

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 81. Septiembre-Diciembre 2020

**Relaciones fiduciarias: libertad, propiedad
y bienes comunes**

Jordi Mundó
(ed.)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 81. Septiembre-Diciembre 2020

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumisile (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Irazo García (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Universidad del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 81. Septiembre-Diciembre 2020

Monográfico: Relaciones fiduciarias: libertad, propiedad y bienes comunes

Introducción

Las relaciones fiduciarias y sus contextos: continuidades, analogías y metáforas. (Presentación del número monográfico). <i>Jordi Mundó</i>	7
---	---

Artículos

Looking for democracy in fiduciary government. Historical notes on an unsettled relationship (ca. 1520-1650). <i>David Guerrero</i>	19
Poder político fiduciario y soberanía popular. Libertad política, confianza y revolución en la filosofía política de Locke. <i>Jordi Mundó</i>	35
Relaciones fiduciarias, libertad política, derecho a la existencia. Soberanía popular y separación de poderes en la Revolución francesa (1789-1795). <i>Florence Gauthier</i>	51
Représentants, mandataires et commettants : Robespierre, la relation fiduciaire et le droit à l'existence matériel et politique. <i>Yannick Bosc</i>	67
Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre. <i>Pablo Scotto</i>	83
Ni absoluta, ni exclusiva. Una reconstrucción de la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana. <i>Bru Lain</i>	99
Thomas Skidmore et le droit de transmettre et d'hériter. <i>Jean-Fabien Spitz</i>	115
La aplicación de la doctrina del <i>public trust</i> en Estados Unidos: de la protección de los bienes comunes a la conservación del medio ambiente. <i>Marcos de Armenteras Cabot</i>	131
Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado. <i>Edgar Manjarin Castellarnau</i>	145
Enemigo a las puertas. La libertad política y los principios fiduciarios en el socialismo británico. <i>Julio Martínez-Cava Aguilar</i>	161
Democracia republicana y autoridad política fiduciaria. <i>Adrián Herranz Herrer</i>	179
Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática. <i>María Julia Bertomeu y Daniel Raventós</i>	197
Poder de negociación y distribución social de capacidades para la nacionalización de la vida económica: ¿por qué la renta básica es un proyecto democratizador? <i>David Casassas</i>	215

Reseñas

- HERRERA GUEVARA, A. (2018), *La conspiración de la ignorancia: una reflexión sobre el progreso y sus paradojas*, Granada, Comares (Alicia García Álvarez)..... 233
- SÁNCHEZ LOPERA, Alejandro (2018): *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*. Oxford: Peter Lang (Marina García-Granero) 238
- ROOSEVELT, Franklin D. (2019): *Discursos políticos del New Deal*. Edición y traducción de José María Rosales. Madrid: Tecnos (Tomás P. Bethencourt) 242
- VALLEJO CAMPOS, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta. 361 pp. (Inmaculada Hoyos Sánchez) 244

INTRODUCCIÓN

Las relaciones fiduciarias y sus contextos: continuidades, analogías y metáforas. (Presentación del número monográfico)*

**Fiduciary relationships in contexts: continuities, analogies and metaphors.
(Presentation of the monographic issue)**

JORDI MUNDÓ**

Resumen: Este número monográfico pretende contribuir a la reflexión sobre el interés de las relaciones fiduciarias en varios sentidos. En primer lugar, quiere coadyuvar a aclarar las ventajas y las limitaciones conceptuales y normativas del principio fiduciario para la reflexión filosófico-política y para la política práctica contemporáneas. En segundo lugar, aspira a enriquecer nuestra apreciación de los hilos entrecruzados de la constitución fiduciaria del mundo moderno mediante el examen de los desarrollos de esta idea en Europa y Estados Unidos. En tercer lugar, pretende refinar nuestra comprensión del potencial que tiene su aplicación a diversas áreas interconectadas de la filosofía, la política, la economía, la sociología y el derecho. Finalmente, quiere proponer discusiones histórico-conceptualmente informadas sobre la relación entre el republicanismo y los principios fiduciarios.

Palabras clave: relaciones fiduciarias, historia conceptual, republicanismo

Abstract: This monographic issue aims to contribute to the reflection on the interest of fiduciary relationships in several ways. Firstly, it wants to help clarify the conceptual and normative advantages and limitations of the fiduciary principle for contemporary philosophical-political reflection and practical politics. Secondly, it aspires to enrich our appreciation of the interlocking threads of the fiduciary constitution of the modern world by examining the developments of this idea in Europe and the United States. Thirdly, it seeks to refine our understanding of the potential of its application to various interconnected areas of philosophy, politics, economics, sociology, and law. Finally, it is intended to propose historically and conceptually informed discussions on the relationship between republicanism and fiduciary principles.
Keywords: fiduciary relationships, conceptual history, republicanism

*Recibido: 08/07/2020. Aceptado: 09/07/2020. Cómo citar este artículo: Mundó, J. (2020). Las relaciones fiduciarias y sus contextos: continuidades, analogías y metáforas. (Presentación del número monográfico). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 7-16. <https://doi.org/10.6018/daimon.436291>*

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE), sobre “Libertad política, derechos de propiedad, bienes comunes y política pública entendidos como relaciones fiduciarias”. Quiero agradecer al profesor Emilio Martínez Navarro su generoso apoyo para que este monográfico saliera adelante; un agradecimiento que hago extensivo a los revisores anónimos de los artículos. Finalmente, valga este monográfico como reconocimiento colectivo de la contribución fundamental que hizo el filósofo Antoni Domènec a la concepción fiduciaria de la tradición republicana.

** Profesor de la Universitat de Barcelona. Correo electrónico: jordimundo@ub.edu.

1. Introducción

En los últimos años, la investigación sobre relaciones fiduciarias ha sido muy intensa. Lo ha sido en las disciplinas jurídicas, muy señaladamente en los ámbitos del derecho civil y mercantil, pero también en derecho constitucional y derecho administrativo. También en el campo de la teoría económica hay una larga tradición de indagación de las virtudes y limitaciones de este tipo de relaciones asimétricas, modelizadas como una estructura de principal/agente. Asimismo, estos distintos tipos de investigaciones han acreditado un enorme potencial analítico y normativo cuando se trasladan a la comprensión de la naturaleza de la vida política pública. De modo que el propósito de este número monográfico tiene mucho que ver con la exploración del amplio espectro de posibilidades filosófico-políticas que se abre al adoptar una perspectiva basada en el principio fiduciario. Se trata de un ejercicio que pretende ser genuino, consistente en la puesta en común de análisis que ansían ser fértiles para ulteriores discusiones, pero que sobre todo quieren aportar buenas razones para la solución de problemas filosófico-políticos y político-sociales prácticos del mundo de hoy.

