternos así estamos obligados a ser *libres*. Pero esta afirmación no necesariamente ha de ser problemática conceptualmente. En efecto, «libre» es un adjetivo calificativo que puede ser una descripción de un acto, o una condición tanto del individuo como de los Estados. Los actos particulares pueden ser libres o no en función de las condiciones bajo las que se lleven a cabo. La coerción es, a todas luces, una condición que inhabilita a los actos para ser libres. Por consiguiente, la aparente paradoja de estar «obligado a ser libre» no es sino eso, aparente. ROUSSEAU no habla de estar obligado a realizar «actos libres» sino de estar obligados en cuanto aquellos actos que comprometen (el estado o la condición de) la libertad, y esto es, ciertamente, algo que no plantea problema. Ilustra, a continuación este autor su afirmación con el siguiente ejemplo del inicio de una adicción. Mientras los actos iniciales de tomar drogas puedan llevarse a cabo libremente, tales actos pueden conducir a una situación en la que las acciones siguientes adopten un cariz compulsivo. Los *actos libres* en este contexto llevan a una *condición* que es *no libre*. Si aceptamos que la adicción es un estado de no libertad ¿la coerción o la limitación de tales actos o la rehabilitación obligatoria, quedarían descritas ambas como correctamente diciendo que se trata de «forzar a alguien a ser libre»? Se tendría que ser, de hecho, concluye, un libertario de línea dura para negar la importancia de tales consideraciones y reclamar el libre comercio de las drogas; sin embargo HAMPSHER-MONK deja una duda en el aire: «Pero, ¿se puede aplicar esto a la politica?» (HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 215).

557 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 39.

558 PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: «Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789», cit., pág. 172.

que sería contrario a la libertad que se nos impusiera una voluntad en cuya conformidad no hemos podido participar, también lo sería que pudiéramos tomar una decisión que no nos fuera a afectar a nosotros mismos, puesto que en tal caso, al juzgar sobre lo que nos es ajeno, no tendríamos ningún principio de equidad que nos guiara. Así, leemos en el *Contrato social*[559] que si la comunidad en conjunto delibera sobre un hecho o derecho particular, el asunto se vuelve contencioso y se asemeja a un proceso en el que los particulares interesados fueran una de las partes y lo público, la otra; sería ridículo, en tal supuesto, remitirse a una decisión de la voluntad general, la cual no sería más que la conclusión de una de las partes que, por consiguiente, no sería para la otra sino una voluntad ajena, particular e inclinada a la injusticia y sometida al error. Hemos de concluir, por tanto, que «lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une: porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás».

Pero, además, «es cosa convenida que todo cuanto uno enajena por el pacto social de su poder, de sus bienes, de su libertad, es sólo la parte de todo aquello cuyo uso importa a la comunidad»[560], por lo que, si bien es cierto que todos los servicios que un ciudadano pueda rendir al Estado, se los debe tan pronto como el soberano se los exija, también lo es que éste, por su parte, no puede cargar a los súbditos con ninguna carga inútil a la comunidad. La razón está en que, además de la persona pública, hay que considerar a las personas privadas que componen aquélla, cuyas vidas y libertad son naturalmente independientes de la misma, por lo que es preciso distinguir bien los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano, y los deberes que tienen que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho natural que deben gozar en calidad de hombres. Es posible, por tanto, afirmar, con Brugger y frente a lo que suele ser habitual, que «Rousseau no negaba la libertad negativa, estaba muy preocupado por la protección del individuo frente a la interferencia externa [...] ni requería el sacrificio de todos los intereses privados» [561]. Ahora bien, tampoco debería ocultarse el hecho de que, si bien los particulares tienen, para Rousseau «derechos de privacidad, estos límites son políticamente establecidos e interpretados»[562], pues sólo el soberano es el juez de la parte de los derechos de los ciudadanos que hay que rendir a la comunidad[563].

---

559 Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., págs. 37 y 38.

560 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 37.

561 BRUGGER, Bill: *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?,* cit., pág. 74.

562 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 92.

563 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 37. Razón por la cual HONOHAN llama la atención sobre la paradoja de que «en tanto introdujo con su libro el término «contrato social» en el lenguaje de la teoría política, ROUSSEAU es fundamentalmente no contractualista, puesto que no cree en unos derechos naturales efectivos que puedan ser usados para limitar el poder gubernamental (HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 85).

Una vez analizado el concepto de ley, Rousseau pasa a explicarnos cuáles deben ser las características de una República, la cual define, precisamente, como «todo estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque solo entonces gobierna el interés público y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano»[564].

La primera de estas características hace relación a su tamaño, pues, así como la naturaleza ha marcado términos a la estatura de un hombre bien conformado, pasados los cuales no hace más que gigantes o enanos, así también existen respecto a la mejor constitución de un Estado límites respeto a la extensión que pueda tener, a fin de que no sea ni demasiado grande para ser bien gobernado ni demasiado pequeño para poder mantenerse por sí mismo[565]. Así, aunque Rousseau es consciente de que una República demasiado pequeña corre el riesgo de ser engullida muy pronto por las potencias vecinas, sin embargo se muestra convencido –nos dice Honohan[566]– de que su ámbito debe ser necesariamente limitado por varias razones. En primer lugar, para lograr que cada ciudadano tenga una voz significante en la expresión de la voluntad general, toda vez que cuanto mayor es la población, el poder de cada uno, su capacidad de influencia en la legislación disminuye, lo que lleva a Rousseau a sentenciar que «cuanto más se agranda el Estado más disminuye la libertad»[567]. Otra de las bondades de habitar en una nación de reducidas dimensiones es que sólo en ellas es posible desarrollar la lealtad al Estado y el compromiso con los ciudadanos[568], pues «cuanto más se extiende el vínculo social más se relaja»[569] puesto que el pueblo siente menos afecto por unos jefes a los que no ve jamás, por una patria que es a sus ojos como el mundo y por unos compatriotas que le son extraños en su mayoría.

Existen, asimismo, algunas dificultades de carácter administrativo que aconsejan optar por un territorio pequeño, como el hecho de que las mismas leyes no puedan convenir a provincias con costumbres y climas distintos, la multiplicidad de los órganos administrativos supone una pesada carga para los bolsillos de los contribuyentes, existe menor vigor y celeridad para hacer observar las leyes, impedir las vejaciones, corregir los abusos y prevenir las empresas sediciosas que puedan hacerse en lugares alejados, y, en fin, puesto que son tantas las medidas que hay

---

564 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 44. Nicolet opina al respecto que la influencia de los antiguos en ROUSSEAU en este punto es muy clara, sólo que él llama República a más o menos lo que Aristóteles denominaba *politeia* (vid. NICOLET, Claude: *L´idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1994, pág. 27).

565 Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 52.

566 Vid. HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 96.

567 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 63.

568 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 96.

569 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 52.

que adoptar para mantener la autoridad general, a la que tantos funcionarios quieren sustraerse o imponerse, estas absorben todos los cuidados públicos, y no queda nada para la felicidad del pueblo[570].

Pero, con todo, el principal inconveniente que plantea una República extensa es la imposibilidad de que todos los ciudadanos, en persona, participen en la labor legislativa, lo cual daría al traste con la libertad, pues éstos «son libres sólo en tanto toman directamente las decisiones generales a las que ellos obedecen, cuando los ciudadanos y los súbditos son idénticos»[571].

En efecto, Rousseau, a diferencia de la mayor parte de los escritores republicanos que vivieron en naciones grandes –como Harrington, Adams o Montesquieu– rechazaba de plano la democracia parlamentaria o representativa, puesto que para él, la soberanía, al no ser otra cosa que el ejercicio de la voluntad general no podía ser representada. Leemos, así, en el *Contrato Social*[572] que, si bien una voluntad particular –la del representante– puede coincidir plenamente con la voluntad general en determinadas ocasiones, es imposible que lo haga siempre, porque la voluntad particular tiende por naturaleza a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad. De modo que «el soberano puede muy bien decir: en este momento quiero lo que quiere tal hombre, o al menos lo que él dice que quiere; pero no puede decir: también querré lo que ese hombre quiera mañana; puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para el porvenir, y puesto que no depende de ninguna voluntad el consentir en nada contrario al bien del ser que quiere».

Ahora bien, el mismo autor nos aclara que esto no quiere decir que sea el pueblo en persona quien tenga que elaborar las leyes, sino que en caso de necesidad –como prescribiría para Polonia– es posible que los magistrados o los diputados elaboren los proyectos de ley, con tal que se le permita al conjunto de la ciudadanía ratificarlos en referéndum y no sean ellos mismos quienes las aprueben[573]; y esto no sólo por los motivos arriba señalados, sino también porque para Rousseau «un diputado significa la intromisión de un interés particular en el ámbito general, un interés que desde su posición de fuerza terminaría por prevalecer»[574] –lo que a su juicio ocurre con demasiada frecuencia en todos los sistemas representativos como el británico, al que dedica esta celebérrima crítica «el pueblo inglés se piensa libre; se equivoca

---

[570] Vid. ibídem, pág. 50.

[571] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 90.

[572] Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., págs. 32 y 33.

[573] LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 499.

[574] HERMOSA, Antonio: «Estudio preliminar», en ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, trad. de A. Hermosa Andujar, Tecnos, Madrid, 1988, pág. XXI.

mucho; solo lo es durante la elección de los miembros del parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada»[575]–.

Una vez que ya sabemos quién y cómo se van a elaborar las leyes de la República, el siguiente paso va a ser configurar otra función tan esencial como la anterior: la ejecución de las mismas. Efectivamente, explica muy gráficamente Rousseau que «toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, a saber: la voluntad que determina el acto; otra física, a saber: el poder que lo ejecuta. Cuando camino hacia un objeto, primero es menester que yo quiera ir; en segundo lugar, que mis pies me lleven. Que un paralítico quiera correr, que un hombre ágil no quiera: los dos se quedarán en el sitio. El cuerpo político tienen los mismos móviles: se distingue también en el la fuerza y la voluntad. Ésta con el nombre de poder legislativo, la otra con el nombre de poder ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso»[576].

Ahora bien, si el poder legislativo ha de estar irremediablemente en manos del pueblo, el ejecutivo, en cambio, no puede pertenecer a la generalidad, «porque este poder no consiste más que en actos particulares que no son de la incumbencia de la ley ni, por consiguiente, de la del soberano, cuyos actos no pueden ser más que leyes»[577]. Es, por tanto, necesaria la existencia de un agente público, de un cuerpo intermedio entre los súbditos y el soberano, que se encargue de la ejecución de las leyes, ocupándose, así, de las acciones y las personas particulares.

Sin embargo, Copleston[578] advierte de que por el mismo motivo que la soberanía es inalienable, también es indivisible, toda vez que si se dividiera el resultado de su ejercicio sería una suma de voluntades particulares en lugar de la voluntad general. Por ello, el poder ejecutivo no podrá identificarse en ningún caso con el soberano ni con una parte del mismo, configurándose únicamente como «una comisión, un empleo en el cual, simples oficiales del soberano ejercen en su nombre el poder de que los ha hecho depositarios y que el puede limitar, modificar y recuperar cuando le plazca»[579].

---

[575] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 92, lo que le lleva a concluir que «en los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda».

[576] Ibídem, pág. 61.

[577] Ibídem.

[578] COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, vol. 6,* cit., pág. 89.

[579] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 62. Es más, ROUSSEAU considera del todo conveniente para el buen funcionamiento de la República y para poner a salvo la soberanía popular la celebración de asambleas periódicas en las cuales se voten por separado dos cuestiones: ¿quiere el soberano mantener la presente forma de gobierno? y ¿quiere el pueblo dejar su administración en las manos de los actuales encargados de ella? (vid. COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, vol. 6,* pág. 96)

Así, Honohan escribe que «en Rousseau la idea de soberanía popular remplaza el equilibrio de fuerzas o gobierno mixto»[580], toda vez que para él la virtud está mucho mas ampliamente distribuida en la sociedad que para los teóricos republicanos anteriores, por lo que no le preocupa tanto como a éstos la posibilidad de una tiranía de la mayoría[581]. En efecto, para éstos, como hemos visto en repetidas ocasiones, la soberanía debía ser repartida entre los muchos y los pocos, los pobres y los ricos, el pueblo y la élite, toda vez que se entendía que cada uno de estos grupos tenían intereses diferentes, razón por la cual la voluntad de ambos debía concurrir por separado y ponerse de acuerdo para la elaboración de las leyes, asegurándose de este modo de que éstas tenderían al bien común de toda la sociedad. A lo que solían añadir, además, la pertinencia de que el monarca o los magistrados gozaran de un derecho de veto sobre la legislación como medida adicional de seguridad.

Rousseau, en cambio, rechaza completamente esta división de la soberanía, la cual en su opinión debe pertenecer en exclusiva al pueblo en su conjunto, sin que existiera la posibilidad del veto por parte de los optimates o los magistrados, lo cual no impide que se mostrara partidario de la división de las dos principales funciones gubernamentales –la legislativa y la ejecutiva[582]– y de que se pusieran en distintas manos. Así se deduce de la lectura de las siguientes palabras que recuerdan en gran medida a Montesquieu: «si quien manda a los hombres no debe mandar en las leyes, quien manda en las leyes tampoco debe mandar a los hombres; de lo contrario sus leyes, ministros de sus pasiones, no haría a menudo sino perpetuar sus injusticias y jamás podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra»[583]. Preocupación que se ve confirmada un poco más adelante, donde escribe que «si el soberano quiere gobernar, o si el magistrado quiere dar leyes, o si los súbditos rehúsan obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de concierto y el Estado, disuelto, cae así en el despotismo o la anarquía»[584].

El poder ejecutivo, por su parte, puede ser desempeñado por un número mayor o menor de miembros –que se llamarán magistrados o reyes, en tanto que el cuerpo

---

[580] HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 92.

[581] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 75.

[582] A este respecto, Antonio Hermosa llama la atención sobre el hecho de que «el tercero de los poderes constitutivos del Estado desde Locke y MONTESQUIEU, el Poder Judicial, no goza en ROUSSEAU de un estatuto propio, sino que se halla –como en rigor acontecía también en aquéllos– aún encuadrado en el ámbito de la Administración general, sometida a la disciplina del gobierno, bien que no sea éste quien designe a los jueces o controle el funcionamiento de los tribunales. La casuística de tal poder es el convidado de piedra de la teoría Rousseauniana, especialmente en *El contrato social*» (Hermosa, Antonio: «Estudio preliminar», cit., pág. XXVI).

[583] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 47.

[584] Ibídem, pág. 63.

en su conjunto llevará el nombre de príncipe–, dando así lugar a tres formas distintas de gobierno. En efecto, «el soberano puede, en primer lugar, delegar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del pueblo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples ciudadanos particulares. A esta forma de gobierno se da el nombre de democracia. O bien puede encerrar el gobierno entre las manos de un pequeño número, de suerte que haya mas ciudadanos simples que magistrados, y esta forma lleva el nombre de aristocracia. Finalmente, puede concentrar todo el poder en manos de un solo magistrado, del que todos los demás reciben su poder. Esta tercera forma es la más común y se llama monarquía o gobierno real»[585].

Como vemos, Rousseau maneja una clasificación de las formas de gobierno que, a primera vista, es idéntica a la tradicional, expresada por primera vez por Heródoto. Sin embargo, es de suma importancia no caer en el frecuente error de confundirla con ésta, pues en realidad es muy diferente. En efecto, los autores republicanos clasificaban las distintas formas de gobierno en función de quien ejercía la soberanía, es decir, de si ésta correspondía a una persona, a unos pocos o a todos. No es éste el caso de la taxonomía propuesta por Rousseau, en cuya opinión, como ya ha quedado claro, la soberanía ha de estar siempre en manos de todo el cuerpo político –de modo que todas ellas corresponderían a la «democracia» de los autores clásicos–, por lo que, cuando distingue entre el gobierno de uno, de los pocos o de los muchos a lo que está haciendo referencia es precisamente a eso, a tres formas distintas de gobierno o de poder ejecutivo, esto es, a quien o a quiénes deben ejecutar las leyes elaboradas por todos.

La democracia sería, por tanto, para el autor del *Contrato Social* aquella forma de gobierno en la que la ejecución de las leyes correspondería a todos –o, al menos a la mayor parte de– los ciudadanos, siendo ésta, en principio, la mejor opción pues «quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada»[586]. Sin embargo, ya hemos visto que «no es bueno que quien hace la ley la ejecute, ni que el pueblo desvíe su atención de las miras generales para volverlas a los objetos particulares»[587], pues nada hay más peligroso que la influencia de los intereses particulares en los asuntos públicos, lo cual tendría como secuela infalible la corrupción del legislador, mal mucho mayor que el posible abuso de las leyes por parte del gobierno. Además, esta forma de gobierno exigiría, «entre otras cosas, un marco espacial reducido en el que el pueblo pueda reunirse fácilmente, una simplicidad de costumbres que excluya los asuntos complejos y mucha igualdad en

[585] Ibídem, pág. 70.

[586] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 71.

[587] Ibídem, pág. 72.

las fortunas, las cuales no puedan crecer mucho para evitar la corrupción[588]. Pero, además, existe otro inconveniente de tipo «material: no se puede imaginar al pueblo constantemente reunido y dedicándose casi exclusivamente a los asuntos públicos, pero si el pueblo debe ser al mismo tiempo el autor de las leyes y el agente de su ejecución, deberá estar reunido permanentemente»[589]. En definitiva, son tantos los requisitos de la democracia y tanta la virtud que exige a los ciudadanos que se trata de una forma de gobierno apta sólo para un pueblo de dioses[590]; todo lo cual lleva a Rousseau a concluir que «tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido una verdadera democracia, y no existirá jamás»[591].

En el otro extremo nos encontramos con la monarquía, forma de gobierno que Rousseau acepta siempre que cumpla dos requisitos: en primer lugar, que sea aceptada por el pueblo, quien podrá revocarla cuando lo estime oportuno[592]; y, además, que «el interés público gobernara y el monarca ejecutivo no se confundiera con el soberano legislativo, que es el pueblo colectivamente»[593]. El gobierno real, como el democrático, también es teóricamente muy adecuado, principalmente por el hecho de que «la voluntad del pueblo y la voluntad del príncipe, y la fuerza pública del Estado y la fuerza particular del gobierno, todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo marcha hacia el mismo objetivo, y no hay movimientos opuestos que se destruyan entre sí, y no se puede imaginar ninguna clase de constitución en la que un esfuerzo menor produzca una acción más considerable»[594]. Sin embargo, presenta el grave inconveniente de que «si no hay gobierno que tenga más vigor, tampoco hay otro en el que la voluntad particular tenga mayor imperio y domine más fácilmente a las demás»[595]. En efecto, los gobiernos monárquicos «hacen repúblicas inferiores»[596] porque los reyes generalmente buscan subvertir la soberanía del pueblo, ambición que se ve facilitada por el hecho de que mientras que las asambleas legislativas se reúnen de tarde en tarde, el ejecutivo, en cambio, tiene un carácter permanente y si está muy concentrado en las manos de uno solo existe un importante riesgo de

---

588 GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques. Tome 1 : de l´antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, París, 1995, pág. 405.

589 LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 501.

590 Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 73.

591 Ibídem, pág. 72.

592 LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 317.

593 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 64.

594 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 77.

595 Ibídem, pág. 77.

596 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 64.

que éste llegue a usurpar los derechos del soberano y finalmente de aniquilar la democracia[597].

Llegamos, por fin, a la forma de gobierno que tanto Sellers[598] como Guchet[599], entre otros, consideran que es la preferida por Rousseau[600], la aristocracia electiva, pues en ella «la probidad, las luces, la experiencia y todas las demás razones de preferencia y estima pública, son otras tantas garantías de que uno será sabiamente gobernado, los asuntos se discuten mejor, se despacha con más orden y diligencia, el crédito del estado se halla mejor sostenido en el extranjero por venerables senadores que por una multitud desconocida o despreciada. En una palabra, es el orden mejor y más natural que los más sabios gobiernen a la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán en provecho de ella y no para el suyo particular; no hay que multiplicar vanamente las competencias, ni hacer con veinte mil hombres lo que cien hombres escogidos pueden hacer aun mejor. No es menester ni un estado tan pequeño ni un pueblo tan sencillo y tan recto que la ejecución de las leyes se siga inmediatamente de la voluntad pública»[601]. Evita así la aristocracia los dos grandes males de los sistemas anteriores, toda vez que en ella, al no estar tan concentrado el gobierno como en la monarquía, éste no supone una amenaza tan grande para el pueblo, al tiempo que siendo mucho menos numerosos sus miembros que en la democracia, las deliberaciones no se eternizan, pudiendo conferir así a su acción esa agilidad de la que aquélla carece[602].