Las relaciones fiduciarias tienen en común varios aspectos: (1) surgen allí donde alguien (según el contexto, un *agente*, *fiduciario* o *fideicomisario*) tiene confiada la capacidad –un cierto tipo de poder administrativo– para actuar en nombre de otro (según el contexto, el *principal*, *fiduciante* o *fideicomitente*), (2) para un fin determinado y (3) siempre para el bien e intereses del principal, no del propio agente. Esta relación asimétrica suele comportar que el agente (4) tenga un margen de autoridad discrecional para perseguir los fines del principal, por lo que (5) es una relación inherentemente de confianza. (5) Puesto que el agente tiene poderes que escapan al control del principal, en una relación fiduciaria suelen articularse mecanismos de rendición de cuentas que limiten, embridan o disipen los incentivos que tiene el agente para actuar para su propio interés y no en el del principal. Por eso, (6) en varios tipos de relaciones fiduciarias el principal puede romper unilateralmente la relación sólo con alegar pérdida de confianza.

Sin embargo, la descripción de estos u otros rasgos compartidos por muchas relaciones fiduciarias puede crear una apariencia superficial de homogeneidad de las mismas. Bien al contrario, históricamente las relaciones fiduciarias han exhibido una gran flexibilidad para acomodarse a situaciones muy diversas, de modo que cristalizan en formas y contenidos bien distintos según el contexto histórico, el dominio (político, jurídico, económico o social) o la intencionalidad normativa: puede ocurrir que no haya sólo dos partes, sino tres (que, además del principal y de quien actúa en su nombre, también haya un beneficiario que sea distinto del principal); puede darse el caso de que esta relación no nazca de la voluntad del principal sino por motivos contextuales, o que se origine por mandatos jurídicos, e incluso las hay que surgen de decisiones unilaterales del fiduciario; cabe la posibilidad de que el principal retenga cierta capacidad de influencia o control sobre las decisiones del agente, o puede que aquél esté por completo a expensas de la discrecionalidad de este; puede ser que la relación se dé en un contexto de relaciones iusprivadas, o que se desarrolle en el ámbito iuspúblico; puede darse la circunstancia de que el principal y/o el beneficiario sean una sola persona, pero en ocasiones está constituido por muchas; y, por dejarlo en algún sitio, puede haber relaciones fiduciarias que nazcan del consentimiento y otras que no, como en el caso

del vínculo paterno-filial. De modo que para la comprensión de las relaciones fiduciarias el contexto importa, y mucho, pues son relaciones que están histórica, jurisdiccional y normativamente indexadas.

2. Continuidades, analogías y metáforas

Esta complejidad queda patente cuando tratamos de trazar una genealogía de las relaciones fiduciarias en la vida política. Como atestiguan varios artículos del presente monográfico sobre relaciones fiduciarias, es pertinente preguntarse por la etiología de las relaciones fiduciarias de un sistema político democrático, y también resulta estimulante tratar de contrastar, por ejemplo, la hipótesis del origen iusprivado de la estructura fiduciaria subyacente al poder político instituido. Sin embargo, en esta empresa es preciso entender la naturaleza intensional (con *s*) de las relaciones fiduciarias, puesto que su alcance, significado y consecuencias pueden variar según el contexto. La *tutela* y el *trust* constituyen ejemplos bien ilustrativos de esta complejidad.

Encontramos antecedentes valiosos de relaciones fiduciarias en codificaciones hamurálicas, judías e islámicas, pero muy señaladamente en el derecho romano clásico (Frankel, 2011; Criddle, Miller y Sitkoff, 2019). Sin embargo, resulta más arduo establecer claras continuidades entre todas ellas. Por ejemplo, es común sostener que las relaciones fiduciarias se originaron en el derecho (privado) romano y que este esquema se aplicó por analogía a la comprensión de las relaciones entre los cargos públicos y la ciudadanía (Cicerón, 1928, I.85; Séneca, 1929, I.IV.2). En este sentido, resulta muy llamativo –a la vez que congruente– que Cicerón utilice la concepción legal abstracta de *tutela* para describir apropiadamente la relación entre cargos públicos y los ciudadanos que están bajo su jurisdicción. Según el derecho romano, los niños que aún no habían llegado a la pubertad (doce años para las niñas y catorce los niños) y las mujeres independientes (*sui iuris*) de cualquier edad requerían de un tutor. El *paterfamilias* podía nombrar, en caso de muerte prematura, a un tutor, que no necesariamente tenía que ser un pariente. En su origen, la tutela tenía como fin preservar la propiedad familiar, pero más adelante incluyó la obligación pública de procurar el bienestar de los menores. Al aplicar la noción de *tutela* al papel de los cargos públicos, es posible que Cicerón tuviera en cuenta diversos aspectos. Así, los creadores de la tutela del gobierno –quienes eligen a los cargos públicos– son a su vez sus tutelados. Los cargos públicos tienen la obligación de servirles y de rendir cuentas ante ellos –como también ocurre con la tutela iusprivada– para su bien. Entre las principales responsabilidades de los cargos públicos –análogas a las de la tutela– están las de velar por la seguridad y las posesiones de los tutelados. Y, a semejanza de lo que le ocurre al tutor a quien se ha confiado esa función por parte del *paterfamilias*, se confía a los cargos públicos la *res publica* o *res populi*. Pero, ¿hasta qué punto esta analogía precisa la naturaleza de la relación fiduciaria en el dominio iuspúblico? ¿En qué medida los tutelados –supuestamente, la ciudadanía– tienen a su alcance mecanismos de exigencia de rendición de cuentas? Una relación fiduciaria entraña siempre una tutela en sentido metafórico o requiere que esta deba tener un correlato jurídico con efectos prácticos previsibles?

La idea de la existencia de una relación de tutela la encontramos también en fuentes carolingias tempranas medievales, previas a la recepción del derecho romano, que descri-

ben la función de la monarquía como algo equivalente a la tutela, de modo que el rey era concebido como un *tutor regni* (Ullmann, 1969, 177). Entonces, cabría pensar que hay un origen medieval de la tutela independiente del antecedente romano clásico, lo que nos llevaría a que no hubo un único predecesor de esta concepción. Sin embargo, resulta muy revelador constatar que el redescubrimiento del derecho romano y su aplicación al análisis de la monarquía medieval permitió un grado de precisión analítica que coadyuvó a superar las articulaciones meramente metafóricas de la tutela que predominaban hasta ese momento. En este sentido, para los juristas medievales, la analogía legal implicaba algo más, la técnica de la *equiparatio*, que permitía una fertilización cruzada de ideas, de modo que podían tratarse en términos equivalentes dos o más asuntos que a priori no pertenecían al mismo dominio y que aparentemente tenían poco en común (cf. Kantorowicz, 1957; 1984, 51-52). La historia de las relaciones fiduciarias está llena de ejemplos de estas fertilizaciones cruzadas para la búsqueda de soluciones no sólo teóricas, sino eminentemente prácticas, a nuevos problemas político-sociales.

Otro caso de interés para entender la lógica de las posibles continuidades y discontinuidades de la concepción nuclear de las relaciones fiduciarias tienen que ver con el *trust* inglés. Por lo pronto, la definición de *trust* no parece muy clara. En su ensayo fundamental sobre este asunto, Maitland (1929, 43) sostiene que no existe una definición estándar de *trust*, sino que hay muchas aproximaciones. Cuando para definir mejor los contornos onomasiológicos y semasiológicos del *trust* tratamos de recurrir a sus antecedentes, pronto descubrimos que se trata de una empresa llena de complicaciones. El *trust* inglés es un dispositivo legal único sobre cuyo origen existe un debate abierto (Maitland, 1929; Avisheh, 1996). De hecho, hay cuatro teorías principales sobre el origen del *trust*: la romana clásica (Blackstone, 1979, II, 328), la germánica (Holmes, 1899), la islámica (Maksidi, 1981; Schoenblum, 1999) y la de etiología romano-germánica, sostenida por Pollock y Maitland (1898). Hasta el siglo XIX, se consideraba que el *trust* no era sino una versión del *fideicommissum* romano clásico. Pero poco a poco ganó predicamento la tesis de que su origen radicaba en la ley sálica del *Salmannus*; y en fechas recientes ha ganado peso el argumento de que el *trust* estuvo muy marcado por influencias del *waqf* islámico (Avisheh, 1996).

Sea como fuere, parece acreditado que la extensión de la práctica del antecedente del *trust*, el *use*, radicó en que permitía sortear las rigideces del *common law* en punto a la posesión y a la transferencia de propiedad (Avisheh, 1996). El sistema de los *uses* se basaba en la constitución de una propiedad fiduciaria a través de una interposición de personas, con el fin de eludir obligaciones relacionadas con la herencia o con limitaciones sobre la transmisión de esa propiedad. Maitland (1929) sugiere que el primer empleo de los *uses* pudo darse en el siglo XIII, habilitando tierras para uso de los frailes franciscanos, cuya orden seguía normas que prohibían la posesión de propiedades, individualmente o como comunidad. Para contrarrestar los efectos negativos en la recaudación impositiva de una aplicación generalizada de los *uses*, se restringió su aplicación mediante el *Statute of Uses* de Enrique VIII en el año 1535. Sin embargo, continuaron reconociéndose excepciones, y es a partir de estas que evolucionó el sistema legal inglés del *trust*. De este modo, resultaría que el *use* inglés, el *fideicommissum* romano y el *Salmannus* sálico tuvieron, entre otras, una causa común: surgieron como resultado de insuficiencias en las leyes positivas en relación con la propiedad (Seipp, 2011). Para alguien entrenado en derecho continental resulta poco intuitivo –y, a menudo, fuente de

confusión— descubrir que el *common law* no conoció el *trust* como dispositivo legal o como práctica, puesto que los *trusts* se hacían cumplir mediante los tribunales de *equity*, no mediante los de *common law* (Seipp, 2011). Sólo en el último siglo y medio los asuntos de *common law* y de *equity* se tratan de forma integrada. Por eso, sin una adecuada contextualización, puede carecer de sentido atribuir el origen moderno de las relaciones fiduciarias en la vida política a la inveterada práctica del *trust* inglés. Como va dicho, no basta con descubrir meras analogías o metáforas superficiales, sino que requiere rastrear e interpretar trayectorias históricas que pueden tener discontinuidades y fertilizaciones cruzadas.

En el propio universo del derecho fiduciario anglo-americano –distinto del inglés– ha habido reflexiones críticas sobre el uso excesivo de la analogía y la metáfora. Lo cual no es óbice para que varios de los autores que han realizado críticas certeras también sostengan que una concepción históricamente informada del derecho fiduciario ayuda a comprender que gran parte del potencial de adaptación de este a realidades cambiantes requiere de analogías, metáforas y fertilizaciones cruzadas que pueden acabar convirtiéndose en dispositivos jurídico-políticos vinculantes y normativamente plausibles (Frankel, 1983; DeMott, 1988; Massey, 1990; Scallen, 1993; Sunstein, 1993; Yeager, 2017).

3. Investigaciones sobre las dimensiones del principio fiduciario

La creciente preocupación de las últimas décadas por una concepción fiduciaria de la vida política puede deberse a motivos bien dispares, que van desde la búsqueda de una alternativa robusta a las limitaciones de las teorías contractualistas hasta una exploración de nuevas formas de lidiar con la corrupción política y el abuso de poder, pasando por la preocupación por ir más allá de una concepción puramente formal de la democracia. En este sentido, la recuperación de la idea de que la propiedad privada en último término está sujeta al bien público o que tiene una *función social*, de tal modo que no cabe concebir la propiedad como ilimitada sino que es mejor comprendida como un dispositivo fiduciario, abre nuevas vías analíticas y normativas sobre qué significa democratizar las relaciones de poder en las sociedades contemporáneas. Se trata de un asunto que en los últimos decenios ha involucrado también concepciones muy distintas acerca de los bienes comunes como superadoras de la mera distinción público/privado.

Este número monográfico pretende contribuir a la reflexión sobre el interés de las relaciones fiduciarias en varios sentidos. En primer lugar, quiere coadyuvar a aclarar las ventajas y las limitaciones conceptuales y normativas del principio fiduciario para la reflexión filosófico-política y para la política práctica. En segundo lugar, desea enriquecer nuestra apreciación de los hilos entrecruzados de la constitución fiduciaria del mundo moderno mediante el examen de los desarrollos de esta idea en Europa y Estados Unidos. En tercer lugar, pretende refinar nuestra comprensión del potencial que tiene su aplicación a diversas áreas interconectadas de la filosofía, la política, la economía, la sociología y el derecho. Finalmente, quiere proponer discusiones histórico-conceptualmente informadas sobre la relación entre el republicanismo y los principios fiduciarios.

El monográfico se abre con dos textos complementarios pertenecientes fundamentalmente (aunque no exclusivamente) al contexto histórico anglosajón de los siglos XVI y XVII. David Guerrero, en su artículo «*Looking for democracy in fiduciary government. Historical notes*

on an unsettled relationship (ca. 1520-1650)», parte de la constatación de que una perspectiva reciente sobre los fundamentos normativos del derecho público ha propuesto concebir las relaciones entre ciudadanía y Estado como una relación fiduciaria, usando deberes fiduciarios del ámbito iusprivado para justificar limitaciones jurídicas y morales al poder del Estado. Asimismo, sostiene que el gobierno fiduciario también ha sido señalado como una característica distintiva del republicanismo y de la soberanía popular, puesto que sitúa a la comunidad política como fideicomitente y beneficiaria de cualquier acto administrativo. En su aportación, Guerrero revisa algunas concepciones protomodernas del gobierno considerando sus justificaciones explícitamente fiduciarias. Concluye con una interpretación fiduciaria del iusnaturalismo *leveller*, que considera especialmente necesario para entender –y, a su juicio, que puede contribuir a restaurar– la relación del gobierno fiduciario con la democracia.