Ahora bien, para que esta Constitución funcione adecuadamente, advierte Rousseau a los ciudadanos de que han de dar «sin reserva a tan sabios jefes esa saludable confianza que la razón debe a la virtud; pensad que son de vuestra elección, que la justifican y que los honores debidos a aquellos que habéis constituido en dignatarios necesariamente recaen sobre vosotros mismos. Ninguno de vosotros es tan poco ilustrado que ignore que allí donde cesan el vigor de las leyes y la autoridad de sus defensores no puede haber seguridad ni libertad para nadie»[603].

---

[597] LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 503.

[598] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty,* cit., pág. 29.

[599] Vid. GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 406.

[600] Y, en efecto, así parece deducirse de la descripción que de la misma hace el propio ROUSSEAU en el *Contrato social*, si bien más adelante escribirá que, en realidad, no puede afirmarse que un determinado tipo de gobierno pueda ser considerado como el mejor de forma abstracta, sino que cada uno de ellos será el mejor en ciertos casos y el peor en otros, en función, básicamente, de dos circunstancias: el tamaño y el clima de cada República (vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 71).

[601] ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 74.

[602] Vid. HERMOSA, Antonio: «Estudio preliminar», cit., pág. XXIV.

[603] ROUSSEAU, Jean-Jacques: «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», cit., pág. 100.

Sin embargo, el ginebrino opina que, propiamente hablando, es difícil encontrar en la realidad una de estas formas simples de gobierno, pues en verdad, casi todos los regímenes existentes son, o han sido, mixtos, toda vez que es menester que un jefe único tenga magistrados subalternos, lo mismo que hace falta que un gobierno popular tenga un jefe[604] –se trata, pues, de una acepción del concepto de «gobierno mixto» muy diferente también a la tradicional–.

Pero donde Rousseau sí se muestra como un republicano ortodoxo es en su lamento de que «el contrato social no es una solución definitiva»[605], puesto que toda República, sea cual sea su forma de gobierno, acaba degenerando y pereciendo, por dos motivos fundamentalmente. Por un lado[606], cuando la voluntad particular de un individuo o de una facción logra imponerse a la voluntad general. Esto sucede cuando «el nudo social empieza a debilitarse, cuando los intereses particulares empiezan a dejarse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande»; entonces el interés común se altera y los individuos, guiados por motivos secretos, no opinan ya como ciudadanos sino como meros particulares, de modo que lo que se impone ya no es la voluntad general sino la de la facción más fuerte. Y «en cuanto en una comunidad la mayoría deja de querer la voluntad general, el orden republicano legítimo deja de ser posible, ya que no se puede situar a las leyes por encima de los hombres»[607].

Por otro lado, «así como la voluntad particular actúa sin cesar sobre la voluntad general, así el gobierno hace un continuo esfuerzo contra la soberanía»[608] hasta que tarde o temprano el príncipe consigue oprimir por fin al soberano. Se opera en ese momento un cambio notable, pues el Estado se disuelve y se forma otro dentro de aquel, compuesto únicamente por los miembros del gobierno y que para el resto del pueblo no es ya más que su amo y su tirano. De suerte que «en el instante en que el gobierno usurpa la soberanía el pacto social queda roto y todos los simples ciudadanos, vueltos al derecho a su libertad natural, son forzados, pero no obligados, a obedecer»[609], razón por la cual sea lo que sea lo que en este caso decida una asamblea popular (o un referéndum sobre una ley), o bien no se trata de una ley verdadera (orientada hacia la conservación de la libertad y la igualdad, así como de la independencia de la totalidad) o si, por casualidad, llegara a ser una ley (y no un acto inicuo), los ciudadanos ya no la obedecerán, quedando de este modo destruida tanto la libertad política como la moral.

---

604 Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 83.

605 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 94.

606 Vid. ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., págs. 105 a 107.

607 FETSCHER, Iring: «Filosofía moral y política en J.J. Rousseau», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 8, marzo-abril 1979, pág. 32.

608 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 90.

609 Ibídem, pág. 91.

El problema es que nos enfrentamos a un «vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende sin tregua a destruirlo, de igual forma que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre»[610] y que existe cualquiera que sea la forma de gobierno transmutándose ésta de democracia a oclocracia, de aristocracia a oligarquía, de realeza, en fin, a tiranía –formas éstas de constituciones degeneradas que en este caso sí que coinciden con las tradicionales, toda vez que ellas se refieren tanto a quien o quienes son los titulares de la soberanía como al hecho de que éstos gobiernan en beneficio propio.

Ésta es, en definitiva, la inclinación natural de todos los gobiernos, aun los mejor constituidos –al fin y al cabo, si Esparta y Roma perecieron, «¿qué Estado puede esperar durar siempre?»[611]– de modo que, a la hora de instituir una Constitución «no hay que intentar lo imposible ni jactarse de dar a la obra de los hombres una solidez que las cosas humanas no entrañan»[612], sino que debemos conformarnos con darnos la mejor que podamos tener y que sea lo más duradera posible. Y para ello hemos de tener muy presente que «no es por las leyes por lo que el Estado subsiste, es por el poder legislativo»[613], es decir, por la existencia de una ciudadanía activa y virtuosa. Por ello, la ley más importante es aquélla que «no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino sobre los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera Constitución del Estado; que adquiere todos los días nuevas fuerzas; que cuando las demás leyes envejecen o se extinguen las reanima o las suple, conserva un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad. Hablo de las costumbres, de los usos y, sobre todo, de la opinión»[614], las cuales generan –asegura Honohan[615]– una inclinación habitual de los ciudadanos a participar activamente en la conformación de la voluntad general, a hacerlo olvidándose de su propio interés a favor del de la comunidad y, en fin, a cumplir la ley, esto es, la plasmación de esta voluntad general.

En definitiva, el gobierno republicano ha de usar todos los medios a su alcance para forjar ciudadanos virtuosos, puesto que la virtud para Rousseau –mostrándose en este punto absolutamente fiel a la tradición republicana– no es otra cosa, en opinión de Fetscher[616], que la obediencia a las leyes y la coincidencia de la voluntad particular del individuo con la voluntad colectiva del ciudadano.

---

610 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 90.

611 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., 92.

612 Ibídem.

613 Ibídem.

614 Ibídem, pág. 60.

615 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 94.

616 FETSCHER, Iring: «Filosofía moral y politica en J.J. ROUSSEAU», cit., pág. 24.

Ahora bien –continúa el citado autor– Rousseau, conocedor tanto de que esta coincidencia de las voluntades requiere una renuncia consciente del beneficio privado en pro del bien público, como de que, en condiciones normales, todo individuo tratará de evadir aquellas leyes que, sin embargo, desearía ver impuestas sobre los demás en interés de su propia seguridad, es consciente de que no es posible fundamentar un orden político que descanse únicamente sobre la base de la virtuosidad general, razón por la cual considera que la tarea del político consiste en ordenar la sociedad de modo tal que sea necesario el menor esfuerzo moral posible del ciudadano[617] –no en vano, el autor del *Contrato social* advertía al mismo inicio de esta obra que su intención era buscar alguna forma de administración legítima «tomando a los hombres tal como son»[618], y no como, quizás, deberían ser–.

Por ello, la sociedad ideal se le antoja a nuestro autor como compuesta de pequeños campesinos y artesanos, entre quienes exista una gran igualdad, reduciéndose al máximo las diferencias de fortuna y de existencia, pues «cuando todos tienen más o menos los mismos intereses particulares, pueden ponerse de acuerdo sin necesidad de un gran esfuerzo moral en cuanto al contenido de la voluntad general [...], en tanto que cuanto mayores son las diferencias, más débil suele ser la virtud»[619]. Es preciso, por tanto, que «todos vivan y ninguno se enriquezca»[620], lo cual no quiere decir –advierte Honohan[621]– que la propiedad deba ser abolida o que haya que imponer una igualdad absoluta de fortunas, sino que, sencillamente, los extremos de la desigualdad deberían ser evitados.

Sin embargo, la igualdad, con ser importante, no es suficiente para grabar la virtud en el alma de los hombres, es necesario también buscar vínculos que aleccionen «a los ciudadanos a la patria y a los unos con los otros»[622] –como hicieron los antiguos legisladores–, para lo cual es preciso recurrir a algunas otras recetas que a estas alturas no son ya sobradamente conocidas. Así, uno de los medios más efectivos de los que dispone la República para conformar el carácter de sus ciudadanos es la religión, sin cuyo soporte «jamás se fundó Estado alguno»[623].

Pero la religión que propone Rousseau es una religión civil cuyos artículos de fe corresponde fijar al soberano, no en la forma de dogmas religiosos sino de

---

617 Vid. ibídem, págs. 24 a 26.

618 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 9.

619 FETSCHER, Iring: «Filosofía moral y politica en J.J. ROUSSEAU», cit., pág. 25.

620 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, trad. de A. Hermosa Andujar, Tecnos, Madrid, 1988, pág. 31.

621 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 95.

622 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 59.

623 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 135.

sentimientos de sociabilidad que inculquen en los hombres el amor a las leyes y a la justicia, así como el sacrificio incluso de la propia vida por el cumplimiento del deber, sentimientos sin los cuales, es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel[624] –razón por la cual, quien no crea no será obligado a hacerlo, pero sí podrá ser desterrado, no por impío sino por insociable–. Concretamente, los dogmas de la religión civil serán simples, pocos y enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios: «la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: es la intolerancia: entra en los cultos que hemos excluido»[625]–.

En efecto, señala Hampsher-Monk[626] que el credo de la religión civil es tan sencillo y tan genérico que no puede ocasionar ofensa a ninguna fe tradicional, por lo que no va a haber incompatibilidad entre una y otras, salvo en dos supuestos. El primero de ellos es que, como hemos visto, no se tolerarán aquellas religiones que sean, a su vez, intolerantes con las demás, puesto que «es imposible vivir en paz con gentes a las que se cree condenadas; amarlas seria odiar a Dios que las castiga»[627]; y tampoco se permitirán aquellas religiones cuyos dogmas sean contrarios a los deberes del ciudadano.

Efectivamente, «para Rousseau, el Estado debe preocuparse por la religión desde el punto de vista de las consecuencias que siguen a las diferentes formas de creencia, no de sus contenidos»[628], por lo que no se va a entrometer, en principio, en la fe religiosa del individuo. Así, leemos en el *Contrato social*[629] que, como ya ha quedado dicho, el derecho que recibe el soberano con respecto a los súbditos no debe exceder los límites de la utilidad pública, por lo que éstos no tendrán que dar cuenta al soberano de sus opiniones y de los dogmas en los que creen, toda vez que «como no tiene competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida privada no es asunto suyo, con tal que sean buenos ciudadanos aquí abajo».

---

624 Vid. ibídem, pág. 140.

625 Ibídem.

626 HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 232.

627 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 140.

628 HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno*, cit., pág. 232. En este sentido, señala Guchet que la religión de ROUSSEAU es simplemente la de los romanos, esto es, «cada uno debe respetar a los dioses de la ciudad (es decir, los artículos de la religión civil) independientemente de que en el fondo los apruebe o no» (GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 407).

629 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 139.

Ahora bien, lo que sí importa al soberano es que los ciudadanos cumplan con sus deberes cívicos y que obedezcan exclusivamente a la propia comunidad, y desde este punto de vista la Iglesia Católica aparece como incompatible con una ciudad bien ordenada»[630], pues, –precisa Hampsher-Monk[631]– su pretensión de la supremacía papal minaba la obligación política. No es está, sin embargo, la única crítica que Rousseau hace a esta religión, sino que, como señala el profesor Peces-Barba[632], su idea de religión civil no es incompatible con una crítica durísima al Cristianismo. En efecto, usando argumentos muy cercanos a los de Maquiavelo, el filósofo ginebrino[633] reprocha a los cristianos que se centren tan sólo en «las cosas del cielo», que su patria no sea de este mundo y que «les importe poco que todo vaya bien o mal aquí abajo». A lo que añade que el cristianismo no predica más que servidumbre y dependencia, que su espíritu es demasiado favorable para que un Catilina o un Cromwell no lo aprovechen siempre; en definitiva, «los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos; lo saben y no se conmueven apenas por ello; esta breve vida tiene poco valor a sus ojos».

Junto a la religión, el segundo instrumento al que, de modo recurrente, han acudido los teóricos republicanos para la formación de buenos ciudadanos ha sido siempre la educación. Y así también Rousseau –sostiene Copleston[634]– subrayaba la importancia de la instrucción pública para lograr la conformación de las voluntades particulares a la voluntad general, la cual debía ser igual para todos y llegar a todos, por lo que, si no fuera posible «establecer una educación pública enteramente gratuita, al menos, sí será necesario ponerla a precio asequible para los pobres»[635].

Ahora bien, la educación que prescribe Rousseau es muy diferente a la que imperaba en su época[636]; la suya será una educación cívica, que enseñe a los ciudadanos

630 GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 407.

631 HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno*, cit., pág. 232.

632 PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio: «Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789», cit., pág. 175.

633 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., págs. 137 y 138.

634 COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, vol. 6*, cit., pág. 76.

635 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 70.

636 En efecto, se lamenta ROUSSEAU de que «desde nuestros primeros años, una educación insensata adorna nuestro espíritu y corrompe nuestro juicio. Veo por todas partes inmensos establecimientos en los que se educa con grandes costes a la juventud para enseñarle todas las cosas excepto sus deberes. Vuestros hijos ignorarán su propia lengua pero hablarán otras que no se usan en ninguna parte; sabrán componer versos que apenas comprenderán; sin saber distinguir el error de la verdad, poseerán el arte de dárselos a conocer a los otros con argumentos sutiles, pero los vocablos como magnanimidad, equidad, templanza, humanidad, coraje, no sabrán lo que son; el dulce nombre de patria no llegará a sus oídos y, si oyen hablar de Dios, será menos para temerle que para tenerle lástima (ROUSSEAU, Jean-Jacques: «Discurso sobre las ciencias y las artes», en ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de A. Pintor Ramos, Tecnos, 1987, pág. 29).

desde su nacimiento mismo a llevar una vida sencilla, a obedecer las leyes y, sobre todo, a amar a su país[637] –»todo buen republicano ha mamado con la leche de su madre el amor a su patria. No ve más que la patria, no vive más que para ella»[638]–. En efecto, escribe Antonio Hermosa que «la educación toda estará orientada a inculcar la Patria en el corazón del joven alumno, la patria con su personalidad singular y diferenciada, terminará siendo el catalizador de todos los valores sociales, el fundamento que da unidad y cohesión a los ciudadanos por encima de sus diferencias puntuales»[639].

Pero el patriotismo por el que aboga Rousseau –especifica Viroli[640]–, aquél que sostiene la virtud cívica, no es el amor a una entidad impersonal o abstracta, sino que es un amor político que fomenta el apego hacia las personas concretas, hacia las personas que conocemos porque las vemos, vivimos con ellas y con quienes compartimos intereses y recuerdos comunes. Y es también el amor a la libertad común, la nuestra y la de nuestros conciudadanos, que implica un amor a la ley y una gratitud hacia nuestra República, pues son ellas las que nos proporcionan nuestra libertad y nuestro bienestar. Es por ello por lo que el amor a la patria llevará a los ciudadanos a servirla con celo y de todo corazón, a obedecer a las leyes y a no eludirlas, a hacer, en fin, «con gusto y con pasión lo que nunca se hace bien del todo cuando sólo se hace por deber o por interés»[641].

Gracias, pues, a la religión, a la educación y al patriotismo, se conseguirá forjar a verdaderos ciudadanos, aquéllos que «son protagonistas, no espectadores de la vida pública»[642], a diferencia de los meros súbditos de su tiempo que, corrompidos, prefieren la comodidad y el lucro antes que cumplir con sus obligaciones cívicas.

---

637 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 95.

638 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 68.

639 HERMOSA, Antonio: «Estudio preliminar», cit., pág. XXXVII. En efecto, apunta Copleston que ROUSSEAU no era un cosmopolita, le disgustaba el cosmopolitismo de la Ilustración y lamentaba la falta de aquel patriotismo, de aquel amor al país que había sido característico de Esparta, de la temprana República romana y del pueblo suizo (vid. Copleston, Frederick: *Historia de la Filosofía, vol. 6*, cit., pág. 98). Y de hecho se quejaba de que «se diga lo que se diga no quedan ya hoy franceses, alménales, españoles, ni tampoco ingleses. Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno ha recibido, mediante instituciones propias, una forma nacional. En las mismas circunstancias, todos harán las mismas cosas; todos se dirán desinteresados y serán ladrones; todos hablarán del bien público y solo pensaran en si mismos; todos ensalzaran la condición media y querrán ser unos crasos; su única ambición es el lujo, su sola pasión, el oro. Convencidos de obtener con él todo lo que les tienta, todos se venderán al primer postor que quiera comprarlos. ¿Qué les importa a qué dueños obedecen, de qué estado cumplen las leyes? Con tal de encontrar dinero que robar y mujeres que corromper cualquier país es el suyo (ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 61).

640 VIROLI, Maurizio: *For love of the country*, págs. 81 a 84.

641 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 62.

642 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 94.

Así, denuncia Rousseau que en un Estado verdaderamente libre los ciudadanos lo hacen todo con sus brazos y nada con el dinero, en cambio, ahora debido al ajetreo del comercio y de las artes, al ávido interés del beneficio, a la molicie y al amor a las comodidades, los servicios personales son sustituidos por dinero: «¿Hay que ir al combate? Pagan a tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas. A fuerza de pereza y de dinero, tienen en última instancia soldados para sojuzgar a la patria[643] y representantes para venderla»[644]. Pero «tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y tan pronto como prefieran servir con su bolsa antes que con su persona, el Estado ya está cerca de su ruina [...], tan pronto como alguien dice de los asuntos del Estado: ¿a mí qué me importa?, hay que contar con que el Estado está perdido»[645]. Ha sido, en definitiva, el enfriamiento del amor a la patria y la actividad del interés privado, junto con la inmensidad de los Estados, las conquistas y el abuso del gobierno lo que ha hecho a los ciudadanos desentenderse de sus obligaciones políticas, de su compromiso con la República y con los conciudadanos e «imaginar al vía de los diputados o representantes del pueblo en las asambleas de la nación»[646].

Son estos principios los que recomendaría Rousseau a los gobernantes de Córcega y Polonia cuando éstos le pidieron asesoramiento para la reforma de sus instituciones políticas, si bien éstos «experimentaron reacciones de todo tipo, hasta el punto de permanecer en parte incólumes, de modificarse en parte y de en parte desarrollarse y renovarse totalmente»[647].

En ambos casos aconsejó el fomento de las costumbres simples y los gustos sanos[648], así como el establecimiento de economías agrícolas y la restricción del comercio en

---

643 Pues en efecto, ROUSSEAU no se libraba de una vieja obsesión republicana según la cual «las tropas regulares, peste y devastación de Europa, sólo sirven para dos fines, o para atacar o conquistar a los vecinos o para encadenar y someter a los ciudadanos». Por ello recomendará a los polacos que renuncien a un ejército permanente y que instruyan en su lugar a una milicia ciudadana, la cual, además de ser más barata, estará siempre preparada para servir a la patria «y la servirá bien, porque en el fondo siempre se sirve mejor lo propio que lo ajeno» (ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 124). Es por ello preciso que ningún ciudadano sea soldado por profesión, sino que todos lo sean por deber, toda vez que, como escribía en el Contrato social, si éstos tienen sus vidas continuamente protegidas por el Estado, cuando la exponen en su defensa «¿qué hacen sino devolverle lo que han recibido de él? ¿qué hacen que no hagan con más frecuencia y con más peligro en el estado de naturaleza, cuando librando combates inevitables, defenderían con peligro de su vida lo que les sirve para conservarla? Todos tienen –sentencia– que combatir por la patria, cierto; pero también lo es que nadie tiene nunca que combatir por sí mismo. (ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 39.)