En continuidad histórico-conceptual con el texto de Guerrero, el trabajo de Jordi Mundó sobre «Poder político fiduciario y soberanía popular. Libertad política, confianza y revolución en la filosofía política de Locke» muestra cómo la concepción revolucionaria de la soberanía popular tuvo un eslabón fundamental en la filosofía política de John Locke, quien elaboró un argumento en favor de la libertad natural y de la autonomía de juicio de los individuos, y en contra de la sujeción natural y la alienación de la libertad política. Mundó hace hincapié en cómo Locke concibe la autoridad política como un poder político fiduciario instituido para el fin del bien público. Según esta concepción fiduciaria, cuando los gobernantes actúan para fines distintos de los encomendados, arbitrariamente o por su interés propio, la confianza se pierde y el ejercicio del poder político regresa a las manos del pueblo libre, afirmándose así la soberanía de este.

A estos dos estudios les siguen tres textos que tratan de la importancia del principio fiduciario en concepciones y prácticas en torno a la Revolución francesa. La historiadora de las Revoluciones francesa y de Santo Domingo/Haití, Florence Gauthier, en su trabajo «Relaciones fiduciarias, libertad política, derecho a la existencia. Soberanía popular y separación de poderes en la Revolución francesa (1789-1795)», argumenta sobre el modo en que, en 1789, la convocatoria de los Estados Generales despertó el entusiasmo del pueblo al convertir las “comunas” en el lugar de ejercicio de su soberanía, vinculándolo al sistema electoral de los agentes de confianza revocables. El estudio hace hincapié en que, en 1793-1794, la guerra civil, liderada por la aristocracia de los ricos contra la cultura política popular, no pudo impedir ni la redistribución de tierras ni el programa de *economía política popular*. Y culmina su reflexión señalando el modo en que la República montañesa de 1794, a pesar de su brevedad, aprobó una constitución comunal basada en las relaciones de confianza entre el pueblo y sus mandatarios, algo que, a su juicio, ha sido imposible olvidar.

Tanto Gauthier como Yannick Bosc, historiador de la Revolución francesa y especialista en Robespierre, arguyen en favor de la importancia del principio fiduciario y su conexión con el principio de soberanía popular. De modo explícito, Bosc, en la investigación que lleva por título «*Représentants, mandataires et commettants: Robespierre, la relation fiduciaire et le droit à l'existence matériel et politique*» sostiene que, durante la Revolución francesa, el trabajo político del “lado izquierdo”, del cual Robespierre fue uno de los portavoces, consistió en aplicar los principios de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Esto implicaba, argumenta Bosc, que el pueblo soberano tenía la capacidad de controlar el ejercicio del poder fiduciario de sus agentes. La función de este dispositivo, concluye, es garantizar el derecho

natural del hombre a la existencia, que es la condición principal de la libertad y la razón de ser de la república. El texto de Yannick Bosc destaca por su original aportación histórico-conceptual sobre las nociones fiduciarias de *représentants, mandataires y commettants*.

En la misma línea, acreditando el interés y la oportunidad de la reconstrucción fiduciaria de la concepción política revolucionaria de Robespierre, Pablo Scotto, en su trabajo sobre «Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre», muestra que, en su discurso del 10 de mayo de 1793 sobre la Constitución, Robespierre vincula una concepción fiduciaria de los representantes públicos con una defensa de las virtudes de la democracia, que entiende como el único sistema político en el que los gobernantes, al ser parte del pueblo, tienen los mismos intereses que este. A juicio de Scotto, la defensa de la soberanía popular, unida a la primacía del poder legislativo, constituyen el fundamento de su concepción de una *economía política popular*; y trata de evidenciar que solamente esta clase de economía es compatible con una República cuyo primer objetivo sea la garantía de los derechos naturales del hombre.

Tras las distintas experiencias y recorridos teóricos y conceptuales fiduciarios europeos, el monográfico cruza el océano Atlántico para ofrecer tres trabajos originales del contexto estadounidense, que conectan en muchos aspectos con los artículos precedentes. Cronológicamente, el primero es el artículo de Bru Laín, que lleva por título «Ni absoluta, ni exclusiva. Una reconstrucción de la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana». En el mismo, sostiene que el principio político-filosófico que subyace a la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana es el del pacto fiduciario. Para ello, Laín realiza una definición de los principios que, a su juicio, informan las relaciones fiduciarias para aplicarla a dos casos de estudio que considera que están estrechamente vinculados en el republicanismo de Jefferson: el gobierno político y la propiedad. Concluye que la concepción que denomina republicana-fiduciaria es la que alimenta el principio de “utilidad pública” de la propiedad privada, presente todavía hoy en el constitucionalismo democrático.

El asunto de la concepción de los derechos de propiedad y sus límites está explícitamente articulado en el trabajo del filósofo político francés Jean-Fabien Spitz, sobre un autor relativamente poco conocido en nuestro contexto, Thomas Skidmore. En su artículo, titulado «Thomas Skidmore et le droit de transmettre et d'hériter», Spitz nos presenta los argumentos de Skidmore, uno de los principales representantes del agrarismo en los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XIX. Inspirado por las ideas desarrolladas por Thomas Paine en *Agrarian Justice*, Skidmore publicó en 1829 el libro *The rights of Man to property*, en el que desarrolla las consecuencias de la idea según la cual, siendo el mundo una propiedad común de todos los hombres, cada uno tiene un derecho imprescriptible a una parte igual de los recursos naturales. Entre estas consecuencias figura la tesis de que este derecho hace imposible el derecho a testar, pues tal derecho haría de todo punto inaplicable que cada nuevo individuo incorporado tuviera acceso a la justa parte de propiedad a la que tendría derecho. A juicio de Spitz, Skidmore elabora así una teoría precisa acerca de las razones por las que el testador, tras su muerte, no puede tener derecho alguno sobre los bienes de los que fue propietario en vida.

Concluye esta triple reflexión fiduciaria sobre la propiedad en el contexto estadounidense la investigación de Marcos de Armenteras Cabot sobre «La aplicación de la doctrina del *public trust* en Estados Unidos: de la protección de los bienes comunes a la conserva-

ción del medio ambiente». El artículo desarrolla un argumento acerca de cómo, desde el siglo XIX hasta la actualidad, la doctrina del *public trust* ha jugado un papel determinante en la protección de los bienes comunes en Estados Unidos. Esta doctrina, que el autor considera heredera de la tradición jurídica romana, basa su estructura conceptual en una relación fideicomisaria entre agente y principal, y fue inicialmente invocada para la salvaguarda de los bienes comunes de su cercamiento y privatización. Marcos de Armenteras da cuenta de la evolución y aplicación actual del *public trust*, concluyendo que este instituto se ha ido transformado en un instrumento jurídico clave para la protección ambiental.