644 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social*, cit., pág. 97.

645 Ibídem, pág. 98.

646 Ibídem, pág.

647 HERMOSA, Antonio: «Estudio preliminar», cit., pág. XXVII.

648 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 112.

la medida de lo posible con el fin de reducir al máximo entre los súbditos de ambas naciones las desigualdades tanto económicas como políticas, hasta el punto que dice a los corsos que la ley fundamental de su Constitución ha de ser la que prescriba la igualdad de todos por derecho de nacimiento[649].

Sin embargo, debido a la extensión de Córcega y, sobre todo, de Polonia, el asesor ginebrino vio con claridad que no sería posible llevar a la práctica su ideal de democracia directa, lo que forzó a Rousseau «a repensar su defensa de la democracia directa y a aceptar, no sin reticencias y con muchas precauciones, la democracia representativa[650], si bien trató de diseñarla de tal modo que no supusiera un excesivo alejamiento de uno de los principios constitutivos de su orden estatal ideal[651].

Así, en primer lugar, prescribió la división de ambos territorios en pequeñas circunscripciones, transformando así el principio de confederación de pequeñas repúblicas recomendado por Montesquieu, con el fin de conservar las ventajas propias de esta forma de gobierno, adquiriendo al tiempo las de un gran reino, en el de la federalización de un gran Estado. Cada uno de estos distritos –*dietinas,* en el caso de Polonia– gozaría de una amplia autonomía y en la conformación de su voluntad propia intervendrían de forma directa todos los habitantes de los mismos. Pero como su soberanía habría de estar, en los asuntos comunes, sujeta a la soberanía general de la República, no quedaba más remedio que recurrir a la representación, la cual tiene sus ventajas pero, sobre todo, sus inconvenientes, entre los cuales, uno no pequeño es el de la corrupción. En efecto, «como cuerpo, el poder legislativo resulta imposible de corromper, pero fácil de engañar, en cambio, sus representantes, son difícilmente engañados, pero fácilmente corrompidos; y muy raramente no llegan a serlo. Ahora bien, iluminar a quien se engaña es factible, pero cómo retener al que se vende»[652]. Pues bien, existen, en opinión de Rousseau dos medios para prevenir ese terrible mal que hace del órgano de la libertad el instrumento de la servidumbre, y «para velar por la soberanía política de los ciudadanos y prevenir los abusos de poder»[653]. El primero sería la elección frecuente de las asambleas, puesto que, al cambiar a menudo a los representantes, la corrupción se vuelve más costosa y difícil. Y el segundo medio consistiría en «forzar a los representantes a

649 Ibídem, pág. 13.

650 RODRÍGUEZ URIBES, José Manuel: *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau* Cuadernos «Bartolomé de las Casas», nº 14, Dykinson, 1999, pág. 41.

651 HERMOSA, Antonio: «Estudio preliminar», cit., pág. XVII.

652 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 83.

653 RUBIO CARRACEDO, José: «Democracia y legitimación del poder en ROUSSEAU», en Revista de Estudios Políticos, nº 58, octubre-diciembre, 1987, pág. 227.

seguir escrupulosamente las instrucciones de los electores y a rendirles cuentas rigurosamente de su conducta en la Dieta»[654].

Todas estas ideas de Rousseau, por su parte, están muy presentes en las mentes de unos nuevos líderes revolucionarios cuyo ejemplo político a seguir ha cambiado de Londres o Boston a Esparta y Roma[655]. En efecto, ahora se abandona como modelo de gobierno ideal la monarquía constitucional o la República censitaria y representativa para tratar de fundar –o al menos, así lo proclamaban, si bien la realidad, como veremos, iba a ser muy distinta– una República popular que restituya «al hombre su felicidad, sus virtudes y su dignidad originaria»[656] basada en los principios de sufragio universal, democracia directa en la medida de lo posible y ciudadanía virtuosa y activa tanto civil como militarmente[657]. En definitiva –asegura Rodríguez Adrados[658]– ahora el ideal para los revolucionarios va a ser el de una República autogobernada por un pueblo virtuoso sin un rey, la cual –añade Rodríguez Álvarez[659]– a sus ojos era vista como el resultado de un lento proceso de gestación desde la Antigüedad clásica hasta su mismo alumbramiento en el año I de la nueva era republicana.

Dos son, pues, las obsesiones de Robespierre y Saint-Just: la soberanía popular auténtica y la virtud. Respecto a la primera cuestión, ambos se muestran partidarios de la creación de muchas y muy concurridas asambleas de base en las que el pueblo pueda decidir directamente, por sí mismo, sobre todos aquellos asuntos que sea posible. En ellas, por supuesto, habrán de participar todos los franceses, independientemente de su nivel de riqueza toda vez que –opina Guchet[660]– la ley no puede ser otra cosa que la expresión de la voluntad popular y ésta no puede ser tal si la mayor parte de aquellos sobre los que ésta ha de pesar no participan en su adopción.

---

654 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, cit., pág. 83.

655 NICOLET, Claude: *La République en France*, cit., pág. 169. En este sentido, RODRÍGUEZ ADRADOS corrobora que la imagen de la democracia ateniense y la República romana era omnipresente, «a veces hasta la náusea y aun el ridículo»: la Convención era el Senado, adornado con los bustos de los grandes griegos y romanos, en los discursos se citaban a los pensadores clásicos constantemente y sus obras eran traducidas sin cesar (RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit., pág. 276).

656 Robespierre, Maximilien: *La revolución jacobina*, trad. de J. Fuster, ed. Península, Barcelona, 1973, pág. 118.

657 FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 112. El mismo Robespierre critica esta constitución a semejanza de la británica que quizás fuera buena en un principio, pero que ahora ya no sirve: «¡Inglaterra! ¿Qué nos importa Inglaterra y su viciosa Constitución, que ha podido pareceros libre cuando estábais en el último grado de la esclavitud, pero que ahora hay que cesar de alabar por ignorancia o por costumbre?» (Robespierre, Maximilien: *La revolución jacobina*, cit., pág. 18).

658 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit., pág. 276.

659 RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Azucena: «Aproximación a la idea de «República» en la Francia revolucionaria», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 91, enero-marzo de 1996, pág. 215.

660 GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 440.

Así lo expresa claramente el propio Robespierre en un discurso pronunciado en abril de 1791[661] donde rechaza la pretensión de que pueda considerarse como expresión de la voluntad popular una ley a cuya formación no pueden concurrir la mayoría de los franceses –todos aquellos quienes no pudieran hacer frente a contribución exigida– y niega que exista una verdadera igualdad entre los ciudadanos cuando hay algunos que gozan de forma exclusiva de la facultad de ser miembro del cuerpo legislativo, otros que tienen la facultad de nombrarlos, en tanto que la mayoría están privados de ambas potestades. En tal situación, estima el líder jacobino que la nación no es libre sino esclava, puesto que la libertad consiste en la obediencia a las leyes que nos hemos dado mientras que «la esclavitud es verse sometidos a una voluntad extraña». Por tanto, denuncia que la Constitución de 1791 en realidad instaura una verdadera aristocracia –en el sentido tradicional de la palabra, no en el rousseauniano– es decir, un «Estado en el que una parte de los ciudadanos es soberana y el resto está constituida por súbditos. Y además, ¡qué aristocracia! La mas insoportable de todas, la de los ricos».

En efecto, el líder jacobino, conforme a otros autores de la tradición republicana, y con unas palabras que recuerdan especialmente a Maquiavelo, proclamaba que «el pueblo pide sólo lo necesario, sólo justicia y tranquilidad; los ricos, por el contrario, lo pretenden todo, lo quieren invadir todo, dominarlo todo. Los abusos son la obra y el dominio de los ricos y el flagelo de los pueblos: el interés del pueblo es el interés general; el interés de los ricos es el interés particular»[662].

Y para garantizar la concurrencia de la mayor parte de los ciudadanos de a pie, Robespierre, siguiendo el ejemplo de Pericles, propone que «la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo cuando asista a las asambleas públicas, que pague –por la misma razón– un salario proporcionado a todos los funcionarios públicos; que las reglas de las elecciones sean lo más simples y lo más rápidas posibles; que los días de asamblea se fijen en las épocas más cómodas para la parte trabajadora de la nación»[663].

Ahora bien, aunque el dirigente montañero, fiel a las lecciones de Rousseau –asegura Touchard[664]– no cree en los beneficios del régimen representativo, sin embargo, es consciente de que debido a la extensión de Francia no queda más remedio que instaurar algún tipo de representación, si bien ésta, para que sea verdadera, ha de reunir algunas condiciones tales como las que nos detalla Lavroff[665]

---

661 Vid. ROBESPIERRE, Maximilien: *La revolución jacobina*, cit., págs. 16 a 18.

662 ROBESPIERRE, Maximilien: *La revolución jacobina*, cit., pág. 22.

663 Discurso pronunciado en mayo de 1793 (ibídem, pág. 120)

664 TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, cit., pág. 362.

665 LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 510.

-y que, al fin y al cabo no son más que las que Rousseau prescribiera para Córcega y Polonia–: que exista un contacto frecuente y directo entre electores y diputados, que éstos sean designados para mandatos muy cortos, que sus deliberaciones no sólo sean públicas, sino que tengan lugar ante el mayor número de ciudadanos posible y, en fin, que estén obligados a dar cuenta a la nación de su gestión. En definitiva, es preciso que los representantes del pueblo no sean, en realidad, más que mandatarios, portadores de instrucciones de los ciudadanos que han de seguir estrictamente, toda vez que en caso contrario, esto es, si los diputados pudieran ejercer sus funciones de modo independiente, se convertirían en déspotas, pues el despotismo no es para Robespierre –indica Lucien Jaume[666]– otra cosa que la usurpación del poder soberano, lo cual sucedería si los gobernantes pudieran dirigir el país sin seguir las instrucciones de los gobernados. Por estas mismas razones, el poder ejecutivo –que no será tal en realidad– habrá de estar en manos de un cuerpo de mandatarios del legislativo integrado por numerosos magistrados, con un mandato muy breve y unas funciones delimitadas, cuya única misión será la de ejecutar al pie de la letra las leyes y decretos estatuidos por la Asamblea.

Es, por tanto, a la Asamblea legislativa, así constituida, a quien ha de corresponder todo el poder político de la nación, puesto que, por los motivos que acabamos de ver, los jacobinos no creen en la separación de poderes, artificio que Robespierre considera una ilusión de la que los franceses estuvieron a punto de ser víctimas «en una época en la que la moda parecía exigirnos este homenaje a nuestros vecinos, en una época en que los excesos de nuestra degradación nos permitían admirar todas las instituciones extranjeras que nos ofrecían un débil ejemplo de libertad, pero a poco que se reflexione se advierte fácilmente que este equilibrio no puede ser más que una quimera o una calamidad»[667].

Ahora bien, este gobierno popular, para sostenerse y moverse, necesita de un resorte –exclamaba Robespierre parafraseando a Montesquieu– que no es otro que «la virtud pública que obró tantos prodigios en Grecia y Roma y que producirá otros aun más asombrosos en la Francia republicana; una virtud que no es otra cosa que el amor a la Patria y a sus leyes»[668] y la que Robespierre rinde culto[669], toda vez que estima que esta cualidad supone un freno moral a la codicia, y el egoísmo privados, constituyéndose, por ello, en la garantía de que el gobierno revolucionario no se convertirá en despótico.

---

666 JAUME, Lucien : «Les jacobins et l´opinion publique », en BERSTEIN S. y O. RUDELLE (dirs.): *Le modèle républicain*, P.U.F., París, 1992, pág. 62.

667 Discurso pronunciado en mayo de 1793, ROBESPIERRE, Maximilien: *La revolución jacobina*, cit., pág. 112.

668 Discurso pronunciado el 7 de febrero de 1794, MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, cit., pág. 86

669 TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, cit., pág. 362.

También se muestran los líderes jacobinos absolutamente ortodoxos al estimar que esta virtud, este amor a la patria y a las leyes se puede y se debe fomentar gracias a la religión civil –que es la misma de Rousseau»[670]–. Así, escribe Touchard[671] que los primeros jacobinos no son ni mucho menos laicos, no conciben una separación rigurosa entre Iglesia y Estado, sino que cuentan con la religión civil para apoyar la obra del gobierno revolucionario. Su objetivo es unir todos los corazones en un culto común al Ser Supremo donde sin sacerdocios ni fanatismos se expandan los deseos más sublimes y benévolos y surja el deseo de la virtud, en armonía con el amor a la libertad y la patria. Ahora bien, –como puntualiza Martínez Arancón[672]– la nueva religión civil no es incompatible con los cultos tradicionales, es más, Robespierre contradice a algunos líderes jacobinos (así como a su admirado Rousseau) que quieren iniciar un movimiento descristianizador en Francia, no por fe religiosa, sino porque se muestra convencido de que tal impulso entraña un grave riesgo para la República. En efecto, puesto que el cristianismo constituye una formidable barrera moral para un amplio sector de los ciudadanos, cuya solidaridad y conciencia cívica no bastan por sí solas para mantener a raya sus impulsos egoístas, éste ha de ser conservado, toda vez que no puede desaprovecharse ningún camino hacia la virtud[673].

Son, en definitiva, estas tesis jacobinas –o, más bien, rousseaunianas, que son ahora claramente preferidas a las de Montesquieu[674]– las que se plasman en la nueva Constitución que la Convención elabora en 1793. Ésta viene precedida por una nueva declaración de derechos que proclamaba en su artículo 1 que el fin de toda sociedad ya no sería sólo la protección de derechos sino también, y en primer lugar, el logro de la felicidad común. Es más, en su artículo 123 se proclama que «la República francesa honra la lealtad, el valor, la vejez, la piedad filial, la desgracia» y pone a la Constitución «bajo la custodia de todas las virtudes». En consonancia, se ponía un mayor énfasis en los aspectos sociales, puesto que prescribía, entre otras medidas, la necesidad de poner la instrucción pública al alcance de todos los

---

670 Ibídem.

671 Ibídem.

672 MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XXVI.

673 En efecto, en el discurso pronunciado ante la Convención el 7 de mayo de 1794, Robespierre, muy en la línea tradicional republicana afirma que aunque las creencias religiosas no fueran ciertas, no es posible imaginar «que la naturaleza pudiera insinuar al hombre ficciones más provechosas que cualquier realidad. Si la existencia de Dios y la inmortalidad del hombres fueran solo sueños, no dejarían por ello de ser los frutos más bellos del pensamiento humano». En efecto –continúa– para un legislador, todo lo que es útil a la generalidad es bueno en la práctica, es verdadero. Y la idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma, con su llamada constante a la justicia, por lo que es una idea social y republicana, un buen paliativo para los fallos de la autoridad –y mucho más inmediato que la razón– para impulsarle a hacer el bien y evitar hacer el mal (vid. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, cit., págs. 89 y 90).

674 LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 129.

ciudadanos (art. 212), así como que la sociedad debía velar por la subsistencia de los ciudadanos menos favorecidos bien procurándoles un trabajo, bien asegurando los medios de subsistencia a quienes no estén en condición de trabajar (art. 21).

Por su parte, es el legislativo el «único poder emanado de la soberanía popular que se reconoce»[675], toda vez que las funciones ejecutivas son asignadas a un órgano colegiado –el Consejo Ejecutivo– integrado por 24 miembros elegidos por la Asamblea Nacional, ante la que tendrán que rendir cuentas de su función que se limita a la ejecución de las leyes y decretos por ella aprobada, y la función de juzgar estará en manos de jurados populares (penal) o «árbitros públicos» (civil) elegidos anualmente por los ciudadanos que se tendrán que limitar a aplicar la ley al pie de la letra.

Y para que la legislación se acerque lo máximo posible a la voluntad general, además de, claro está, el reconocimiento del sufragio universal, la nueva Constitución prescribe que los proyectos elaborados por la Asamblea Nacional no se convertirán en leyes hasta que hayan sido ratificados por las asambleas primarias dispersas por todo el territorio nacional (arts. 58 y 59).

Por último, el texto de 1793 recupera el ideal republicano del ciudadano soldado estatuyendo que la fuerza de la República esté compuesta por el pueblo entero (art. 107), razón por la cual prescribe que «todos los franceses son soldados; todos estarán adiestrados en el manejo de las armas» (art. 109).

Ahora bien, esta Constitución nunca llega a entrar en vigor, pues para el momento de su ratificación –sostiene Sellers[676]– el gobierno revolucionario que se había afianzado bajo el Comité de Salud Pública no tenía intención alguna de renunciar al poder –como, por otra parte, suele ser habitual en estos casos–.

Dos son los pretextos que los líderes jacobinos exponen para aferrarse al poder. En primer lugar, la patria sigue estando en peligro, son muchos los peligros tanto internos como externos que la acechan, lo que lleva a Robespierre a declarar que si bien «la nave de la Constitución no ha sido construida para permanecer siempre anclada ¿es necesario lanzarla al mar en medio de la tormenta, bajo la influencia de vientos contrarios?»[677]. La negación es la respuesta previsible a esta pregunta, no es éste el momento de poner en práctica los principios de la soberanía popular, sino que –afirma Soboul[678]– ahora lo que urge es la centralización del poder para hacerlo eficaz y no hay que mencionar siquiera el derecho del pueblo a controlar a sus elegidos.

---

675 RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Azucena: «Aproximación a la idea de «República» en la Francia revolucionaria», cit., pág. 213.

676 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 33.

677 Informe presentado a la Convención en nombre del Comité de Salvación Pública, en diciembre de 1793 (vid. ROBESPIERRE, Maximilien: *La revolución jacobina*, cit., pág. 125).

678 SOBOUL, Albert: *Comprender la Revolución francesa*, cit., pág. 73.

Además, –y ésta sería la segunda excusa– si bien es cierto que es al pueblo a quien debe corresponder la más alta dirección de la nave del Estado, es preciso que antes se «depure y se regenere»[679], es decir, se trata de un pueblo que está aún por llegar. Es por ello que «los jacobinos tienen el sentimiento, jamás claramente expresado, de que la democracia debe ser dirigida, que no se puede confiar a la espontaneidad revolucionaria de las masas. El pueblo quiere el bien, pero no lo ve siempre. Los jacobinos estiman necesario iluminarlo, esto es, conducirlo»[680]. En efecto, la sociedad francesa era aún demasiado corrupta para gobernarse a sí misma, era preciso fomentar –e incluso imponer– la virtud, creando poco a poco hábitos de democracia directa, de amor a la patria, de sobriedad y de sacrificio público y eliminando a aquellos cuyos comportamientos fueran demasiado desviados[681]. Se inicia así el Reinado del Terror cuyo objetivo declarado era afianzar la Revolución, dando muerte a los enemigos del pueblo –en realidad a todos aquellos que se oponían a los idiosincrásicos principios republicanos de Robespierre[682]– para así instaurar el Reinado de la Virtud – mostrando, de este modo, el gobierno revolucionario «el peligro mortal que representan los gobiernos que creen poseer la verdad y quieren hacer la felicidad del pueblo contra su voluntad»[683]–.

Pero no fue este el único motivo por el que el pueblo francés se vio defraudado –y aun engañado– por sus nuevos líderes, a quienes él mismo había llevado al poder, sino que también le desazonaba la desastrosa situación económica que le afligía especialmente. Así, es verdad que los jacobinos aplicaron un cierto dirigismo económico[684] que incluía el establecimiento de unos precios máximos para los productos de primera necesidad, la regulación de los salarios y la promoción del gasto público, merced a la emisión de un creciente número de «asignados», mero papel moneda, no garantizado por nada, por lo que su valor se hundía y los precios, en consecuencia, subían al aumentar la inflación, y faltaban las provisiones y el trabajo. Pero, además, como los jacobinos eran, al fin y al cabo, miembros de la burguesía[685], tampoco estaban dispuestos a hacer mayores concesiones a los descamisados parisinos, toda vez que sus objetivos esenciales eran muy distintos a los de éstos, por lo que «las concesiones jacobinas a la plebe pronto fueron seguidas de medidas amenazadoras y agresivas para ellos»[686].