A la exploración del contexto estadounidense le siguen dos trabajos que reflexionan acerca de las relaciones fiduciarias en diálogo con la tradición socialista. El texto de Edgar Manjarín, sobre «Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado», parte del supuesto de que la obra de Marx presenta una base normativa congruente con un núcleo de presupuestos procedentes de la tradición iusnaturalista. Manjarín argumenta que esta tradición de origen medieval partió de una revisión de la codificación tardía del derecho romano. Sin embargo, considera que la evolución conceptual de derechos naturales subjetivos culminó, en su forma más radical, con el impulso de la movilización popular democrático-fraterna de la Revolución francesa. Pero, argumenta, para Marx la defensa de los derechos naturales no se correspondía con las condiciones objetivas. El artículo concluye que Marx realizó una reelaboración teórico-práctica en punto a sintetizar este núcleo normativo para la comprensión de las transformaciones económicas de un mundo industrializado, incorporándola así al programa político socialista.

La investigación de Julio Martínez-Cava, titulada «Enemigo a las puertas. La libertad política y los principios fiduciarios en el socialismo británico», se propone proporcionar algunas claves históricas y conceptuales para comprender la historia del socialismo británico *libertarian* y su relación con la concepción fiduciaria, tanto del poder político como del poder económico. Martínez-Cava sostiene que las expresiones de este socialismo no son homogéneas, que convivieron con otras ideas rivales –llegando en ocasiones a mezclarse con ellas– y que fueron formuladas siempre como respuestas concretas a los problemas que planteaba cada momento histórico. Su argumento desarrolla la idea de que, desde el socialismo republicano de algunos seguidores de Robert Owen hasta los desafíos que planteó la New Left, las teorías fiduciarias estuvieron presentes en los textos de estos socialistas *libertarian*.

A este extenso bloque de artículos sobre concepciones fiduciarias histórico-conceptualmente contextualizadas le sigue un trabajo de Adrián Herranz Herrer, de índole fundamentalmente teórico-conceptual, sobre «Democracia republicana y autoridad política fiduciaria». Herranz propone una justificación de la democracia, y de la autoridad política derivada de la misma, a partir del ideal republicano de libertad como no-dominación. Argumenta que los procedimientos democráticos tienen valor por sí mismos porque son mecanismos de decisión donde hay reciprocidad en la libertad. De este modo, ofrece una justificación no-instrumental y no-perfeccionista de la participación política, para continuar mostrando que la autoridad debe ser adecuadamente controlada para evitar que exista dominación, razón por la cual tiene que concebirse como una relación fiduciaria, en la que los gobernantes actúan como agentes de la ciudadanía. Concluye su análisis haciendo hincapié en la necesidad de que los gobernantes cumplan con sus deberes fiduciarios y que los ciudadanos desarrollen virtudes cívicas.

El monográfico se cierra con dos investigaciones que giran alrededor de la propuesta de la renta básica. En la primera, que lleva por título «Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática», María Julia Bertomeu y Daniel Raventós se proponen fundamentar y mostrar la viabilidad de una Renta Básica, que conciben como resguardo de un *mínimum* de existencia social para todos, que permitiría garantizar una universalización de la libertad republicana. Además, desarrollan una justificación de una *renta máxima*, entendiendo que la acumulación de riqueza y, por ello mismo, de poder económico y político de los muy ricos, atenta contra el deber fiduciario de las repúblicas democráticas de garantizar una “vida normal” a todos sus habitantes. En su argumento incorporan una reflexión sobre la concepción fiduciaria de los derechos humanos como dispositivo de universalización de los mismos.

Finalmente, en su trabajo sobre «Poder de negociación y distribución social de capacidades para la nacionalización de la vida económica: ¿por qué la renta básica es un proyecto democratizador?», David Casassas analiza de forma original el potencial del acceso incondicional a recursos en la conformación de relaciones productivas y reproductivas libres en cuatro tiempos. En primer lugar, defiende una noción de democracia (económica) que exige la presencia de recursos incondicionalmente predistribuidos. En segundo lugar, explora el vínculo entre predistribución y poder de negociación. En tercer lugar, presenta el derecho a la existencia como condición para una cooperación social efectiva que mereza la pena ser cuidada. Concluye su ensayo mediante la discusión del papel de la renta básica en procesos de lo que denomina “nacionalización de la vida económica”, entendidos como expresión de la voluntad democrática de la ciudadanía.

4. A modo de conclusión

Más allá de los términos expresamente fiduciarios, en los artículos del monográfico puede hallarse un haz de conceptos recurrentes conectados con las relaciones fiduciarias: republicanismo, soberanía popular, iusnaturalismo, democracia, socialismo, revolución, economía política popular, libertad política, propiedad, autoridad, derechos humanos, renta básica. Recientemente se ha afirmado con acierto que “[t]he idea of fiduciary government is as timely as it is timeless” (Cridle et al., 2018, 1). Bien parecería que esto vale para otros muchos dominios fiduciarios, no sólo para el de la política pública. De modo que, si las investigaciones contenidas en el presente monográfico pueden contribuir en alguna medida a la actualización del potencial analítico y normativo de las relaciones fiduciarias y a la articulación de un diálogo franco entre distintas disciplinas que coadyuve a avanzar en la democratización real del mundo contemporáneo, este trabajo colectivo habrá cumplido su cometido.

Referencias

- Avisheh, A. (1996), “The Origins of the Modern English Trust Revisited”, *Tulane Law Review*, 70(4), pp. 1139-1164.
- Blackstone, W. (1979), *Commentaries of the Laws of England: A Facsimile of the First Edition of 1765-1769*, ed. Stanley N. Katz, 4 vols., Chicago: University of Chicago Press.
- Cicero, M.T. (1928), *De Officiis*, trad. Walter Miller, London: William Heinemann.