---

679 JAUME, Lucien : «Les jacobins et l´opinion publique », cit., pág. 65.

680 SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 79.

681 GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques*, cit., pág. 442.

682 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 33.

683 LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques,* cit., pág. 129.

684 Vid. RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit., pág. 284.

685 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 253 y SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 90.

686 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 253.

Sin embargo, y en el extremo opuesto, estas concesiones eran más de lo que la alta burguesía mercantil podía soportar, la cual estimaba que se había «llegado al extremo de lo que razonablemente, según sus intereses de clase, pudo conceder al bienestar general»[687], además de que temía que los *sans-coulottes,* con sus manifestaciones de fuerza, lograran obtener más concesiones.

Así, cuando, poco a poco, la Revolución se va afianzando gracias a los éxitos militares en el exterior y el control de la resistencia en el interior, la Convención –incluidos muchos jacobinos–, cansada ya de las matanzas, preocupada por el caos económico y hastiada de la imposición forzada de los valores de virtud y austeridad republicanas[688], promueve el golpe de Termidor (27 de julio de 1794) y condena a Robespierre, Saint-Just y muchos de sus seguidores a ser guillotinados al día siguiente entre gritos de «abajo con el tirano y viva la República»[689], poniendo fin a la «República de la Virtud»[690].

III.2.3.Constant y el fin del Republicanismo clásico.

Los contemporáneos vieron como una liberación el nuevo régimen termidoriano que puso fin al Reinado del Terror, clausuró el club de los jacobinos, abolió los tribunales revolucionarios y permitió el regreso a la vida pública de los diputados proscritos. Se restableció, asimismo, el «liberalismo económico sin límites ni contrapesos»[691], con la revocación de muchos de los decretos intervencionistas, incluidos aquéllos por los que el Estado fijaba los salarios y los precios de los productos. En definitiva, aunque la legislación seguirá en algunos aspectos el rumbo marcado por el gobierno anterior, «configurando definitivamente lo que entendemos por sociedad contemporánea, el impulso revolucionario queda frenado»[692] y «el conservadurismo termidoriano se transformó en un fuerte movimiento reaccionario»[693].

Se inician inmediatamente, por otra parte, los trabajos para la redacción de una nueva Constitución, la cual, si bien ordenaba el Estado más o menos «a la romana» –al tiempo que seguía «el imperio de las frases y de la imitación formal de los

687 MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XXVIII.

688 FONTANA, Biancamaria: «Democracy and the French Revolution», cit., pág. 112.

689 SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 33.

690 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 7.

691 MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana: «Estudio preliminar», cit., pág. XXVIII.

692 Ibídem, pág. XXIX y RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit., pág. 286.

693 HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 27.

antiguos»[694]– reflejaba unas teorías políticas termidorianas «que se hallan en los orígenes del liberalismo moderno»[695] e instauraba unas instituciones que sus partidarios comparaban con las americanas[696].

Así, la nueva Ley Fundamental subrayaba los derechos civiles y, especialmente, el derecho de propiedad y la libertad de comercio, instituía una libertad meramente formal y una igualdad tan sólo legal, sin alusiones a ningún tipo de medidas sociales y reducía la participación política de los ciudadanos al mínimo[697], en beneficio de un sistema representativo de carácter fuertemente censitario, hasta el punto de que los ciudadanos con derecho a sufragio quedaron reducidos a unos cien mil.

Además, los miembros del cuerpo legislativo van a dejar ya de ser considerados meros mandatarios de sus electores para convertirse en representantes del interés general con capacidad para actuar con total independencia[698], al tiempo que se rechaza finalmente el unicameralismo, con la instauración de dos asambleas: el Consejo de los Quinientos, que proponía las leyes, y el Consejo de Ancianos –integrado por doscientos cincuenta miembros– que aprobaba o rechazaba en bloque, sin posibilidad de introducir enmiendas, los proyectos de ley presentados por aquél. Ahora bien, este reparto de la función legislativa en dos cámaras no era ya justificada sobre la base de la necesidad de aunar las opiniones y los intereses de los muchos y los pocos –pues ambas, a semejanza de lo que sucedía en los Estados Unidos, estaban integradas por una misma clase de ciudadanos, elegidos también por el conjunto de la población activa[699]– sino como un mero mecanismo para prevenir la aprobación de leyes poco ponderadas o precipitadas –siguiendo así, de nuevo, el ejemplo del Congreso americano–.

El órgano de gobierno, por su parte, si bien adquiría algo más de fuerza, no llegaría, ni de lejos, a ostentar los poderes casi monárquicos del Presidente norteamericano. Éste se encarnaba en un Directorio Ejecutivo integrado por cinco miembros, cada uno de los cuales sería renovado cada año para un periodo de cinco y serían elegidos por el Consejo de los Ancianos de entre una lista preparada por la Cámara Baja,

---

694 RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit., pág. 284.

695 TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, cit., pág. 304

696 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 33.

697 De hecho, ésta se limitaba al nombramiento, en las asambleas primarias, de los electores que habrían de elegir, a su vez, a los diputados de la Asamblea Nacional.

698 «Los miembros del Cuerpo Legislativo no son representantes del departamento que les ha nombrado sino de toda la nación y no se les puede encomendar ninguna misión» (art. 52 de la Constitución de la República Francesa de 1795).

699 En efecto, la única diferencia entre los miembros de una y otra cámara era que los primeros debían tener al menos 30 años, en tanto que los segundos deberían haber cumplido los 40 y estar casados o viudos. Por otra parte, como hemos visto, el sufragio, tanto activo como pasivo, estaba mucho más restringido en Francia que en los Estados Unidos.

entre aquellos ciudadanos que hubieran sido ministros o miembros del legislativo –pero que no lo fueran en el momento de la selección, para evitar intromisiones de un poder en el otro–. Entre sus funciones estaba el cuidado de la seguridad interior y exterior, el mando de las fuerzas armadas, la ejecución de las leyes y el nombramiento y revocación de los ministros, no contando, sin embargo, con derecho a veto ni iniciativa legislativa –de nuevo, para lograr una estricta separación de los poderes–

Tras la aprobación de la nueva Constitución –el 22 de agosto de 1795– el recién nombrado directorio llevó a cabo una labor de gobierno moderadamente acertada[700]: dotaron a la Administración de una estructura descentralizada mucho más eficiente, pusieron gradualmente en orden las finanzas del Estado, continuaron las victorias militares –que forzaron a las potencias extranjeras a firmar la paz con Francia– y lograron reducir las protestas populares como consecuencia de la mejora de su nivel de vida –si bien, no tanto por las nuevas medidas económicas sino por el hecho casual de que las cosechas mejoraron–.

Sin embargo, todos estos logros no supusieron más que una leve mejoría de los graves problemas económicos y financieros que afligían a la nación y el Estado franceses, a los cuales se sumaba una situación de gran inestabilidad política propiciada por «los defectos estructurales inherentes al aparato de gobierno»[701], que se caracterizaba por la debilidad del ejecutivo así como por la interinidad de los cargos públicos[702]. Además, el Directorio tuvo que hacer frente a una fuerte oposición procedente tanto de la derecha –fundamentalmente por parte de los monárquicos, tanto absolutos como constitucionales– como de la izquierda –protagonizada por los jacobinos, aún activos, y por los seguidores del reformista agrario radical Babeuf, que defendía una distribución equitativa de las tierras–.

Ante tal estado de cosas, el 9 de noviembre de 1799 (18 de Brumario del año VII) Napoleón, con el apoyo de los ejércitos victoriosos franceses, el beneplácito del Directorio y «el alivio de casi todo el mundo, desde los antiguos terroristas republicanos hasta los liberales propietarios como Benjamin Constant»[703], se hace nombrar comandante de París y primer cónsul de la República Francesa, para preservar la libertad de Francia[704].

---

[700] Vid. HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 27.

[701] HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 27.

[702] Pues, efectivamente, aún quedaban vestigios de la antigua preferencia del republicanismo tradicional por la rotación de los cargos públicos, que se manifestaba en la renovación anual de la mitad de los gobiernos municipales, del tercio del Consejo de los Quinientos y de la quinta parte de las administraciones departamentales y del Directorio ejecutivo, lo que no podía dar lugar más que a «la inestabilidad institucionalizada» (SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 104).

[703] HIGONNET, Patrice: *Sister Republics*, cit., pág. 7.

[704] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 35.

La primera prioridad del general –comenta Sellers[705]– es desarrollar una nueva Constitución que legitime su golpe de Estado, la cual –aprobada el 13 de diciembre de 1799– era también claramente romana, con cónsules, tribunos, un Senado vitalicio y una Asamblea Popular representativa. Pero en realidad –continua Sellers– su sustancia se apoyaba en la dominación del ejecutivo, pues, aparte del hecho de que, a diferencia de las anteriores, no incluía declaración de derechos alguna, instituía un número de cónsules reelegibles indefinidamente para mandatos de diez años y un Primer Cónsul a quien, entre otras muchas funciones, correspondía el nombramiento de los senadores, los jueces y los oficiales del ejército y la armada.

Se configuraba, así, esta Constitución, en «la base de la dictadura de Napoleón y el vehículo a través del cual gradualmente enterró la República»[706]. En efecto, si bien al principio el general Bonaparte conservó una imagen moderada y se presentaba como continuador de la Revolución, pronto se despojó de su velo republicano, autonombrándose Primer Cónsul vitalicio y, más tarde, Emperador de los Franceses[707], al tiempo que se proclamaba como el representante del pueblo[708] –como ya hiciera muchos siglos antes Octavio Augusto–, reemplazaba las alusiones a la virtud y la libertad por las alabanzas al honor como principio organizador del Estado[709], y colocaba en las Tullerías junto a las estatuas de Cicerón y Bruto, las de César, Aníbal y Alejandro[710].

En definitiva, es posible proclamar, con Rodríguez Adrados, que «el círculo estaba ahora cerrado, como en Atenas, como en Roma, como en Florencia y en otras repúblicas del siglo XV, como en la rebelión de los comuneros. Se volvía al final a un régimen absoluto. ¡Lástima que el ejemplo de Inglaterra y Estados Unidos, donde de las respectivas revoluciones salieron democracias estabilizadas, no triunfara! Se repetía el viejo ciclo y habría de repetirse innúmeras veces, imposible recogerlas aquí, en los siglos XIX y XX»[711].

---

[705] Vid. ibídem.

[706] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 35.

[707] Si bien mantenía la ficción de que Francia era aún una República. De todos, en efecto, es conocida la anécdota de que durante muchos años las monedas francesas incluían la leyenda «République Française, Napoléon Empereur», no siendo hasta 1808 cuando el Estado francés pasó a denominarse oficialmente «Empire français».

[708] Vid. SOBOUL, Albert: *La révolution française*, cit., pág. 108.

[709] Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 35.

[710] Llama la atención SELLERS al respecto, sobre el hecho de que «la historia de la Revolución francesa es la de la República romana en miniatura, moviéndose de Bruto a Augusto en una década» (SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 36).

[711] RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia*, cit.,

El fracaso de la Revolución francesa, por su parte, puso en evidencia, a juicio de Fontana[712], la relativa pobreza de los modelos de gobierno existentes, cuyas contribuciones más significativas a la teoría política occidental procedían de unos tiempos muy distantes y distintos a los modernos. Ciertamente, los franceses, como unos años antes los norteamericanos, comprendieron que las concepciones políticas que manejaban y que habían intentado poner en práctica eran completamente anacrónicas y «que no habían reparado en los cambios que suponen dos mil años en las inclinaciones del género humano»[713].

La principal transformación que se había producido en la sociedad del siglo XVIII con respecto a la Antigüedad era que aquélla se había vuelto esencialmente comercial, lo que la hacía en gran medida incompatible con las tradicionales demandas republicanas de participación política activa e intensa y de sacrificio del propio interés en beneficio del interés de la comunidad, toda vez que, ahora, los modernos preferían dedicar su tiempo a sus negocios privados antes que a los asuntos públicos, al tiempo que, frente a los ciudadanos antiguos «que estaban motivados por el bien común, los productores y los consumidores se guían por el propio interés y los deseos privados»[714]. Y una segunda y esencial diferencia entre las sociedades modernas y las antiguas era el mucho mayor tamaño y población de los Estados-nación, circunstancia que no sólo imposibilitaba la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos, sino que «dado que en una gran sociedad los lazos entre los ciudadanos son más tenues, se debilitaba el compromiso con el bien común»[715] y se incentivaba, en cambio, la búsqueda individual del propio provecho.

Todos estos factores, junto a la creciente complejidad que iba adquiriendo la labor de gobierno en una sociedad cada vez más avanzada, obligaba a los ciudadanos a delegar sus funciones públicas en políticos profesionales que se encargaran de la defensa de los intereses de sus representados. Pero estos diputados ya no podían ser meros mandatarios –como recomendaban aquellos teóricos republicanos que aceptaban, aunque a regañadientes, la representación política– que se limitaran a seguir en la asamblea las instrucciones del grupo social o geográfico que les había elegido, toda vez que en las complejas sociedades modernas existía una gran variedad de intereses distintos y específicos, contrarios en muchas ocasiones unos a otros, por lo que la labor de los representantes habría de ser la de negociación y

712 Vid. FONTANA, Biancamaria: «Introduction», en Constant, Benjamin: *Political writings*, Cambridge University Press, 1988, pág. 20.

713 CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en CONSTANT, Benjamin: *Escritos políticos*, trad. de M.L. Sánchez Mejía, C.E.C., Madrid, 1989, pág. 270.

714 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 78.

715 Ibídem.

mediación para llegar a acuerdos que satisficieran al mayor número de electores posible; y para ello, claro está, los diputados habrían de ser independientes de quienes los habían elegido, al tiempo que el control que éstos ejercieran sobre aquellos habría de ser necesariamente liviano y razonable[716].

Nos encontramos, en definitiva, con que a finales del siglo XVIII se produce «un creciente sentimiento de distancia respecto al mundo clásico»[717], lo que se traduce –a juicio de Sellers[718]–, fundamentalmente, en la definitiva separación en las mentes de los franceses del concepto de libertad del de republicanismo clásico: las ideas, concepciones e instituciones tradicionales ya no eran necesarias, ni adecuadas, ni deseadas en los nuevos tiempos, sino que debía encontrarse otra forma de gobierno que, al tiempo que conservara los buenos principios y grandes logros de los antiguos –como la soberanía popular, la separación de poderes o el imperio de la ley– se adaptara a las nuevas condiciones socioeconómicas de los modernos Estados europeos[719].

El principal teórico de esta nueva forma de entender la política con que van a contar los franceses es Henri Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830), quien va a dedicar su obra en gran medida a atacar las tesis de su compatriota Rousseau y a perfilar una teoría de la sociedad y del gobierno completamente «desembarazada de los recuerdos de la Antigüedad»[720], iniciando, así, el pensamiento político liberal[721].

Seguramente, la más importante aportación de Constant a la teoría política y sobre la que basa el resto de sus tesis sea la distinción entre dos tipos de libertad que estableciera en su célebre conferencia «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», pronunciada en el Ateneo de París en 1819.

En efecto, el filósofo y político suizo iniciaba su disertación afirmando que existen dos clases de libertad: una era aquélla que tanto apreciaban los pueblos antiguos, que consistía en el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; y la otra es aquélla cuyo disfrute es especialmente valioso para las

---

716 Vid. FONTANA, Biancamaria: «Introduction», cit., pág. 21.

717 HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, cit., pág. 78.

718 Vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 36.

719 Vid. FONTANA, Biancamaria: «Introduction», cit., pág. 20.

720 SLIMANI, Ahmed: *Le républicanisme de Benjamin Constant*, Presses Universitaires D´Aix-Marseille¸ 1999, pág. 46.

721 Es, en efecto, común considerar a CONSTANT como el padre del liberalismo y así lo entienden, entre otros SÁNCHEZ MEJÍA (vid. «Estudio preliminar», en CONSTANT, Benjamin: *Del espíritu de conquista*, trad. de M.M. Truyol y M.A. López, Tecnos, Madrid, 1988, pág. XIV), RODRÍGUEZ URIBES (vid. *Opinión pública: Concepto y modelos históricos*, cit., pág. 7), SELLERS (vid. SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 38) o el mismo Isaiah BERLIN (vid. «Dos conceptos de libertad», en Berlin, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Rayón y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 2003, pág. 267).

naciones modernas, que reside en la seguridad en los disfrutes privados y en las garantías concedidas por las instituciones con este fin[722]. Es importante tener en cuenta esta distinción, porque «la confusión entre estas dos clases de libertad ha causado muchos males entre nosotros en el transcurso de algunas etapas tristemente célebres de nuestra revolución»[723] –cuando la libertad que se ofreció a los hombres fue «tomada prestada de las repúblicas antiguas»[724]–.

La libertad de los antiguos, a juicio de Constant[725], consistía, como ha quedado apuntado, en el ejercicio colectivo y directo de la soberanía, en la deliberación en la plaza pública sobre las relaciones exteriores y acerca de la guerra y de la paz, en la aprobación o el rechazo de las leyes, en la impartición de la justicia y, en fin, en la elección de los magistrados y el examen de las cuentas y de la gestión de los mismos. No consideraban, sin embargo, incompatible con la libertad su completa sumisión individual a la autoridad del conjunto, de modo que aceptaban que todas sus actividades estuvieran sometidas a una severa vigilancia y que nada se dejase a la independencia privada, ni en relación con su actividad profesional, sus opiniones ni mucho menos su religión. Ciertamente, los antiguos no tenían ninguna noción de derechos individuales y «no eran, por así decirlo, más que máquinas, cuyos resortes y engranajes regulaba y dirigía la ley».

En definitiva, en la Antigüedad el individuo, casi siempre soberano en los asuntos públicos, era un esclavo en todas las cuestiones privadas: «como ciudadano decidía la paz y la guerra; como particular se veía limitado, observado, reprimido en todos sus movimientos; como parte del cuerpo colectivo, interrogaba, destituía, condenaba, despojaba, desterraba, sentenciaba a muerte a sus magistrados o superiores; como obediente al cuerpo colectivo, podía a su vez verse privado de su situación, despojado de sus dignidades, proscrito, muerto, por la voluntad discrecional del conjunto del que formaba parte».

Lo que hoy entiende por libertad un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América, en cambio, es el derecho de cada uno a no ser sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado arbitrariamente; es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad –a abusar incluso de ella–, a ir y venir sin pedir permiso ni rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos; es el

[722] Vid. CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, pág. 257.

[723] Ibídem.

[724] CONSTANT, Benjamin: «Usurpation», en Constant, Benjamin: *Political writings*, Cambridge University Press, 1988, pág. 86.

[725] Vid. CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, págs. 261 y 262.

derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos.

Y es también, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representantes, de peticiones y de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración[726], pero siendo consciente, eso sí, de que entre los modernos, el individuo, políticamente, no es soberano más que en apariencia, incluso en los Estados más libres, toda vez que «su soberanía es restringida, está casi siempre en suspenso y si en determinados momentos, poco frecuentes, ejerce esta soberanía, está siempre rodeado de precauciones y trabas, y no hace otra cosa que abdicar enseguida de ella»[727].

Dos formas bien distintas de entender la libertad, como vemos, motivadas, por su parte, por las también muy diferentes circunstancias económicas, sociales y políticas de las sociedades donde afloraron. Así –nos ilustra Constant[728]–, por un lado, las repúblicas antiguas eran muy pequeñas –»la más poblada, poderosa e importante de ellas no igualaba en extensión al más pequeño de los modernos estados»– lo que les forzaba a entrar en guerra continuamente con sus vecinas para garantizar su propia supervivencia; y, por otro, en la Antigüedad era habitual contar con esclavos que se encargaban de todas las tareas manuales y a veces incluso de algunas profesiones industriales y liberales.

Nuestras naciones actuales, en cambio, debido a su gran tamaño y población, no tienen nada que temer de las hordas bárbaras, al tiempo que la ilustración que han alcanzado sus habitantes hace que la guerra les suponga una pesada carga[729]. Por esta razón, la guerra ha sido sustituida por el comercio, el cual es, al fin y al cabo,

---

[726] Vid. CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, pág. 259.

[727] Ibídem, pág. 261.

[728] Vid. ibídem, págs. 262 a 264.

[729] En efecto, en *Del espíritu de conquista* escribe CONSTANT que entregar al oficio de soldado y obligar a habitar en campos o cuarteles «al hijo del comerciante, del artista, del magistrado, al joven que se consagra a las letras, a las ciencias, al ejercicio de alguna industria difícil y complicada, equivale a despojarle de todo fruto de su educación anterior. Esta educación misma se resentirá de la perspectiva de una inevitable interrupción. Si los brillantes ensueños de la gloria militar embriagan la imaginación de la juventud, desdeñará estudios apacibles, ocupaciones sedentarias, un trabajo que requiere atención, contrario a sus gustos y a la movilidad de sus nacientes facultades. Si con dolor se ve arrancada de sus hogares, si calcula cuánto retraso en sus progresos traerá el sacrifico de varios años, desesperará de sí misma: no querrá consumirse en esfuerzos cuyo fruto le quitaría una mano de hierro. Puesto que la autoridad le disputa el tiempo necesario para su perfeccionamiento intelectual, es inútil –dirá– luchar contra la fuerza. La nación caerá así en una degradación moral y en una ignorancia siempre creciente». Ahora bien, nuestro autor precisa que «todos estos razonamientos son aplicables tan solo cuando se trata de guerras inútiles y gratuitas», en tanto que «ninguna consideración puede contrarrestar la necesidad de rechazar a un agresor» (CONSTANT, Benjamin: *Del espíritu de conquista*, trad. de M.M. Truyol y M.A. López, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 38 y 39).

un medio distinto para alcanzar el mismo fin, el de obtener lo que se desea, pero de un modo más seguro. Como consecuencia de lo anterior, las naciones modernas ahora buscan la tranquilidad, y con la tranquilidad el bienestar, y como fuente de bienestar, la industria, toda vez que ya la guerra no ofrece a los individuos beneficios comparables con los resultados del trabajo pacífico y los intercambios comerciales –muy al contrario, si entre los antiguos una guerra afortunada contribuía a la riqueza pública e individual con esclavos, tributos y repartos de tierras, entre los modernos, en cambio, una guerra afortunada cuesta infaliblemente más de lo que vale–. Además, gracias al mismo comercio y también a la religión y a los progresos intelectuales y morales de la especie humana, hoy ya no hay esclavos, sino que los hombres libres deben ejercer todas las profesiones y atender todas las necesidades de la sociedad.

El resultado de estas diferencias es evidente en opinión de Constant[730]. En primer lugar, a medida que aumenta la extensión de un país, disminuye la importancia política que corresponde a cada individuo, de modo que si «el más oscuro republicano de Roma o Esparta era un poder», un ciudadano de Gran Bretaña o de los Estados Unidos, en cambio, ejerce una influencia personal imperceptible en los asuntos públicos de su nación. En segundo lugar, la abolición de la esclavitud ha privado a la población del tiempo libre necesario para dedicarse a las labores de gobierno –ciertamente, «si no hubiera sido por la población esclava, los veinte mil ciudadanos atenienses no hubieran podido deliberar a diario en la plaza pública–. Por último, como consecuencia del auge del comercio y la industria, «el individuo, ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible».

Como consecuencia de estos cambios, ya ni podemos ni queremos disfrutar de la libertad tal como era entendida por los antiguos. En efecto, en la Antigüedad, como cada uno ejercía una influencia real en el gobierno de su República, el ejercicio de su voluntad constituía un placer vivo y repetido, así como «la ocupación y, por así decirlo, el entretenimiento de todos»[731]; por ello estaban dispuestos a sacrificar su libertad individual y a someter su vida privada a las decisiones de un legislador del que ellos mismos, personalmente, formaban parte.

En cambio, como nosotros no tenemos más que una «participación ficticia» en la política, limitada al nombramiento de nuestros representantes, el placer inmediato que obtenemos de su ejercicio es menos intenso y «no incluye ninguno de los goces del poder; es un placer de reflexión, mientras que el de los griegos era un

[730] Vid. CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit., págs. 265 y 266.

[731] CONSTANT, Benjamin: «Usurpation», cit., pág. 102.

placer de acción»[732]. Se trata, en definitiva, de una satisfacción mucho menos atractiva, que no merece tantos sacrificios, y menos aun cuando «el progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época y la comunicación de los pueblos entre sí, han multiplicado y diversificado hasta el infinito los medios de felicidad particular»[733]. El resultado de todo ello es que nosotros debemos sentirnos más apegados que los antiguos a nuestra independencia individual; pues aquéllos, cuando sacrificaban esta independencia a los derechos políticos, sacrificaban menos para obtener más; mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, daríamos más para obtener menos[734].

Pero es que, además, para capacitar a un pueblo para disfrutar de los más amplios derechos políticos posibles, esto es, para lograr que cada ciudadano tenga una parte real de la soberanía, se precisan instituciones que mantengan la igualdad, eviten el incremento de las fortunas, proscriban las distinciones y combatan a la influencia de las riquezas, el talento y la virtud misma; «claramente, todas estas instituciones limitan la libertad y ponen en peligro la seguridad individual»[735].

Ahora bien, si «la libertad individual es la verdadera libertad moderna [...] la libertad política es su mejor garantía»[736]. Debemos, por tanto, reclamar la primera pero sin renunciar a la segunda, esto es, sin abdicar de «los derechos que siempre tuvimos, esos derechos a consentir en las leyes, a deliberar sobre nuestros intereses, a ser parte integrante del cuerpo social del que todos somos miembros»[737].

Sin embargo, a diferencia de los antiguos, que cuanto más tiempo consagraban al ejercicio de sus derechos políticos, más libres se creían, «en la clase de libertad que nos corresponde a nosotros, ésta nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos»[738].

---

[732] Ibídem, pág. 104.

[733] CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit., pág. 268.

[734] Éste fue, precisamente, el error de los líderes revolucionarios que, inspirados por Rousseau, creyeron que todo debía ceder ante la voluntad colectiva y que todas las restricciones a los derechos individuales serían ampliamente compensadas por la participación en el poder social. Sin embargo, «la nación consideraba que no merecía la pena los sacrificios que se le pedían a cambio de una participación ideal en una soberanía abstracta» (ibídem, pág. 274). Y también en «Usurpation» escribe que nuestros reformadores, queriendo ejercer el poder público como sus guías les habían dicho que había sido ejercido en los estados libres de la Antigüedad, repetían al pueblo que las leyes de la libertad exigen mil veces más sacrificios que el yugo de los tiranos; pero el pueblo fue que la nación no queriendo estos sacrificios y no conociendo el yugo de los tiranos más que por rumores, pensó que sería mejor vivir bajo tal yugo (vid. CONSTANT, Benjamin: «Usurpation», cit., pág. 108).

[735] CONSTANT, Benjamin: «Usurpation», cit., pág. 103.

[736] CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, pág. 279.

[737] Ibídem.

[738] CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, pág. 281.

De ahí, por tanto, la necesidad del sistema representativo, que «no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma»[739]. Así, señala Constant que lo mismo que los ricos contratan intendentes para que cuiden de sus asuntos, así también los ciudadanos modernos nombran representantes para que defiendan sus intereses; pero, de nuevo al igual que los mandantes –a menos que sean unos inconscientes– cuidan de que sus mandatarios cumplan sus funciones con diligencia y honradez, así los electores han de ejercer una vigilancia activa y constante sobre los diputados y «reservarse en periodos que no estén separados por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarlos si se han equivocado y revocarles los poderes de que hayan abusado»[740].

No debemos, por tanto, renunciar a ninguna de las dos clases de libertad, sino que hay que combinar una con otra, puesto que el principal peligro para la libertad moderna consiste, precisamente, en ser absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciando con demasiada facilidad a nuestro derecho de participación en el poder político[741].

Junto a la vigilancia de los ciudadanos, otro instrumento primordial para evitar que los gobernantes abusen de sus prerrogativas es la adopción de un adecuado diseño institucional. En efecto, Constant escribe que «elegís un hombre para que os represente, porque tiene el mismo interés que vosotros, pero por lo mismo que lo elegís, vuestra elección, al darle una situación diferente de la vuestra, le da otro interés que aquél que está encargado de representar»[742]. Es por ello conveniente –continúa el suizo[743]– crear diversos tipos de gobernantes, investidos de poderes de distintos géneros, de modo que los depositarios de estos poderes, refrenados los unos por los otros, se vean imposibilitados de hacer triunfar su interés propio, cuidándose necesariamente del de los gobernados. Así, por ejemplo, no se encargará a los representantes del pueblo más que de hacer las leyes, sin aplicarlas, y de regular aquello que deba ser ejecutado por otros y que ha de afectarles a ellos mismos como a los demás. Gracias a esta precaución el interés de los mandatarios

739 Ibídem, pág. 282.

740 Ibídem.

741 Ibídem.

742 CONSTANT, Benjamin: *Fragments d´un ovrage abandonée sur la possibilité d´une constitution républicaine dans un grand pays*, Aubier, París, 1991, pág. 147.

743 Vid. ibídem.

744 FONTANA, Biancamaria: «Introduction», cit., pág. 22.

745 CONSTANT, Benjamin: *Fragments d´un ovrage abandonée sur la possibilité d´une constitution républicaine dans un grand pays*, cit., pág. 147.

dejará, hasta cierto punto, de ser opuesto al de los mandantes, «pues si son gobernantes en principio, son gobernados en aplicación. Se reduce igualmente el poder ejecutivo a no ejecutar nada más que las leyes hechas por otros. De suerte que si los depositarios del poder ejecutivo son gobernantes en aplicación, son gobernados en principio».

Además de la separación de poderes y la consiguiente instauración de contrapoderes, Fontana señala otros artificios propuestos por Constant para controlar a los gobernantes, tales como «el reconocimiento de la responsabilidad de los ministros y de sus subordinados, la transparencia del proceso político, la descentralización de las decisiones y la libertad de opinión»[744]. Sin embargo, «no hay que hacerse ilusiones sobre la eficacia de estos medios»[745] para controlar el poder si nos olvidamos del más poderoso de todos ellos: la limitación del poder mismo.

Es por ello por lo que afirmaba Isaac Berlin que Constant «se dio cuenta de que el problema fundamental que tienen los que quieren la libertad individual «negativa» no es el de quién ejerce la autoridad, sino el de cuánta autoridad debe ponerse en sus manos»[746]. En efecto, éste era consciente de que no podía ser refutado el principio de la soberanía popular, esto es, de la supremacía de la voluntad general sobre cualquier voluntad particular, a pesar de que en sus días muchos habían intentado oscurecerlo y atribuir un origen distinto a la autoridad de los gobernantes como consecuencia de los males que fueron causados y los crímenes que fueron cometidos con el pretexto de hacer valer la voluntad general[747]. Sin embargo, también lo era de que «al tiempo que reconocemos los derechos de esa voluntad, es necesario, imperativo incluso, comprender su exacta naturaleza y determinar su precisa extensión [pues] si atribuimos a la soberanía una amplitud que no debe tener, la libertad puede perderse a pesar de este principio, o incluso como consecuencia del mismo»[748].

Ciertamente –continuaba su razonamiento Constant[749]– una soberanía ilimitada será siempre la causa de grandes males, esté en las manos de quien esté, sean éstas las de un hombre, las de unos pocos o incluso las de todos –»es contra el arma, no contra el brazo que la sostenga contra quien es necesario luchar despiadadamente»– pues, efectivamente –añade Prelot[750]– el escritor suizo

[746] BERLIN, Isaiah: «Dos conceptos de libertad», cit., pág. 270.

[747] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», en CONSTANT, Benjamin: *Political writings*, cit., pág. 175.

[748] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 175.

[749] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 176.

[750] PRÉLOT, Marcel: *Histoire des idées politiques,* Dalloz, Paris, 1990, cit., pág. 243.

consideraba una mera ilusión la creencia propagada por su compatriota Rousseau de que la participación de todos los individuos en el establecimiento de la ley es un seguro a todo riesgo.

Escribía, por ello, el suizo que «el error de aquéllos que, con buena fe, en su amor a la libertad, han otorgado un poder ilimitado a la soberanía del pueblo, deriva del modo en el que sus ideas políticas fueron formadas. En la historia, ellos han observado un pequeño número de hombres, o incluso un único individuo, en posesión de un inmenso poder que causaba mucho daño. Pero su ira se dirigió contra los sustentadores del poder más bien que contra el poder en sí mismo. En lugar de destruirlo, simplemente han pensado en reemplazarlo»[751]. Así, a lo largo de la historia el poder ha pasado con frecuencia de la monarquía a la aristocracia, y de ahí a la democracia o al gobierno mixto, y ha recorrido el camino inverso infinitas veces también, y, sin embargo, los estragos que ha causado han sido siempre los mismos.

Es más, «se puede dividir los poderes tanto como se quiera: si el total de esos poderes es ilimitado, estos poderes divididos necesitan sólo una coalición y no habrá remedio para el despotismo. Lo que nos importa no es que nuestros derechos no sean violados por un poder sin la aprobación de otro, sino que cualquier violación sea igualmente prohibida a todos los poderes. No es suficiente que el poder ejecutivo dependa de la autoridad del legislativo; el legislativo debe verse imposibilitado de autorizarle a actuar más allá de su esfera legítima. Es de poca utilidad que el ejecutivo no tenga derecho a actuar sin el apoyo de la ley, a menos de que haya límites a ese apoyo, a menos que se determine que hay materias sobre las que el legislador no tiene derecho a hacer una ley, o, en otras palabras, que la soberanía esté limitada, y que haya voluntades que ni el pueblo ni sus delegados tengan el derecho a tener»[752].

Por tanto, lo que procede es limitar el poder mismo, independientemente de quien lo detente o de lo dividido que esté. Ninguna autoridad sobre la tierra puede ser ilimitada, ni la del rey, ni la del pueblo, ni la de sus representantes, ni siquiera la de la ley «la cual, siendo meramente la expresión de la voluntad del pueblo o del príncipe, según la forma de gobierno, debe circunscribirse a los mismos límites que la autoridad de la que emana»[753].

---

[751] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 176.

[752] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 180.

[753] Ibídem.

Este límite de la soberanía lo constituirá «aquella parte de la existencia humana que necesariamente permanece individual e independiente y que está, por derecho, fuera de cualquier competencia social»[754]. En el punto en que esta independencia y existencia individual comienza, la jurisdicción de la sociedad termina y no puede traspasar esa línea ni aun con el asentimiento de la mayoría[755].

Pero, a diferencia de lo que sostuviera Rousseau, la determinación de lo que sea de competencia pública y de lo que deba dejarse al libre albedrío de los ciudadanos no puede ser obra de la ley, esto es, de la soberanía popular, sino que el Estado deberá limitarse a cumplir el papel que le es propio. Así, si como afirma Grange[756], la coexistencia de los individuos, poseídos por la misma voluntad de poder, no deviene posible más que por la sumisión a unas reglas y estas reglas no son respetadas más que si existe un poder exterior a ellas –y, por tanto, gobernantes y gobernados–, la justificación de la limitación de la libertad de cada uno no encuentra más justificación que en la defensa de la libertad misma, esto es, en la protección que asegura el poder contra los peligros que la amenazan. Y como «estos peligros son de dos tipos, pues pueden proceder de los mismos ciudadanos que infrinjan las reglas establecidas, o de la agresión de las naciones vecinas, la misión del poder habrá de consistir en asegurar el orden interior y la seguridad exterior: justicia y policía, diplomacia y defensa nacional son, por tanto sus atribuciones; pero éstas son las únicas».

Éste es, por tanto, el límite de la actuación estatal que deberá ser escrupulosamente respetuosa con la autonomía individual y, en todo caso, con aquellos derechos individuales que los ciudadanos poseen independientemente de toda autoridad política y social, como son «la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, la cual incluye la libertad de expresarse abiertamente, el disfrute de la propiedad y una garantía contra todo poder arbitrario»[757] –esto es, puntualiza Rodríguez Uribes, todas aquellas facultades que integran lo que Constant llamaba «libertad de los modernos» y que desde Berlin se conoce como «libertad negativa»[758]–.

El mejor instrumento, por su parte, para conjurar los abusos del poder y garantizar el respeto a nuestros derechos y libertades es la opinión pública. Entiende, en

[754] Ibídem, pág. 177.

[755] Vid. ibídem.

[756] GRANGE, Henri: «Introduction», en CONSTANT, Benjamin: Fragments d´un ovrage abandonée sur la possibilité d´une constitution républicaine dans un grand pays, cit., pág. 32.

[757] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 180.

[758] Vid. RODRÍGUEZ URIBES, J.M.: *Opinión pública: Concepto y modelos históricos*, cit., pág. 275.

efecto, Constant[759] que cuando ciertos principios han sido clara y completamente demostrados, ellos mismos se convierten en su propia garantía, de modo que si se reconoce universalmente que no hay en el mundo un poder ilimitado, nadie, en ninguna época, osará reclamar tal poder. Ciertamente, la experiencia nos muestra que ya nadie atribuye, por ejemplo, a la sociedad el derecho a quitar a alguien la vida sin juicio previo, razón por la cual ningún gobierno moderno exige el ejercicio de tal derecho. Así lo confirmaba Isaiah Berlin, en cuya opinión existen unas fronteras dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, que son definidas «en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su observación ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por alguno procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana»[760]. Debemos, concluir, a la vista de estas afirmaciones –con Fontana– que «la protección de la autonomía privada que el defendía no era un derecho natural, o una característica moral esencial del hombre, sino meramente el nivel de seguridad e independencia al cual los ciudadanos de las sociedades modernas avanzadas se habían acostumbrado y el cual, consecuentemente encontraban deseable preservar»[761].

Son estas tesis de Benjamin Constant, en definitiva, las que inauguraron el pensamiento posrevolucionario y las que lo «convirtieron en el modelo ideológico a imitar por todos los pensadores liberales del siglo XIX[762]. Se abandona entonces la vieja concepción republicana de la libertad y su vinculación con la participación cívica en un gobierno equilibrado, hasta el punto que a partir de ese momento «cuando se llaman a sí mismos «republicanos» los políticos franceses hacían referencia, generalmente, a que abrazaban los logros de la Revolución francesa (o algunos de ellos) y no necesariamente el republicanismo clásico de Cicerón o Tito Livio»[763].

La libertad va a significar a partir de ahora «simplemente seguridad para perseguir los placeres privados, cualquiera que sea la Constitución del Estado»[764] y su garantía va a estar en la estabilidad de las leyes y las instituciones garantizada por unos

[759] CONSTANT, Benjamin: «Principles of politics applicable to all representative governments», cit., pág. 182.

[760] BERLIN, Isaiah: «Dos conceptos de libertad», cit., pág. 272.

[761] FONTANA, Biancamaria: «Introduction», cit., pág. 27.

[762] SÁNCHEZ MEJÍA, M. Luisa: «Estudio preliminar», en Constant, Benjamin: *Del espíritu de conquista*, cit., pág. XIV.

[763] SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty*, cit., pág. 37.

[764] Ibídem, pág. 40.

especialistas de la política y no en la participación activa e intensa en las funciones de gobierno. Participación que, además, ahora no sólo es imposible, debido a las grandes dimensiones de los modernos estados, sino que tampoco es deseable –apunta Spitz[765]– por dos razones. Por un lado, porque la historia ha demostrado que la participación popular da lugar a un poder inestable que cede a las pasiones del momento y que es fácil presa de las luchas partidistas y de las discordias. Pero, sobre todo, porque no deja tiempo libre a los individuos para cultivar su personalidad, su cultura y sus actividades sociales y para enriquecerse con los intercambios comerciales.

Se transforma así «el ciudadano clásico, amo de su destino porque interviene activamente en la vida pública, que porta él mismo las armas y que cultiva sus tierras, en el homo *œconomicus*, *socialis*, *faber* y *mercator*»[766], que reduce al mínimo estricto el tiempo que dedica a los asuntos públicos, limitándose a la elección de los representantes que estime que mejor van a defender sus intereses, «toda vez que su destino está en otra parte, no es a través de la política como se realizará»[767]. En efecto, los modernos sustituyen el foro público por la sociedad civil («definida como el lugar de las transacciones privadas, económicas, jurídicas y culturales entre los individuos»[768]) como lugar de esparcimiento y de desarrollo de la excelencia humana y de una virtud que ahora se transforma en más amable, más social[769] y es redefinida por la triple característica de la honestidad en las transacciones, la moderación en las maneras y el ardor en el trabajo.