- Criddle, E.J. et al. (2018), "Introduction", in: Criddle, E.J.; Fox-Decent, E.; Gold, A.S.; Kim, S.H.; Miller, P.B. (ed.), *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-20.
- Criddle, E.J., Miller, P.B. y Sitkoff, R.H. (2019), *The Oxford Handbook of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press.
- DeMott, D. A. (1988), "Beyond metaphor: An analysis of fiduciary obligation", *Duke Law Journal*, 5, pp. 879-924.
- Frankel, T. (1983), "Fiduciary Law", *California Law Review*, 71(3), pp. 795-836.
- Frankel, T. (2011), *Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Holmes, O.W. (1899), "Law in Science and Science in Law", *Harvard Law Review*, 12(7), pp. 443-463.
- Kantorowicz, E. (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kantorowicz, E. (1984), *Mourir pour la patrie*, tr. L. Mayali y A. Schütz, Paris: Presses Universitaires de France.
- Maitland, F.W. (1929 [1909]), *Equity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maksidi, G. (1981), *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Massey, C. (1990), "American fiduciary duty in an age of narcissism", *Saskatchewan Law Review*, 54(1), pp. 101-120.
- Pollock, F.; Maitland, F.W., (1898), *The History of the English Law Before the Time of Edward I*, 2nd. ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Scallen, E. A. (1993), "Promises broken v. promises betrayed: Metaphor, analogy, and the new fiduciary principle", *University of Illinois Law Review*, 4, pp. 897-980.
- Schoenblum, J. A. (1999), "The role of legal doctrine in the decline of the Islamic waqf: comparison with the trust", *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 32(4), pp. 1191-1228.
- Seipp, D. J. (2011), "Trust and fiduciary duty in the early common law", *Boston University Law Review*, 91(3), pp. 1011-1038.
- Sèneca, L.A. (1926), *Diàlegs a Serè; De la clemència*, trad. C. Cardó, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Sunstein, C. R. (1993), "On analogical reasoning", *Harvard Law Review*, 106(3), pp. 741-791.
- Ullmann, W. (1969), *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London: Methuen.
- Yeager, D. (2017), "Fiduciary-isms: study of academic influence on the expansion of the law", *Drake Law Review*, 65(1), pp. 179-222.

ARTÍCULOS

Looking for democracy in fiduciary government. Historical notes on an unsettled relationship (ca. 1520-1650)*

Buscando la democracia en el gobierno fiduciario. Apuntes históricos sobre una relación irresoluta (c. 1520-1650)

DAVID GUERRERO**

Abstract: A recent perspective on the normative foundations of public law has proposed to conceive citizen-state relationships as a “fiduciary relationship”, using private-law fiduciary duties to justify legal and moral constraints on state power. Fiduciary government has also been pointed as a distinct feature of republicanism and popular sovereignty, since it places the political community as trustor and beneficiary of any administrative act. This paper reviews some early modern conceptions of government considering their explicit fiduciary justifications. It concludes with a fiduciary account of Leveller natural law, especially needed to understand (and maybe to restore) the relationship between fiduciary government and democracy.

Keywords: trust, fiduciary power, republicanism, divine right, Calvinism, Levellers

Resumen: Una perspectiva reciente sobre los fundamentos normativos del derecho público ha propuesto concebir las relaciones entre ciudadanía y Estado como una “relación fiduciaria”, usando deberes fiduciarios del ámbito iusprivado para justificar limitaciones jurídicas y morales al poder del Estado. El gobierno fiduciario también ha sido señalado como una característica distintiva del republicanismo y la soberanía popular, ya que sitúa a la comunidad política como fideicomitente y beneficiaria de cualquier acto administrativo. En este artículo se revisan algunas concepciones protomodernas del gobierno considerando sus justificaciones explícitamente fiduciarias. Concluye con una interpretación fiduciaria del iusnaturalismo *leveller*, especialmente necesario para entender (y puede que restaurar) la relación del gobierno fiduciario con la democracia.

Palabras clave: confianza, poder fiduciario, republicanismo, derecho divino, calvinismo, *levellers*

Recibido: 20/05/2020. **Aceptado:** 17/06/2020. **Cómo citar este artículo:** Guerrero, D. (2020). Looking for democracy in fiduciary government. Historical notes on an unsettled relationship (ca. 1520-1650). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 19-34. <https://doi.org/10.6018/daimon.428801>

* This work was funded by the project PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE) and by the doctoral research contract FPU18/01120 (MCIU).

** PhD candidate, Department of Sociology, University of Barcelona. Email: david.guerrero@ub.edu. His doctoral project is titled “Free speech, republicanism and the political economy of communications”. It aims to show, historically and conceptually, how claims to free speech within republican tradition are not merely negative (i.e. claims of non-interference) but political demands necessarily informed by normative expectations regarding a certain distribution of communication-related resources. Recent publications: Guerrero, D. (2020), “Redes sociales, algoritmos y democracia”, *Revista de Estudios Políticos*, 187, pp. 235-243; Guerrero, D. (2020), “Razones para tolerar a los papistas igual que a otros”. La Iglesia Católica y el nuevo manuscrito de John Locke”, *Sin Permiso*, 17, pp. 219-228.

1. Introduction

Recent scholarship on public law and legal philosophy is attempting to restore the “fiduciary” foundations of government (Fox-Decent, 2012; Miller and Gold, 2015; Criddle *et al.*, 2018). A fiduciary conception of political authority frames the duties of the state and its agencies as similar to those of a fiduciary agent or trustee in a private-law relationship. It serves to justify limits on political authority: against self-dealing, a duty of loyalty and care to the beneficiary party (i.e. the citizens), mechanisms of transparency and accountability, and so on. Every legitimate administrative act, the argument goes, ought to be justified in terms of the interests of the interfered individuals and may potentially be disputed by them. Unsurprisingly, the idea of fiduciary government —of a government based upon its subjects’ trust— has been pointed as a distinct feature of republican tradition (Pettit, 1997, 8–9). This understanding of government “boasts a venerable pedigree in legal and political theory” (Criddle *et al.*, 2018, 69–70). As I intend to show, part of such “venerable pedigree”, though maybe amusing for present-day political philosophers, is not republican or constitutional, and much of it is arguably antidemocratic.

In formal terms, fiduciary government does not need to claim the subjects’ willingness to be under state power (Fox-Decent, 2012). Its worth consists in justifying the rule of law and fundamental individual rights avoiding the potential resort to a chaotic unilateralism. Its normative reasoning can be thus independent from consent, as in the case of many private-law fiduciary institutions, e.g. guardianship: a guardian has not been necessarily chosen or given consent by her ward, but she is nevertheless liable due to her position as a fiduciary of the ward’s interests. Similarly, the fiduciary duties of public institutions can be rooted merely in the interests of a non-agential political community facing the irresistible administrative power of the state. The fact that undemocratic western thought could use fiduciary language and trust-based institutions to defend unconsented political authority while undermining claims of popular agency should not surprise us —after all, private-law institutions regulating fiduciary relationships were originated due to the legal incapacity of trustors and/or beneficiaries (Lee, 2018).

We may be tempted to dismiss some of these cases as rhetorical or as a fiduciary ideological veil that hides selfish rule and despotism by proclaiming that it is in the people’s best interests —and this temptation may grow when fiduciary government is mixed with theology. But then, why do not we do the same with other fiduciary but also undemocratic examples considered more desirable just because they are closer to an abstract tradition of constitutionalism? Cicero and James I of England defended the fiduciary nature of public office in their own ways. If we reflect on the hypothetically unfulfilled interests of their respective beneficiaries, in what sense can we say that Cicero’s fiduciary conception of government is more legitimately fiduciary (or less rhetorical) than James I’s? Both proclaimed an other-regarding power, but both saw the proclaimed beneficiaries of that power —the “people”— as incapable of vindicating their interests by themselves.