Pero este alejamiento entre Estado y sociedad civil es bidireccional. No sólo se retiran los ciudadanos de la política sino que el poder, como ya recomendara Constant, tendrá que limitarse a actuar en la esfera que le es propia –esto es, la garantía de la seguridad tanto exterior como interior– y a conducirse como mero árbitro neutral de los intereses de unos ciudadanos que ahora son considerados, por encima de todo, como actores económicos[770]. Cualquier otra intervención del Estado en la sociedad civil es un estorbo, pues siempre que «el poder colectivo quiere mezclarse en operaciones particulares, perjudica a los interesados; siempre que los gobiernos pretenden hacer nuestros negocios, lo hacen peor y de forma más dispendiosa que

[765] Vid. SPITZ, Jean Fabien: *La liberté politique*, P.U.F., París, 1995, pág. 304.

[766] SPITZ, Jean Fabien: *La liberté politique*, P.U.F., París, 1995, pág. 305.

[767] GRANGE, Henri: «Introduction», cit., pág. 101.

[768] SPITZ, Jean Fabien: *La liberté politique*, cit., pág. 304.

[769] Vid. TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, cit., pág. 305.

[770] TAVOILLOT, Pierre-Henri : « Fondation démocratique et autocritique libérale », en RENAUT, Alain (dir.): *Histoire de la Philosophie Politique, Tome IV : Les critiques de la modernité politique*, Calman-Lévy, París, 1999, pág. 127.

nosotros»[771]. Podemos, en definitiva, condensar la nueva forma de entender la política con estas contundentes palabras de Benjamin Constant: «roguemos a la autoridad que permanezca en sus límites, que se limite a ser justa. Nosotros nos encargaremos de ser felices»[772].

[771] CONSTANT, Benjamin: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», cit, pág. 266. Un claro ejemplo del nuevo rol que los liberales quieren asignar al Estado lo encontramos en estas palabras que Costant dedica al sistema educativo: «¡Qué no se habrá dicho sobre la necesidad de permitir que el gobierno se haga cargo de las futuras generaciones para moldearlas a su gusto y cuántas citas eruditas no habrán apoyado esta teoría? Queremos disfrutar de cada uno de nuestros derechos, desarrollar cada una de nuestras facultades como mejor nos parezca, sin perjudicar a los otros, velar por el desarrollo de estas facultades en los hijos que la naturaleza confíe a nuestro cariño, más capacitado cuando más libre sea, y sin necesidad de ninguna autoridad, más que para obtener de ella los medios generales de instrucción que puede proporcionar, igual que los viajeros aceptan de la autoridad las carreteras sin dejarse dirigir sobre el camino que decidan seguir» (ibídem, pág. 278).

[772] Ibídem, pág. 283.

Conclusiones

CONCLUSIONES

Primera: Existe una tradición de pensamiento político que suele ser denominada como «republicana» y que tiene sus orígenes en la Atenas clásica y en la República romana; tras su desaparición durante la Edad Media, resurgiría en las ciudades-república de la Italia renacentista y, posteriormente, sería acogida en la Inglaterra de los Estuardo, y en los Estados Unidos y la Francia revolucionaria. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, esta tradición republicana entraría en decadencia como consecuencia de los cambios producidos en las circunstancias políticas, sociales y económicas de los modernos Estados europeos y en la mentalidad de sus ciudadanos, que imposibilitarían que, a partir de entonces, fueran aplicadas unas teorías políticas que fueron pensadas para las muy distintas y distantes en el tiempo repúblicas de la Antigüedad. Los principales integrantes de esta tradición son Aristóteles, Polibio, Cicerón, Nicolás de Maquiavelo, Francesco Guicciardini, Donato Giannotti, John Milton, James Harrington, Algernon Sidney, John Adams, los llamados «antifederalistas», el Barón de Montesquieu y, en fin, Jean-Jacques Rousseau. A pesar de las lógicas diferencias existentes entre sus tesis como consecuencia de los muy distintos lugares, épocas y circunstancias en que escribieron, todos ellos comparten, sin embargo, unos ideales, valores, conceptos e incluso propuestas concretas muy similares.

Segunda: Estos autores eran conscientes, asimismo, de pertenecer a una misma tradición de pensamiento filosófico-político, toda vez que compartían una común admiración por la República romana –y, en menor medida, por otras ciudades-Estado de la Antigüedad, como Atenas y Esparta, o modernas como la República de Venecia–, tenían como principal referente a los más importantes autores clásicos, como Aristóteles y Cicerón, al tiempo que los escritores precedentes servían de ejemplo e inspiración a los posteriores quienes, a su vez, citaban –y, en ocasiones, copiaban literalmente– a aquéllos.

Tercera: La común devoción que los integrantes de esta tradición sentían por las repúblicas de la Antigüedad no tenía únicamente un carácter nostálgico, de recuerdo y exaltación de tiempos que consideraban mejores, sino que se debía a una compartida concepción de la Historia que Bobbio califica de «naturalista», en virtud de la cual, puesto que los hombres son iguales en todos los tiempos y lugares, y tienen idénticas virtudes y pasiones, siempre que se repitan las mismas condiciones, el resultado será también idéntico. Es por ello por lo que prácticamente todos se

interesaban por conocer la causa de la grandeza y los éxitos de Roma, así como el motivo de que durante tantos siglos sus ciudadanos hubieran conservado su libertad. Y puesto que la respuesta a estas cuestiones las encontraban invariablemente en las instituciones y las costumbres tradicionales de los romanos, todos ellos propusieron la adopción de las mismas en las naciones de su época –si bien adaptadas a sus circunstancias y particularidades–, con la esperanza de que produjeran aquellos efectos.

Cuarta: El motivo que llevó a todos estos autores a desarrollar sus teorías políticas fue siempre el mismo: tratar de dar respuesta a las situaciones de abuso de poder y de corrupción en que habían caído sus respectivos Estados. Este abuso de poder procedía generalmente de la usurpación del mismo por parte de algún déspota como Julio César en Roma, los distintos patriarcas de la familia Médicis en Florencia, los sucesivos reyes de la dinastía Estuardo en Inglaterra o los monarcas absolutos de la familia Borbón en Francia; sin embargo, en ocasiones, también reaccionaron ante los abusos cometidos por la multitud incontrolada, como sucediera en la Atenas posterior a la Guerra del Peloponeso o en los recién independizados Estados norteamericanos.

Quinta: Frente al despotismo, los autores republicanos defendían la instauración de regímenes que, a semejanza de la República romana, estuvieran diseñados para preservar la libertad de los ciudadanos, la cual era invariablemente entendida como la condición de no estar sujeto a la voluntad de ningún hombre, sino tan sólo a la ley – precisamente por ello solían definir la República como el imperio de las leyes y no de los hombres–, la cual debía ser igual para todos y superior a todos, gobernados y gobernantes, toda vez que consideraban que si un solo hombre no estaba sometido a ella, todos los demás estarían necesariamente sujetos a éste.

Sexta: La concepción republicana de la libertad tenía dos dimensiones, una privada y otra pública. La primera de ellas, esto es, la capacidad para vivir conforme al propio arbitrio, dependía del imperio de la ley, pues era ésta la que impedía los abusos de los demás, motivo por el cual se consideraba legítimo que la ley impusiera restricciones a la libertad individual tendentes a garantizar la seguridad de los ciudadanos y la promoción del bien del conjunto de la comunidad. La dimensión pública de la libertad exigía, por su parte, que todos los ciudadanos tuvieran derecho a participar, de un modo u otro, en la elaboración de la ley, esto es, a influir en el proceso de deliberación sobre las limitaciones necesarias para la garantía de la autonomía individual, así como sobre las medidas encaminadas a la promoción del interés común, toda vez que, en caso contrario, aquélla no sería sino una imposición de la voluntad de otras personas sobre el individuo, el cual dejaría, así, de ser considerado libre.

Séptima: Los teóricos republicanos coinciden en que la participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos, además de imprescindible para que éstos puedan considerarse libres y porque sea de justicia que en una sociedad de iguales todos

deban ser oídos a la hora de acordar lo que es beneficioso o perjudicial para la misma, es también conveniente por otra serie de motivos adicionales. En primer lugar, porque así se asegurará que la ley –y las decisiones políticas más trascendentales en general– tenga como finalidad el beneficio del conjunto de la comunidad, puesto que si éstas fueran aprobadas sólo por uno o unos pocos con entera libertad, nada les impediría legislar o decidir a favor de su propio beneficio particular o de clase. Además, entendían los teóricos republicanos que el fruto de la deliberación será siempre mejor si en la misma interviene toda la sociedad que si únicamente lo hace una parte de la misma, pues la comunidad en su conjunto puede discernir mejor lo bueno y lo útil que cualquiera de sus partes, por muy prudentes que sean sus miembros. Otro beneficio de la participación del pueblo en los asuntos públicos será que, gracias a ella, éste ejercitará sus facultades y su razón y dedicará su atención a discutir sobre asuntos importantes como las cualidades de los candidatos o cuestiones de política interior y exterior, en lugar de dirigir su pensamiento y conversaciones hacia cuestiones superficiales e indignas de ser tenidas en cuenta; además de que cada ciudadano podrá llegar a conocer con mayor detalle la realidad y las necesidades de su comunidad y de sus vecinos, lo que le impulsará a interesarse por ellas y dejar de mirar sólo por sí mismo. También estaban estos autores convencidos de que allí donde todos participaban en la elaboración de las leyes, se aseguraba en mayor medida el puntual cumplimiento de las mismas, puesto que, al sentirse copartícipes, de ellas y no considerarlas como imposiciones ajenas, los individuos las aceptarían y respetarían de mucho mejor grado. Pero, sobre todo, la participación es imprescindible para la conservación misma de la República, pues cualquier régimen que quiera mantenerse necesita que todos quieran su existencia; pero no apoyará un régimen quien no participe del mismo, pues se le estará privando de un aspecto crucial de su vida como es deliberar acerca de lo que es bueno y ventajoso para uno mismo y estará dejando decisiones importantes que le afectan a él y a su comunidad en manos ajenas.

Octava: El ideal de los autores republicanos era la participación directa de los ciudadanos, sin intermediarios, en la cosa pública; sin embargo, debido a la gran extensión de los Estados modernos, como Inglaterra, Francia o los Estados Unidos, no les quedó más remedio que admitir la representación política. Ahora bien, entendían que para que ésta fuera aceptable debían establecerse un número de medidas de seguridad para evitar que los representantes se dejaran conducir por sus propios intereses en lugar de defender los de la comunidad en su conjunto, así como para que no actuaran como amos sino como sirvientes de los ciudadanos. Estas medidas tenían como finalidad lograr que las asambleas se convirtieran en un retrato en miniatura del pueblo en su conjunto, de modo que los representantes sintieran, actuaran y razonaran como lo harían sus propios representados, lo que se lograría, fundamentalmente, si el número de diputados era muy grande y se elegían en circunscripciones muy numerosas y pequeñas. Recomendaban, además, que las elecciones fueran muy frecuentes –para que a los representantes no les

diera tiempo de olvidar su dependencia de sus electores ni de corromperse–, que estuvieran obligados a acatar las instrucciones de sus representados, que hubieran de rendir cuentas al final de su mandato, e incluso, en ocasiones, que fuera posible destituirlos en cualquier momento si se estimaba que no estaban cumpliendo sus obligaciones adecuadamente. Y como medida adicional de seguridad, algunos, como Rousseau, proponían que los diputados no tuvieran potestad para aprobar definitivamente las leyes, sino tan sólo para elaborar propuestas que luego habrían de ser ratificadas por el conjunto de la población en referéndum.

Novena: Los republicanos preconizaban la necesidad de la participación activa de todo el pueblo en los asuntos públicos, pero siempre que su poder fuese limitado y controlado, pues no eran partidarios de una democracia «pura» al estilo de la existente en la Atenas de Pericles, sino que entendían que ésta debía ser atemperada combinándola con las otras dos formas de gobierno tradicionales, la aristocracia y la monarquía. La razón de tal precaución era que los integrantes de esta tradición no concebían a la sociedad como un conglomerado homogéneo de individuos, sino que la consideraban compuesta por distintos tipos de ciudadanos que se podían agrupar, *grosso modo*, en dos grandes bloques: el integrado por los ricos, los aristócratas o los «los mejores», de un lado, y la muchedumbre de los pobres, los vulgares o, simplemente, el pueblo llano, de otro, cada uno con sus propios intereses, necesidades y aspiraciones. Pero como este segundo grupo era mucho más numeroso, la muchedumbre acabaría siempre imponiendo su opinión y gobernando en beneficio propio, instaurándose una tiranía de la mayoría que oprimiría a la minoría. Es por ello por lo que ésta debía estar dotada de los medios de control suficientes para rechazar las medidas que fueran en detrimento de sus intereses; de este modo, dado que para la adopción de las principales decisiones políticas sería preciso contar con el concurso de las dos partes de la sociedad, éstas no podrían perjudicar a ninguna de ellas sino que necesariamente serían provechosas para ambas. Además, aunque coincidían los republicanos en que el pueblo en su conjunto, si no estaba demasiado corrupto, buscaba por lo general el bien, no siempre le era fácil verlo, además de que sus decisiones podían ser precipitadas o fruto de arrebatos de pasión o de entusiasmo; al tiempo que era fácil presa de los demagogos. Por ello, era común considerar que las riendas de la nación habían de dejarse en manos de los mejores ciudadanos de la República. La solución más habitual para conjugar ambos elementos –participación popular y gobierno de los mejores– era la combinación del régimen democrático y el aristocrático, que se solía traducir en la instauración de un senado que propusiera los proyectos de ley y que tomara las decisiones más importantes para la comunidad, las cuales luego habrían de ser ratificadas o rechazadas por el conjunto de la población o por sus representantes.

Décima: Aunque todos los escritores republicanos se mostraban partidarios de otorgar un papel esencial en la República a la aristocracia, también coinciden en señalar

que este término debía ser entendido en su significado propio, esto es, como el gobierno de «los mejores», por lo que era unánime el rechazo a asimilarla a la nobleza hereditaria o a las clases más acaudaladas de la ciudad, pues estimaban que la única nobleza verdadera y la única que habilita para gobernar es la que otorga la virtud, el mérito, la honestidad y la capacidad, de modo que se trataba de una clase abierta a cualquier miembro de la sociedad, independientemente de su linaje o su fortuna.

Undécima: Junto a unos elementos democrático y aristocrático, toda República bien constituida debía contar con un componente monárquico, encargado de aplicar las leyes y de ejecutar las decisiones tomadas por el conjunto de la sociedad, pues es menester que estas funciones estén en manos de una sola persona, o de un grupo muy reducido, toda vez que requieren celeridad, unidad de acción, autoridad y, en ocasiones, una gran discreción. Aunque algunos autores modernos, como Montesquieu, propugnaban que el poder ejecutivo estuviera en manos de un monarca que contara, además, con capacidad de veto sobre la legislación (esto último compartido también por Adams) para evitar la usurpación de sus prerrogativas por parte del legislativo, lo más habitual era, sin embargo, que este poder se confiase a uno o varios magistrados elegidos popularmente por un mandato breve, al término del cual deberían rendir cuentas ante el pueblo (que, incluso, podía destituirlo en cualquier momento del mismo), de modo que se conjurase cualquier intento de abuso de poder o de un uso partidista del mismo.

Duodécima: Uno de los elementos más característicos de la tradición republicana era la combinación que propugnaban de las tres formas puras de gobierno tradicionales que daría lugar a una Constitución mixta, cuyos principales ejemplos históricos lo constituían la República romana y la Monarquía inglesa, en las que los tres componentes estaban representados, respectivamente, por los Comicios, el Senado y los cónsules, en el primer caso, y la Cámara de los Comunes, la Cámara de los Lores y el Rey, en el segundo. Muchas eran las ventajas que los republicanos otorgaban a este gobierno mixto, como su estabilidad (a diferencia de los regímenes puros que acababan degenerando inexorablemente conforme a un proceso fijo conocido como *anacyclosis*), además de que conjugaba la libertad del pueblo con la prudencia de los mejores y la autoridad de los magistrados, se aunaba el esfuerzo de los distintos elementos de la ciudad en torno a un objetivo común y, en fin, gracias a su equilibrio institucional y su sistema de controles y contrapoderes se impedía que ningún individuo o clase social usurpara el poder.

Decimotercera: Muchos siglos antes de que Montesquieu propusiera su teoría de la separación de poderes, los autores republicanos habían prescrito ya la necesidad de la dispersión del poder político en distintas instituciones y funciones para evitar que nadie pudiera abusar del mismo. Su intención era que para el ejercicio de las tres funciones básicas de gobierno que ya definiera Aristóteles –legislativa, ejecutiva y judicial– fuera preciso el concurso de más de un órgano político –e incluso de más

de una clase social–, de modo que cualquier decisión, al poder ser examinada y revocada por una instancia superior necesitaría ser consensuada. Así, la legislación era propuesta por el senado, pero debía ser ratificada por la asamblea popular; la función ejecutiva recaía en los magistrados, pero éstos eran elegidos y controlados por los ciudadanos; y la función judicial solía ser ejercida por aquéllos, si bien las asambleas tenían derecho a revisar sus sentencias. En este sentido, sólo algunos de los últimos autores republicanos (como Montesquieu y Adams) defenderán la necesidad de un poder judicial independiente de los otros dos, que sirva para evitar o mitigar sus excesos y como medio adicional de control de ambos; no obstante, Montesquieu prescribía que los tribunales tuvieran un carácter temporal y que estuvieran integrados por ciudadanos corrientes; y Adams, aunque estimaba que los jueces debían ser profesionales y ejercer su función vitaliciamente, sin embargo defendía la necesidad de la institución del jurado para que se dejara oír la voz del pueblo en la administración de justicia.

Decimocuarta: Otra de las señas de identidad más característica de la tradición republicana era su advertencia de que un adecuado diseño institucional, con ser imprescindible, no era suficiente para conservar la libertad de la República y de sus ciudadanos ni para asegurar la promoción del bien común. Por ello, todos los autores republicanos coincidían en subrayar la necesidad de contar con ciudadanos virtuosos, entendiéndose la virtud cívica, por su parte, como la disposición a participar activamente en los asuntos públicos (para evitar la usurpación del poder), a anteponer el bien de la comunidad al privado (pues la promoción de aquél era el fin de toda República), a obedecer las leyes (dado que éstas constituían el fundamento de la libertad) y a defender la patria ante las amenazas externas, formando parte de la milicia ciudadana (toda vez que en caso de que la República fuera conquistada, se perdería la libertad, al tiempo que no se debía confiar en ejércitos mercenarios o profesionales, pues éstos eran fáciles instrumentos para la opresión). Junto a la virtud cívica, además, los republicanos solían recomendar el fomento de otras cualidades como la frugalidad, la laboriosidad, la honestidad, la templanza, la moderación o la religiosidad.

Decimoquinta: Todos los representantes de esta tradición insistían en que el buen funcionamiento –e incluso la supervivencia misma– de la República requería que sus ciudadanos poseyeran determinadas virtudes, pero también eran plenamente conscientes de que estas demandas no eran naturales, no eran algo que los hombres eligieran espontáneamente –si bien tampoco era algo para lo que no sirvieran congénitamente–, por lo que trataban de ordenar la sociedad de tal modo que su cumplimiento requiriera el menor esfuerzo posible. Por ello, consideraban de vital importancia evitar las grandes diferencias de fortuna entre los ciudadanos, promoviendo una cierta –no absoluta– igualdad material entre ellos. Ciertamente, la sociedad ideal era concebida como la formada por pequeños agricultores y comerciantes, quienes compartirían unos intereses similares, gracias a lo cual se

lograría más fácilmente el consenso y se evitarían los disturbios y los conflictos internos. Una ventaja adicional de esta igualdad material sería que, al contar todos con los medios de subsistencia necesarios, no deberían depender de la voluntad de nadie y podrían participar políticamente de modo independiente y con verdadera libertad.