Albeit its close connections with normative thought, political history and institutions are not guided only by logical implications. If we are building a normative theory inspired by historical thought, a certain historical-institutional awareness might be needed. If not, we are likely to build our ideas upon the intuitions, prejudices or preferences of others —which

might not be compatible with ours. This is not a rejection of the entire western canon, nor I deny that a historically rooted normative principle can be abstracted beyond its contextual boundaries. It is just a call to review the premises of our sources in the light of their social context; and many cases of fiduciary government were developed with explicitly anti-democratic purposes, which may be thoughtlessly incorporated in contemporary theory. I believe it is not by chance that the two most successful and consistent theories of republicanism and fiduciary government share an explicit fear of robust popular agency (Pettit, 1997; Fox-Decent, 2012).

In this paper I aim to show how a shared fiduciary understanding of public authority can give rise to diverse political arrangements and theories. From an institutional point of view, fiduciary government is not about the mental state of trust, but about setting the foundations for a rational trust: to create *trustworthy* institutions. I believe this gets us closer to grasping the normative appeal of, say, today's democratic parliaments versus Calvinist lesser magistrates. It is reasonable to think that demands for a robust popular agency were an essential step to achieve institutional trustworthiness —historically and conceptually. The central hypothesis of this research is that early modern fiduciary government was a politically contested concept. Revisiting it in the light of the radical innovations carried out by the English Levellers provides conceptual trails and historical reasons to reevaluate the role of democratic republicanism in shaping up an understanding of fiduciary government appropriate for contemporary democracy.

2. “God’s trustees”: The fiduciary foundations of theocracy

In medieval and early modern times, when the secular notion of sovereignty as an absolute and unbounded power was still atypical, even the most arbitrary political projects had to depict themselves as commissioned by God, at the very least accountable to him. Probably the most famous assertion of a divine commission behind kingship is *The Trew Law of Monarchies* (1598) by James VI of Scotland, later James I of England. Kings “sit upon GOD his Throne in the earth (...) to procure the weal and flourishing of his people, (...) and to maintain concord, wealth, and civility among them (...)”, like “a careful watchman, caring for them more than for himself”. Kings were “countable to that great God, who placed him as his lieutenant over them” because their subjects were “committed to his charge” (1994, 64–65).

Although monarchical theocracy was not born in 17th century England, James' straightforward formulation of the divine right of kings has been seen as a typically early modern phenomenon, partially due to the Reformation and the development of strong central monarchies that needed to uphold their autonomy from the papacy at first and from Calvinist theories of resistance later on (Figgis, 1922). But highlighting the fiduciary rationale behind kingship helps us to make sense of that apparently contradictory empirical reality: divine-right monarchies that nevertheless were subject to multiple legal constraints, national customs and local checks on their power. According to Louis XVI's tutor, for instance, while the King's “power coming from on high”, “they must not”, however, “believe that they are owners of it, to use it as they please; rather must they use it with fear and restraint, as something which comes to them from God” (Bossuet, 1990, III, II, 4).

Notwithstanding the factually limited powers of early modern monarchs, being the trustee of a godly commission still shapes a powerful argument against secular constraints. In making the case for a “dispensing” executive power to attend contingencies unpredictable by written laws, Sir Roger L'Estrange, a later English royalist pamphleteer, thought fit to frame such an authority as a “Fiduciary power” based upon “trust”. His plea for decisio-nism had a clear fiduciary architecture: Principal (God) — Agent (King) — Beneficiary (People).

God's Vicegerents are Answerable to their *Principal* for the Care and Protection of the *People* Committed to their *Charge*; That it is *Impossible* for them to Acquit Themselves of their *Trust*, *Duty*, and *Commission*, purely by the *Force of Laws of Man's Making*, without some *Higher Power* to Resort to for *Relief*; (...) God has Entrusted them *Beforehand*; for *Kings* are *God's Trustees*, not the Peoples (L'Estrange, 1678, 1).

Ultimately, however, the normative outcome of a fiduciary power committed by God depends on who is able to know and judge the divine “trust” that rests upon the king. From an strictly secular point of view, if only the monarch can decipher the content of God's commission (i.e. if that very fiduciary agent is the only one who can check the fulfillment of his or her duties), the self-proclaimed “commission”, “mandate”, “trust”, “vicariate” may be nothing but the ruler's perfect hoax to be held accountable by no one else except by his or her own conscience. But what if there were other individuals able to fathom the terms established by the divine trustor?

3. Bypassing God's trustees: Promises and limitations of religious accountability

I

James VI/I has been rightly considered the ideological pioneer of later Stuart absolutism. By affirming his divine right, however, James was also underlining that Anglican principle in international politics derived from Henry VIII's Act of Supremacy (1534) by which Parliament defined the English monarch as “Supreme Head” of the Anglican Church. With the Act and the successive Oaths of Allegiance, English monarchs stopped being accountable to God's vicar in Rome to become directly accountable to God himself.

Most of Roman Catholicism had defended papal interferences in civil matters precisely by monopolizing divine communications. But ancient imperial theocratic tendencies competed with the papacy for the privileged place as *immediate* trustee of God's power —Charlemagne's kingship, for instance, was conceived in the Councils of Paris and Worms (829) as a “*ministerium a Deo commissum*” (Gierke, 1900, 141). In order to curb God's fiduciaries, one must be capable of defining the content of God's mandates. That was the role of papal supremacy over secular powers established by the Gregorian Reform (Domènec, 1999). During the early 12th century Investiture Controversy against imperial and monarchical ambitions, the ecclesiastical party considered heretical to think that God could have appointed “*duos vicarios aequales in terries*” (two equal vicars on Earth). The pope, as St. Peter's heir, was the owner of both swords by the immediate

delegation of God. Yet the papacy owned the secular sword only customarily (*in habitu*), but not factually (*in actu*). Thus, the civil magistrates —the factual holders of the secular sword— could hold their office merely as a *usus inmediatus* or *dominium utile*¹, i.e. never becoming its ultimate owners (Gierke, 1900, 13–14).

Decretalists under Pope Innocent III (1198–1216) refurbished papal supremacy by claiming that St. Peter's successors wielded a “*plenitudo potestatis*” entrusted by God. Later, Boniface VIII's *Unam sanctam* (1302), stated that “if the earthly power errs it shall be judged by the spiritual, if the lesser spiritual power errs it shall be judged by the greater spiritual power, but if the supreme spiritual power errs it can be judged by God alone” (Tierney, 1982, 43). The Italian cardinal Robert Bellarmine (2012, 160) recovered these medieval tenets at the end of the 16th century, reminding his contemporaries —protestant James VI/I and Gallican catholic William Barclay alike— that “sword is under sword”. In the fiduciary equation that started with a trustor God and finished with a beneficiary community, “the Pontiff and the king are not two magistrates immediately below Christ” (2012, 277).