Decimosexta: La tradición republicana estima imprescindible recurrir a todos los medios disponibles para inculcar la virtud en los ciudadanos. Dos son los instrumentos más adecuados para tal menester: la educación y la religión. El primero es esencial, pues si no se acostumbra a los individuos a respetar la ley, a obedecer a las autoridades y a mirar por los demás desde la niñez, difícilmente podrá conseguirse cuando lleguen a la madurez; es por ello por lo que todos los integrantes de esta tradición muestran su preocupación por que el Estado se provea de un sistema educativo lo más estricto y eficiente posible. En cuanto a la religión, poco importa a los republicanos que sea o no verdadera (salvo para los ingleses), lo realmente relevante es que los ciudadanos la crean, porque de este modo, temiendo el castigo divino o esperando la recompensa de los dioses, aceptarán más fácilmente los sacrificios que la patria les demande, al tiempo que se conducirán con honradez y buscarán el bien y rechazarán el mal incluso en aquellos supuestos no regulados por la ley o cuando no se sientan vigilados.

Decimoséptima: Un valor importantísimo que los republicanos entendían que era primordial inspirar en los ciudadanos era el patriotismo, pues sólo si estos amaban sinceramente a su patria estarían dispuestos a servirla fielmente, a obedecer sus leyes y a sacrificar sus bienes e intereses, e incluso la vida, por ella. Ahora bien, el patriotismo republicano no era entendido como el amor a una entidad abstracta o impersonal, sino como el apego hacia unas personas concretas, hacia unos compatriotas con quienes convivimos y con quienes compartimos unos intereses y unas leyes comunes, así como un sentimiento de gratitud hacia nuestra República, pues es ella la que nos garantiza nuestra libertad y nuestro bienestar. De modo que se trataba de un sentimiento que posibilitaba el buen funcionamiento de las instituciones y que, a su vez, se veía favorecido por éste, toda vez que se realizarán más fácil y sinceramente todo tipo de sacrificios por un gobierno en el que todos participemos y que mire por el interés de todos, pues sabemos que lo que hagamos a favor de la patria redundará antes o después en nuestro beneficio, en lugar de en el de una o unas pocas personas privilegiadas.

Decimoctava: Las tesis y propuestas republicanas fueron repetidas por multitud de autores de la talla de los citados y supusieron una doctrina dominante durante más de dos mil años; sin embargo, cuando los Estados crecieron en extensión y aumentaron en población, y cuando las sociedades modernas dejaron de ser eminentemente agrícolas y se extendió la industria y el comercio, empezaron a ser consideradas como anacrónicas y fuera de lugar. En efecto, ahora se hacía difícil sacrificar el interés particular por el bien de una colectividad que apenas se conocía,

al tiempo que tampoco era posible participar de forma activa –ni tan siquiera controlar– en un gobierno que distaba cientos de kilómetros; es más, ni era posible ni deseable, toda vez que ahora la principal preocupación de los ciudadanos era enriquecerse con su actividad privada. Es por estos motivos por los que la tradición republicana va a empezar, a partir de entonces, a perder influencia hasta que se verá sustituida por una forma de entender la política y la sociedad más acorde con los nuevos tiempos. Toma, así, el relevo en la lucha contra el despotismo una nueva ideología, el liberalismo, que propugna que dejemos la política en manos de unos profesionales que velarán por nuestra seguridad y bienestar sin contar apenas con nuestra participación, lo cual, por otro lado no supondrá un menoscabo ni de nuestros intereses ni de nuestra libertad. En el primer caso, porque ya no se le pedirá al Estado que se ocupe del bien común, sino, simplemente, que nos permita y, en todo caso, que nos facilite los medios para que seamos nosotros mismos quienes busquemos nuestro propio bien conforme estimemos más oportuno; y respecto a la libertad, ésta, entendida ya en el sentido de no interferencia, se preservará mejor gracias a la limitación del poder y al reconocimiento y la garantía de unos derechos individuales que aquél en ningún caso podrá vulnerar.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, John: «A Defence of the Constitutions of the United States of America», en CAREY, George W. (ed.): *The political writings of John Adams*, Regnery Publishing, Washington, 2000.

ADAMS, John: «Thoughts on Government», en CAREY, George W. (ed.): *The political writings of John Adams*, Regnery Publishing, Washington, 2000.

ÁGUILA, Rafael del, VALLESPÍN, Fernando y otros (eds.): *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ANSUÁTEGUI ROIG, F. Javier: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Universidad Carlos III de Madrid-B.O.E., Madrid, 1994.

ANTAL, Frederick: *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglos XIV-XV*, trad. de J.A. Gaya Nuño, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963.

APARISI MIRALLES, Ángela: «Soberanía, Constitución y derechos en los orígenes de la Revolución Norteamericana», en *Anuario de Filosofía del Derecho,* Tomo XI, Madrid, 1994.

APARISI MIRALLES, Ángela: *La Revolución norteamericana: aproximación a los orígenes ideológicos*, B.O.E.- C.E.C., Madrid, 1995.

APIANO: *Historia romana*, trad. de A. Sancho Royo, Gredos, Madrid, 1980.

APPLEBY, Joyce: *Liberalism and Republicanism in the historical imagination,* Harvard University Press, Cambridge, 1996.

ARCE, Javier: «Roma», en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política. Vol. 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

ARENDT, Hannah: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

ARISTÓTELES: *Obras*, trad. de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967.

ARISTÓTELES: *Política*, trad. de J. Marías y M. Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

ARMITAGE, David, HIMY, Armand, y SKINNER, Quentin (eds.): *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, 1995.

ARRILLAGA ALDANA, Luis: «Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser», en *Revista de Estudios Políticos*, nº 38, Marzo-Abril 1984.

ASÍS ROIG, Rafael de: «El modelo americano de derechos fundamentales», en *Anuario de Derechos Humanos*, Instituto de Derechos Humanos, U.C.M., 1990.

ASÍS ROIG, Rafael de, ANSUÁTEGUI, F. Javier y DORADO, Javier: «Los textos de las colonias de Norteamérica y las enmiendas a la Constitución», en PECES-BARBA, G., FERNÁNDEZ, E., y ASÍS, R. de (dirs.): *Historia de los Derechos* Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Dykinson, Madrid, 2001.

AUSTIN, Michel y VIDAL-NAQUET, Pierre: *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*, trad. de Teófilo de Lozoya, Paidós, Barcelona, 1986.

BADILLO O´FARRELL, Pablo J.: *La filosofía político-jurídica de James Harrington*, Universidad de Sevilla, 1977.

BAILYN, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Paidós, Barcelona, 1972.

BANNING, Lance: *The Jeffersonian Persuasion*, Cornell University Press, Ithaca, 1980.

BANNING, Lance: *The sacred fire of liberty. James Madison and the founding of the federal republic*, Cornell University Press, Ithaca, 1995.

BARNES, Jonathan (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995.

BARON, Hans: *The crisis of the Early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton University Press, 1966.

BARRIO GUTIÉRREZ, J.: «Introducción», en Protágoras y Gorgias: *Fragmentos y testimonios*, trad. de J.Barrio Gutiérrez, Orbis, Barcelona, 1984.

BÉJAR, Helena: *El corazón de la República. Avatares de la virtud política*, Paidós, Barcelona, 2000.

BENGTSON, Hermann: *Historia de Grecia*, trad. de Julio Calonge, Gredos, Madrid, 1986.

BERLIN, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Rayón y N. Rodríguez, Alianza, Madrid, 2003.

BERMUDO ÁVILA, J. Manuel: *Los filósofos y sus filosofías*, Vicens-Vives, Barcelona, 1983.

BERMUDO ÁVILA, J. Manuel: *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Universidad de Barcelona, 1994.

BERNS, Thomas: «Le retour à l´origine de l´Etat», en *Archives de Philosophie*, nº 59, vol. 2, Abril-Junio 1996.

BERSTEIN, Serge y RUDELLE, Odile (eds.): *Le modèle républicain*, Presses Universitaires de France, París, 1992.

BIEN, Günther: *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bolonia, 1985.

BLACK, Antony: *El pensamiento político en Europa*, trad. de F. Chueca Crespo, Cambridge University Press, 1996.

BLÁZQUEZ, José María, Raquel LÓPEZ MELERO y Juan José SAYAS: *Historia de Grecia Antigua*, Cátedra, Madrid, 1989.

BLITZER, Charles: «Introduction», en *The political works of James Harrington*, Greenwood Press, Connecticut, 1980.

BOBBIO, Norberto : *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. de J.F. Fernández Santillán, F.C.E., México, 1996.

BOCK, G., SKINNER, Q. y VIROLI, M.: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990.

BOTELLA, Juan, CAÑEQUE, Carlos y GONZALO, Eduardo (eds.): *El pensamiento político en sus textos. De Platón a Marx*, Tecnos, Madrid, 1994.

BRADSHAW, Brendan: «Transalpine humanism», en BURNS, J.H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991.

BRAVO, Gonzalo: *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, Taurus, Madrid, 1989.

BRAVO, Gonzalo: *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

BRIGGS, Asa: *Historia social de Inglaterra*, trad. de G. Carrascón Garrido, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

BROWN, Cedric C.: «Great senates and godly education: politics and cultural renewal in some pre- and post-revolutionary text of Milton», en ARMITAGE, D., A. HIMY y Q. SKINNER (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

BRUGGER, Bill: *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?*, MacMillan Press, London, 1999.

BRUNO, L.: «*Libertas plebis* in Tito Livio», en *Giornalle italiano di Filologia*, num. 19, 1966.

BURKHARDT, Jacob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de Jaime Ardal, Sarpe, Madrid, 1985.

BURNS, James H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700*, Cambridge University Press, 1991.

BUTTÀ, Giuseppe: *John Adams e gl´inizi del costituzionalismo americano*, Giuffrè, Milán, 1988.

CADONI, Giorgio: *L´utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Università di Roma-Giuffrè, Roma, 1978.

CAREY, Christopher: *Democracy in Classical Athens*, Bristol Classical Press, Londres, 2000.

CAREY, George W.: *The political writings of John Adams*, Regnery Publishing, Washington, 2000.

CASTELLS OLIVÁN, Irene: *La Revolución Francesa (1789-1799)*, Editorial Síntesis, Madrid, 1997.

CICERÓN: *Cartas a Ático*, trad. de M. Rodríguez-Pantoja, Gredos, Madrid, 1996.

CICERÓN: *Catilinarias y Filípicas*, trad. de J. Bautista Calvo, Planeta, Madrid, 1994.

CICERÓN: *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. de V.-J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987.

CICERÓN: *Discursos*, trad. de J. Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2000.

CICERÓN: *La República* y *Las leyes*, trad. de J.M. Núñez González, Akal, Madrid, 1989.

CICERÓN: *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén Cabañero, Tecnos, Madrid, 1989.

CICERÓN: *Selected works*, trad. al inglés de M. Grant, Penguin, Londres, 1971.

CICERÓN: *Verrinas*, trad. de J.M. Requejo Prieto, Gredos, Madrid, 2000.

CLARAMUNT, S., PORTELA, E., GONZÁLEZ, M. y MITRE, E.: *Historia de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1998.

COMBES, Robert: *La república en Roma*, trad. de G. Rubio de Urquía, EDAF, Madrid, 1977.

CONNOR, W. Robert: *Thucydides*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

CONSTANT, Benjamin: *Del espíritu de conquista*, trad. de M.M. Truyol y M.A. López, Tecnos, Madrid, 1988.

CONSTANT, Benjamin: *Escritos políticos*, trad. de M.L. Sánchez Mejía, C.E.C., Madrid, 1989.

CONSTANT, Benjamin: *Fragments d´un ovrage abandonée sur la possibilité d´une constitution républicaine dans un grand pays*, Aubier, París, 1991.

CONSTANT, Benjamin: *Political writings*, Cambridge University Press, 1988

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía. vol. 1: Grecia y Roma*, trad. de J. M. García de la Mora, Ariel, Barcelona, 1999.

COPLESTON, Frederick: *Historia de la filosofía*, *vol. 2: De San Agustín a Escoto*, trad. de J.C. García Borrón, Ariel, Barcelona, 1985.

COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía, vol. 6: De Wolff a Kant*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 2000.

CORNS, Thomas N.: «Milton and the characeristics of a free commonwealth», en ARMITAGE, D., HIMY, A. y SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

CRANE, Gregory: *Thucydides and the ancient simplicity: the limits of political realism*, University of California Press, 1998.

CRAWFORD, Michael: *La república romana*, trad. de A. Goldar, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

CROMBIE, I.M.: *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. de A. Torán, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo: «Introducción», en Polibio: *Historias,* trad. de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981.

DAHL, Robert A.: *La democracia y sus críticos*, trad. de Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona, 2000.

DAVIDSON, Jorge: «Concepciones ideológicas acerca del Derecho en la obra de Cicerón», en *Espacio, tiempo y forma*, Serie II, Historia Antigua, nº 12, 1999.

DAVIES, Tony: «Borrowed language: Milton, Jefferson, Mirabeau», en ARMITAGE, D., HIMY, A. y SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

DAVIS, Colin: «La igualdad de derechos en la Revolución inglesa: el republicanismo de James Harrington y el significado de la igualdad», trad. de M.A. Ramiro Avilés, en *Derechos y libertades*, nº 7, enero de 1999.

DAZA MARTÍNEZ, Jesús: *«Libertas populi romani»*, en *Revista de Estudios Políticos*, Julio-Octubre de 1976.

DEMETRIOU, Kyriacos N.: *George Grote on Plato and Athenian Democracy: A study in classical reception*, Peter Lang Publishing, 1999.

DÍAZ TEJERA, A.: «La Constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio», en *Habis*, nº 1.

DIDEROT, Denis y D´ALAMBERT, Jean Le Rond: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»*, trad. de R. Soriano y A. Porras, Tecnos, Madrid, 1986.

DIONISIO DE HALICARNASO: *Historia antigua de Roma*, trad. de E. Jiménez, Gredos, Madrid, 1984.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y GONZÁLEZ, José P.: *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo y otros: *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

DORADO, Javier: *La lucha por la Constitución: las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, C.E.C., Madrid, 2001.

D´ORS, Álvaro: «Introducción», en CICERÓN: *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984.

DUGUIT, Léon: *La separación de poderes y la Asamblea Nacional de 1789*, trad. de P. Pérez Tremps, C.E.C., Madrid, 1996.

DUNN, John (ed.): *Democracy, the unfinished journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford University Press, 1992.

DUNN, John (dir.): *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993)*, trad. de J. Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995.

DZELZAINIS, Martín: «Milton´s classical republicanism», en ARMITAGE, D., HIMY, A. y SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

ESQUILO: *Teatro completo*, trad. de J. Pallí, Bruguera, Barcelona, 1982.

FARRINGTON, Benjamín: *Ciencia y política en el mundo antiguo*, trad. de D. P. Suárez, Ciencia Nueva, Madrid, 1965.

FASSÒ, Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho,* trad. de F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José: *Filosofía política de la democracia*, Fontamara, México, 1994.

FETSCHER, Iring: «Filosofía moral y politica en J. J. Rousseau», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 8, marzo-abril de 1979.

FINLEY, M.I. (ed.): *El legado de Grecia: una nueva valoración*, trad. de A. Prometeo Moya, Crítica, 1983.

FINLEY, M.I.: *La Grecia primitiva: edad del bronce y era arcaica*, trad. de T. Sempere, Crítica, Barcelona, 1983.

FINLEY, M.I.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, trad. de T. Sempere, Grijalbo, Barcelona, 1984.

FLAUMENHAFT, Harvey: *The effective Republic: Administration and Constitution in the thought of Alexander Hamilton*, Duke University Press, 1992.

FLORES D´ARCAIS, Paolo: *El individuo libertario*, trad. de J. Jordá, Seix Barral, Barcelona, 2001.

FONTANA, Biancamaria (ed.): *The invention of the modern republic*, Cambridge University Press, 1994.

FRISON, Danièle: «Res Publica: la vision cromwellienne», en TUTTLE, Elizabeth (ed.): *Republicanisme anglais et idée de tolerance*, Université Paris X-Nanterre, 2000.

GAGARIN, Michael y WOODRUFF, Paul (eds.): *Early Greek political thought: from Homer to sophists*, Cambridge University Press, 1995.

GALLEGO, Julián: «Aristóteles, la ciudad-Estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*», en *Gerión*, nº 14, 1996.

GANDILLAC, Maurice de: *La filosofía en el Renacimiento*, vol. 5, colección dirigida por Yvon Belaval, trad. de M. Pérez, T. de Andrés y J. Sanz, Siglo XXI, Madrid, 1987.

GARCÍA GUAL, Carlos: «La Grecia antigua», en VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política. Vol. 1,* Alianza Editorial, Madrid, 1995.

GEUNA, Marco: «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concetuali», en *Filosofia Politica*, año XII, num. 1, abril de 1998.

GIANNOTTI, Donato: *La República de Florencia*, trad. de A. Hermosa Andújar, B.O.E.-C.E.C., Madrid, 1997.

GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1999.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier: *Introducción a la Grecia antigua*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

GOODWIN, Charles S.: *A resurrection of the republican ideal*, University Press of America, Maryland, 1995.

GRANADA, M. Ángel: «Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo», en. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.A. y VILLACAÑAS, J.L. (eds.): *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, F.C.E., Madrid, 1999.

GRANT, Michael: Introduction», en CICERO: *Selected works*, Penguin, Londres, 1971.

GREEN, Jack. P.: «The American Revolution», en *The American Historical Review*, vol. 105, nº 1, febrero de 2000.

GRIFFIN, Stephen M.: *American constitutionalism: from theory to politics*, Princeton University Press, 1996.

GRIMAL, Pierre: *Los extravíos de la libertad*, trad. de A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990.

GRUBE, G.M.A.: *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973.

GUCHET, Yves: *Histoire des idées politiques. Tome 1 : de l´Antiquité à la Révolution française*, Armand Colin, París, 1995.

GUENIFFEY, Patrice: «Cordeliers and Girondins: the prehistory of the Republic?», en FONTANA, Biancamaria (ed.): *The invention of the modern republic*, Cambridge University Press, 1994.

GUZMÁN HERMIDA, J.M.: «Introducción», en ISÓCRATES: *Discursos, vol. 1. Areopagítico*, trad. de J.M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1980.

HAMPSHER-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*, trad. de F. Meler Ortí, Ariel, Barcelona, 1996.

HARRINGTON, James: *La República de Océana,* trad. de E. Díaz Cañedo, F.C.E., México, 1987.

HARRINGTON, James: *The Commonwealth of Oceana* and *A system of politics*, Cambridge University Press, 1992.

HARRINGTON, James: *The Political works of James Harrington*, editado por J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, 1977.

HARRINGTON, James: *The political writings of James Harrington*, editado por Charles Blitzer, Greenwood Press, Wesport, 1980.

HELD, David: *Modelos de democracia,* trad. de T. Albero, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Historia de Estados Unidos de América. De la República burguesa al poder presidencial*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

HERÓDOTO: *Historias,* trad. de M.E. Martínez Fresneda, Gredos, Madrid, 1981.

HERRERA BRAVO, Ramón: «Las instituciones democráticas en la República romana y su proyección histórico-política», en LÓPEZ GARCÍA, J.A., REAL, J.A. del y RUIZ, R.: *La democracia a debate,* Dykinson-Universidad de Jaén, 2002.

HERTZBERG, G. F.: *Historia de Grecia*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1978.

HIDALGO DE LA VEGA, María José: «Grecia arcaica», en ROLDÁN HERVÁS, J. M. (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998.

HIGONNET, Patrice: *Sister republics. The origins of French and American republicanism*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.

HILL, Christopher: *El siglo de la revolución*, trad. de N. Calami, Editorial Ayuso, Madrid, 1972.

HONOHAN, Iseult: *Civic republicanism*, Routledge Nueva York, 2002.

HORNBLOWER, Simon: «Creación y desarrollo de las instituciones democráticas de la antigua Grecia», en DUNN, J. (dir.): *Democracia, el viaje inacabado (508 a.C.-1993)*, trad. de J. Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995.

HOUSTON, Alan C.: *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*, Princeton University Press, 1991.

HUERGA, Álvaro: *Savonarola, reformador y profeta*, Biblioteca de Autores Cristianos, EDICA, Madrid, 1978.

HULLIUNG, Mark: *Citizens and citoyans: republicans and liberals in America and France*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

IGLESIAS, Juan; *Roma. Claves históricas,* Universidad Complutense, Madrid, 1985.

IMBRUGLIA, Gerolamo: «From utopia to republicanism: the case of Diderot», en FONTANA, B. (ed.): *The invention of the modern republic*, Cambridge University Press, 1994.

ISÓCRATES: *Discursos, vol.1: Areopagítico*, trad. de J.M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1980.

JAEGER, Werner: *Aristóteles*, trad. de J. Gaos, F.C.E., Madrid, 1983.

JAEGER, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

JAUME, Lucien : «Les jacobins et l´opinion publique», en BERSTEIN S. y RUDELLE, O. (dirs.): *Le modèle républicain*, P.U.F., París, 1992.

JONES, Maldwyn A.: *Historia de Estados Unidos: 1607-1992*, trad. de C. Martínez Gimeno, Cátedra, Madrid, 1996.

KEAVENEY, Arthur: *Sulla, the last republican*, Croom Held, Kent, 1986.

KRAMNICK, Isaac: «Introduction», en MADISON, J., HAMILTON, A. y GRAY, J.: *The federalist papers*, Penguin, London, 1987.

KRAMNICK, Isaac: *Republicanism and Bourgeois Radicalism. Political ideology in late eighteen-century England and America*, Cornell University Press, 1990.

KRIEGEL, Blandine: *Cours de philosophie politique*, Librairie Générale Française, París, 1996.

KRIEGEL, Blandine: *La cité républicaine*, Galilée, París, 1998.

LACORNE, Denis: *L´invention de la république. Le modèle americain*, Hachette, 1991.

LABROUSSE, Roger: «Introducción», en CICERÓN: *Las leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

LAKS, André : «Platon», en RENAUT, Alain (dir.): *Histoire de la Philosophie Politique. Tome I: La liberté des anciens*, Calmann-Lévy, 1999.

LAVROFF, Dmitri Georges*: Histoire des idées politiques: de l´ antiquité à la fin du XVIIIe siècle,* Dalloz, Paris, 1997.

LOEWENSTEIN, Karl: «Roma y la teoría general del Estado», en *Revista de Estudios Políticos*, IES, noviembre-diciembre de 1970.

LOEWENSTEIN, Karl: «Roma, Venecia, Inglaterra», en *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, septiembre/octubre de 1973.

LÓPEZ CASTELLÓN, Enrique: «Libertad inalienable y democracia utópica en Rousseau», en *Fragmentos de Filosofía,* nº 1, 1992.

LÓPEZ GARCÍA, José Antonio, REAL, Alberto del y RUIZ, Ramón: *La democracia a debate,* Dykinson-Universidad de Jaén, 2002.

LORD ACTON: *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*, trad. de B. Álvarez Tardío, BOE-CEPC, Madrid, 1999.

MADISON, James, HAMILTON, Alexander y GRAY, John: *The federalist papers*, Penguin, Londres, 1987.

MADISON, James, HAMILTON, Alexander y GRAY, John: *El federalista*, trad. de G. R. Velasco, F.C.E., México, 1998.

MAIHOFER, Werner: «The ethos of the republic and the reality of politics», en SKINNER, Q., BOCK, G. y VIROLI, M. (eds.): *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1993.

MALTZAHN, Nicholas von: «The wigh Milton, 1667-1770», en ARMITAGE, D., HIMY, A. y SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

MANSILLA, H.C.F.: «Las teorías clásicas sobre el buen gobierno y su significación actual», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 29, septiembre-octubre de 1982.

MANTILLA Pineda, B.: «Maquiavelo redivivo», en *Revista de Estudios Políticos*, nº 165-166, mayo-agosto de 1969.

MAQUIAVELO, Nicolás de: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. por Ana Martínez Arancón, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

MAQUIAVELO, Nicolás de: *El príncipe. La Mandrágora*, trad. de H. Puigdoménech, Cátedra, Madrid, 1992.

MAQUIAVELO, Nicolás de: *Escritos políticos breves*, edición y traducción de M.T. Navarro Salazar, Tecnos, Madrid, 1991.

MAQUIAVELO, Nicolás de: *Obras históricas de Nicolás de Maquiavelo*, trad. de L. Navarro, Biblioteca Clásica, Madrid, 1892.

MARÍAS, Julián: «Introducción», en ARISTÓTELES: *Política*, trad. de J. Marías y M. Araújo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, trad. de L. Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989.

MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana (ed.): *La Revolución Francesa en sus textos*, Tecnos, Madrid, 1989.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Miguel A.: *La cuna del liberalismo. Las revoluciones inglesas del siglo XVII*, Ariel, Barcelona, 1999.

MATTEUCCI, Nicola: *Alla ricerca dell´ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bolonia, 1986.

McCLELLAND, John S.: *A history of Western Political Thought*, Routledge, Nueva York, 1996.

McCORMICK, John P.: «Machiavellian democracy: controlling elites with ferocious populism», en *American Political Science Review*, vol. 99, nº 2, junio de 2001.

MILTON, John: *Aeropagitia and other Political writings*, Liberty Fund, Indianapolis, 1999.

MILTON, John: *Political writings*, Cambridge University Press, 1991.

MONTERO, Mercedes: «Introducción», en SALUSTIO: *La conjuración de Catilina. La guerra de Yugurta,* Alianza Editorial, Madrid, 1988

MONTESQUIEU: *Cartas persas*, trad. de T. Sanz, Cátedra, 1997.

MONTESQUIEU: *Considérations sûr les causes de la grandeur de Romains et de leur décadence*, Garnier-Flammarion, París, 1968.

MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 2002.

MOSSÉ, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. de R. de la Iglesia, A. Redondo, Barclona, 1970.

MOSSÉ, Claude: *Historia de una democracia: Atenas*, trad. de J.M. Azpitarte Almagro, Akal, Madrid, 1987.

MOUFFE, Chantal (ed.): *Dimensions of radical democracy*, Verso, Londres, 1992.

MUÑOZ VALLE, Isidoro: «Comentario en torno a un libro sobre la democracia ateniense», en *Revista de Estudios Políticos*, 191, septiembre-octubre de 1973.

MUÑOZ VALLE, Isidoro: «La crisis de las tradiciones en la Antigua Grecia y las diversas concepciones del Estado», en *Revista de Estudios Políticos*, 195-196, Mayo-Agosto de 1974.

NACK, Emil y Wilhelm WÄGNER: *Grecia: el país y el pueblo de los antiguos helenos*, trad. de F. Payarols, Editorial Labor, Barcelona, 1960.

NICOLET, Claude (Ed.): *Les idées politiques á Rome sous la Republique*, Librairie Armand Colin, París, 1964.

NICOLET, Claude: *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Gallimard, París, 1976.

NICOLET, Claude: *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana.* trad. de J. Faci Lacasta. Ed. Labor, Barcelona, 1982.

NICOLET, Claude: *La République en France*, Editions du Seuil, París, 1992.

NICOLET, Claude: *L´idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1994.

OLDFIELD, Adrian: *Citizenship and community: Civic Republicanism and the modern world*, Routledge, Londres, 1990.

OMAGGIO, Vincenzo: «Civitas» e governo nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova», en *Filosofia Politica*, v. VII, nª 3, diciembre 1993.

OPHIR, Adi: *Plato´s invisible cities: Discourse and power in the Republic*, Routlege, Londres, 1991.

PABÓN, José Manuel: «Introducción», en SALUSTIO: *Catilina y Jugurta*, Ediciones Alma Mater, Barcelona, 1954

PALLÍ, Julio: «Introducción», en ESQUILO: *Teatro completo*, trad. de J. Pallí, Bruguera, Barcelona, 1982.

PANGLE, Thomas L.: *The spirit of modern republicanism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

PARICIO, Javier: *Los juristas y el poder político en la antigua Roma*, Comares, Granada, 1999.

PECES-BARBA, Gregorio, FERNÁNDEZ, Eusebio y ASÍS, Rafael de (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Vol. III,* Dykinson, Madrid, 2001.

PECES-BARBA, Gregorio: «Fundamentos ideológicos y elaboración de la Declaración de 1789», en PECES-BARBA, G., FERNÁNDEZ, E. y ASÍS, R. de (dirs.): *Historia de los Derechos Fundamentales, Tomo II: Siglo XVIII, Vol. III,* Dykinson, Madrid, 2001.

PELTONEN, Markku: *Classical humanism and Republicanism in English political thought, 1570-1640,* Cambridge University Press, 1995.

PEÑA ECHEVERRÍA, Javier: «Rousseau y la idea de comunidad politica», en *Isegoría*, nº 11, 1995.

PETTIT, Philip: *Republicanismo: una teoría de la libertad y el gobierno,* trad. de A. Doménech, Paidós, Barcelona, 1999.

PINA POLO, F.: «Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana», en *Gerión*, nº 12, 1994.

PITILLAS SALAÑER, Eduardo: «Violencia política y vacío de poder en el marco de la crisis republicana», en *Memorias de historia antigua*, vol. 18, año 1997.

PIZARROSO QUINTERO, Alejandro: *Historia de la propaganda*, EUDEMA, Madrid, 1993.

PLATÓN: *Cartas*, trad. de M. Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

PLATÓN: *Diálogos, vol. V.*, trad. de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo y N.L. Cordero, Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN: *Diálogos. Protágoras*, trad. de C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981.

PLATÓN: *Diálogos. República*, trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.

PLATÓN: *El político*, trad. de A. González Lassó, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.

PLATÓN: *Las leyes*, trad. de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

POCOCK, John G. A.: «Introduction», en *The political works of James Harrington*, Cambridge University Press, 1977.

POCOCK, John G. A.: «Introduction» en Harrington, James: *The Commonwealth of Oceana* and *A system of politics*, Cambridge University Press, 1992.

POCOCK, John G. A.: *El momento maquiavélico,* trad. de M. Vázquez-Pimentel y E. García, Tecnos, Madrid, 2002.

POLIBIO: *Historias,* trad. de M. Balasch Recort, Gredos, Madrid, 1981.

PRICE, Roger: *Historia de Francia*, trad. de B. Mariño, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

PRÉLOT, Marcel: *Histoire des idées politiques,* Dalloz, Paris, 1990.

PROTÁGORAS y GORGIAS: *Fragmentos y testimonios*, trad. de J. Barrio Gutiérrez, Orbis, Barcelona, 1984.

RAHE, Paul A.: *Republics Ancient and Modern. Volume III: Inventions of Prudence: Constituting the American regime*, The University of North Carolina Press, 1994.

RAMIRO AVILÉS, Miguel Ángel: *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*, Marcial Pons, Madrid, 2002

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario: *Historia del pensamiento filosófico y científico. Vol.1: Antigüedad y Edad Media*, trad. de J.A. Iglesias, Herder, Barcelona, 1988.

RENAUT, Alain (dir.): *Histoire de la Philosophie Politique,* Calmann-Lévy, 1999.

REQUEJO COLL, Ferrán: *Las democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Ariel, Barcelona, 1994.

RICHARD, Carl J.: *The founders and the classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

RIESENBERG, Peter: *Citizenship in the western tradition: Plato to Rousseau*, University of North Carolina Press, 1992.

RIVERO, Ángel: «El discurso republicano», en ÁGUILA, Rafael del (ed.): *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

ROBESPIERRE, Maximilien: *La revolución jacobina*, trad. de J. Fuster, ed. Península, Barcelona, 1973.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Azucena: «Aproximación a la idea de «República» en la Francia revolucionaria», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 91, enero-marzo de 1996.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto y VILLACAÑAS, J. Luis (eds.): *La herencia de Maquiavelo. modernidad y voluntad de poder*, F.C.E., Madrid, 1999.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, José M.: *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

RODRÍGUEZ URIBES, J. Manuel: *Opinión pública: Concepto y modelos históricos,* Marcial Pons, Madrid, 1999.

RODRÍGUEZ URIBES, José Manuel: *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», nº 14, Dykinson, 1999.

ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (dir.): *Historia de la Grecia Antigua*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1998.

ROLDÁN HERVÁS, José Manuel: *Instituciones politicas de la República Romana*, Akal, Madrid, 1990.

ROMANO, Ruggiero y TENENTI, Alberto: *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*, trad. de M. Suárez, Siglo XXI Editores, Madrid, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* trad. de M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de A. Pintor Ramos, Tecnos, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, trad. de A. Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988.

RUBIO CARRACEDO, José: «Democracia y legitimación del poder en Rousseau», en *Revista de Estudios Politicos*, nº 58, octubre-diciembre de 1987.

SABINE, George: *Historia de la teoría política*, trad. de V. Herrero, FCE, 1945.

SAINT-JUST, Louis de: *L´esprit de la Révolution, suivi de Fragments sur les Institutions Républicaines*, Union Générale d´Éditions, 1963.

SALUSTIO: *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Historias (fragmentos),* trad. de B. Segura Ramos, Gredos, Madrid, 2000.

SANTA CRUZ TEIJEIRO, José: «Notas sobre *De Republica* de Cicerón», en *Revista de Estudios Políticos*, Enero-Febrero de1965.

SANTOS YANGUAS, N.: «Salustio en el marco socio-político de su época y de su obra: algunos datos biográficos», en *Memorias de Historia Antigua*, nº 19-20, 1998-1999.

SAYAS, Juan J.: «Ideas políticas de Tucídides», en *Revista de Estudios Políticos,* nº 185, septiembre-octubre de 1972.

SCHWARTZ, Bernard: *Algunos artífices del Derecho norteamericano*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1985.

SCOTT, Jonathan: *Algernon Sidney and the Restoration crisis* (1677-1683), Cambridge University Press, 1991.

SELLERS, M.N.S.: *American Republicanism. Roman ideology in the United States Constitution*, Macmillan Press, Londres, 1994.

SELLERS, M.N.S.: *The sacred fire of liberty. Republicanism, liberalism and the law*, New York University Press, 1998.

SÉNECA, Lucio Anneo: *Sobre la clemencia,* trad. de C. Codoñer, Tecnos, Madrid, 1988.

SHKLAR, Judith N.: *Political thought and political thinkers*, The University of Chicago Press, 1998.

SIDNEY, Algernon: *Court Maxims,* Cambridge University Press, 1996.

SIDNEY, Algernon: *Discourses concerning government*, Liberty Funds, Indianapolis, 1996.

SIERRA, Ángel: «Introducción general», en TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación*, Gredos, Madrid, 1990

SILVANO, Giovanni: «Florence republicanism in the early sixteenth century», en SKINNER, Q., BOCK, G. y VIROLI, M. (eds.) : *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1993.

SION-JENKIS, Karin: «Entre République et Principat: réflexions sur la théorie de la constitution mixte à l´époque impériale», en *Revue des Études Anciennes*, vol. 101, nº 3-4, 1999.

SKINNER, Quentin: *Maquiavelo*, trad. de M. Benavides, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

SKINNER, Quentin: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. de J.J. Utrilla, F.C.E., México, 1985.

SKINNER, Quentin: «On justice, the common good and the priority of liberty», en MOUFFE, Chantal (ed.): *Dimensions of radical democracy*, Verso, Londres, 1992.

SKINNER, Quentin, BOCK, Gisela y VIROLI, Maurizio (eds.) : *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1993.

SKINNER, Quentin; «Machiavelli´s *Discorsi* and the pre-humanist origins of republicans ideas», en SKINNER, Q., BOCK, G. y VIROLI, M. (eds.): *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1993.

SKINNER, Quentin: *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, 1998.

SLIMANI, Ahmed: *Le républicanisme de Benjamín Constant*, Presses Universitaires D´Aix-Marseille¸ 1999.

SOBOUL, Albert: *La Révolution française*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

SOBOUL, Albert: *La Revolución francesa*, trad. de E. Tierno Galván, Tecnos, 1972.

SOBOUL, Albert: *Comprender la Revolución francesa*, trad. de M.A. Galmarini, Crítica, Barcelona, 1983.

SOFISTAS: *Testimonios y fragmentos*, trad. de C. Garcia Gual, Gredos, Madrid, 1996.

SPIRITO, Ugo: *Machiavelli e Guicciardini*, Edizioni Leonardo, Roma, 1945.

STORING, Herbert J.: *What the antifederalists were for*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.

STORING, Herbert, J. (ed.): *The antifederalists. Writings by the opponents of the Constitution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

STRUVE, V.V.: *Historia de la Antigua Grecia*, trad. de M. Caplán, Akal, Madrid, 1981.

SUSTEIN, Carl: «Beyond the Republican revival», en *The Yale Law Journal*, nº 97, 1988.

TÁCITO: *Anales,* trad. de J.L. Moralejo, Gredos, Madrid, 1984.

TAYLOR, C.C.W.: «Politics», en Barnes, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1995.

TENZER, Nicolas : *La République*, P.U.F., París, 1993.

TITO LIVIO: *Historia de Roma*, trad. de A. Fontán, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1987.

TODOROV, Tzvetan : «Montesquieu», en Renaut, A. (ed.): *Histoire de la philosophie politique. Tome II : naissances de la modernité*, Calmann-Lévy, París, 1999.

TORRES DEL MORAL, Antonio: «La obra y el método de Maquiavelo», en *Revista de Derecho político*, nº 30, Madrid, 1989.

TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, trad. de J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1985

TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de A. Guzmán Guerra, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

TUTTLE, Elizabeth (ed.): *Republicanisme anglais et idée de tolerance*, Universtité Paris X – Nanterre, 2000.

ULLMANN, Walter: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1997.

UTCHENKO, S.L.: *Cicerón y su tiempo*, trad. de J. Fernánez, Akal, Madrid, 1987.

VALLESPÍN, Fernando (ed.): *Historia de la Teoría Política. Vol.1*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio: «Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento», en *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, nº 41, U.A.M, México, enero-junio de 1997.

VETTERLI, Richard y BRYNER, Gary: *In search of the Republic: public virtue and the roots of American Government*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, 1996.

VIDAL-NAQUET, Pierre : *Politics ancient and modern*, Polity Press, Cambridge, 1995.

VIROLI, M.: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990.

VIROLI, Maurizio: *For love of the country: an essay on patriotism and nationalism*, Clarendon, Oxford, 1997.

VIROLI, Maurizio: *Republicanism*, Hill and Wang, Nueva York, 2002.

VITORIA, Ursino: *Filosofía jurídica de Cicerón*, ed. Casa Martín, Valladolid, 1939.

VOVELLE, Michel: *Introducción a la Revolución francesa*, trad. de M.A. Galmarini, Ed. Crítica, Barcelona, 2000.

WALLING, Karl-Friedrich: *Republican empire: Alexander Hamilton on war and free government,* University Press of Kansas, 1999.

WIRSZUBSKI, Ch., *Libertas as a political ideal at Rome during the late Republic and early Principate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

WOLFF, Francis: *Aristote et la politique*, Presses Universitaires de France, París, 1991.

WOOD, Gordon S.: «Democracy and the American Revolution», en DUNN, John (ed.): *Democracy: the unfinished journey, 508 B.C. to A.D. 1993*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

WOOD, Gordon S.: *The radicalism of the American Revolution,* Vintage Books, Nueva York, 1992.

WOOD, Gordon S.: *The creation of the American Republic*, 1776-1787, The University of North Carolina Press, 1998.

WOODWARD, E. L.: *Historia de Inglaterra*, trad. de E. Gallego, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

WOOTON, David (ed.): *Republicanism, liberty and commercial society, 1649-1776*, Standford University Press, 1994.

WORDEN, Blair: «Milton´s republicanism and the tyranny of heaven», en BOCK, G., SKINNER, Q. y VIROLI, M.: *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990.

WORDEN, Blair: «English Republicanism», en BURNS, J.H. (ed.): *The Cambridge history of political thought. 1450-1700,* Cambridge University Press, 1991.

WORDEN, Blair: «Milton and Marchamont Nedham», en ARMITAGE, D., HIMY, A. y SKINNER, Q. (eds.): *Milton and Republicanism,* Cambridge University Press, 1995.

WORDEN, Blair: «Liberty and the puritan revolution: a contested legacy», en TUTTLE, E. (ed.): *Republicanisme anglais et idée de tolerance*, Université Paris X-Nanterre, 2000.