Moreover, these principles were reinforced by a certain idea of “popular sovereignty” behind any secular power, which made the civil magistrate accountable to the people's welfare (the aim of the alleged divine commission watched over by the Church). Consequently, we also find consent-based government —a commonplace in scholastic political philosophy (Skinner, 1978; Tierney, 1982, 2001)— even in the more obstinate champions of papal supremacy and Rome's absolutist power. These are the repeatedly discussed traces of “constitutionalism” that one can find in Jesuit “contractual” descriptions of secular power (e.g. Suárez, 1944a, bk. III, 4, 6–9; Bellarmine, 2012, 18–23).

All the Jesuit displays of “popular sovereignty”, however, completely vanish in their account of Rome's “spiritual” or “indirect” —but still coercive— power. In his *Defensio fidei catholicae* (1613), a polemic tract against James I's divine right in which Suárez followed Bellarmine closely, we see that ultimately it is only God *through the pope*, his immediate minister on Earth, who should judge the fulfillment of a civil magistrate's fiduciary duties (Suárez, 1944b, bk. VI, 4, 16)². Suárez cleverly aligned James I with Marsilius of Padua and other “enemies of the church” (1944b, bk. III, 23, 1), since the divine right of kings as stated by the English monarchs undermined papal authority as much as older conciliarist theories did. In their own way, both heresies dismantled the pope's monopoly over the godly trust. That monopoly justified itself through a fiduciary structure: it arraigned the numerous and overlapping secular and religious jurisdictions of Europe in a certain hierarchy of downstream delegations of power, concessions and prerogatives, with the Petrine commission at the very top. Walter Ullmann could not have epitomized his “descending theme” of medieval government more to the point: “In short, power in the public sphere was a divine trust” (2010, 30).

1 Recall Francis Bacon's definition of the use in common law: “*usus est dominium fiduciarium*” (Maloy, 2008, 38).

2 There are exceptions of legitimate private action against the monarch in the *Defensio*: in case of self-defense against physically violent actions directed by the authority to the private individual or to the community (Suárez, 1944b, bk. VI, 4, 4–6) or in the case of a usurper (bk. VI, 4, 8). But punishment is a right of office, and therefore one may recur to it only if there is no superior jurisdiction (and there was: the spiritual power of the pope).

II

Calvinism had to dispute this all-embracing downstream “divine trust” with a twofold objective: to legitimate the deposition of, and resistance to, non-reformed rulers while contesting Rome’s “spiritual” power. Continental Calvinism appealed to “ephors”, “optimates” and “tribunes” —inferior magistrates committed by God to resist (or lead the resistance) against ungodly tyrants.

In the infamous Huguenot tract *Vindiciae contra tyrannos* (1579) the power of kings comes from a “*duplex foedus*”, a twofold covenant: the first between God and people (king included), which are conceived of as a debtors with a joint liability to their divine creditor (Brutus, 1994, 37–38); the second between people and king, by which magisterial authority was created for certain purposes —and “God willed that it should be done in this way, so that whatever authority and power [the kings] have, should be received from the people after Him; and that thus they would apply all their care, thought, and effort to the welfare of the people” (1994, 54). Therefore, the commonwealth is “entrusted to the king as its supreme and principal tutor” with the nobility acting as its “co-tutors” (1994, 159). Among the many topics and cases considered in the *Vindiciae*, there is one that crucially sets the relationship of its fiduciary understanding of government with democracy. What happens if not only the king, but also the secular and/or religious co-tutors fail their duty toward the people? Obedience is the answer: “people themselves turn to God in their hearts; and that it is a task for bended knees, not arms and legs” (Brutus, 1994, 170).

All three views of government reviewed hitherto —the divine right of kings, papal supremacy and Calvinist resistance theories— accepted that political power has a fiduciary nature, originally and conditionally transferred by God, meditately or immediately, to his lieutenants on Earth, in the benefit of God’s people. Each group, however, justified its own political project by modifying the hierarchical order established by the divine trusteeship. They placed different institutions in the position of who had the right to decipher God’s mandate: the monarch, the pope or lesser magistrates akin to the presbyter. But the very beneficiaries of the trusteeship —the whole political community— had little or nothing to say about the fulfillment of the promises since they were mere “wards”, speechless minors of age.

It is relevant to note the parallel political outcomes of the confronted worlds of Calvinist and Catholic resistance to monarchy. It is well known that The French Wars of Religion (1562-1598) show this point in a nutshell. The Huguenot argument for resistance by inferior magistrates against Charles IX was recycled into the Catholic-Leaguer claims to papal intervention and clerical independence against the crown under Henry III and Henry IV. But this was not just a matter of fiduciary argumentative structure or shared legal metaphors. They all had a well-documented fear of popular agency —an empirical phenomenon disregarded in their respective models of the divine trust, in which the people were just passive wards.

An early outline of Protestant resistance by lesser magistrates can be found in the Magdeburg Confession (1550), a Gnesio-Lutheran document which promoted the Second Schmalkaldic War (1552-1555) against the imperial-catholic leonine conditions set by the Augsburg Interim. It is more than a declaration of faith, for it situated Protestant resistance at the center of imperial affairs, giving us an invaluable insight of where the Magdeburg ministers placed themselves in the political conjuncture. Meaningfully, the “first” “detestable error” to cope with was not one committed by Pope, Princes or Emperor, but by those “Donatists and Ana-

baptists" who "constitute their own assemblies" where they dare to "say that they are equally saints" (1550, D3v). Anabaptists "partly abolish laws" (1550, B3v) and, even more devilishly, they "deny that political and domestic [oeconomica] offices are legitimate among Christians, abolishing magistrates, courts, the property over things, contracts and so on" (1550, E1).

The plebeian claim in the words of Thomas Müntzer during the German Peasant's War (1524-1525) —"the great do everything in their power to keep the common people to perceiving the truth" (Cohn, 1970, 242)— that the very Luther had the chance to condemn proved to be only a noteworthy case of something much bigger and older, shaking the lowest layers of feudal life (Domènec, 1999). The spreading of a multifarious "Anabaptist" specter instilling the religious and political-economic demands of Europe's lowest peoples would always haunt 16th and 17th centuries Calvinist thought across Europe. The Huguenot politics of the *Vindiciae* can be situated accordingly in a wider nobiliary tradition of corporatist defense of privileges against the centralizing efforts of the French monarchy (Wood, 2012, 147–210) —thus inherently reluctant to popular agency, especially in a mostly Catholic country with multitudes prone to violence, as the Massacre of St. Bartholomew (1572) tragically showed.

On the contrary, Daniel Lee (2008) has seen in the *Vindiciae contra tyrannos* and in François Hotman's *Francogallia* (1573) a "populist" stance. Made possible by their use of Roman private-law institutions, their idea of government as a mere guardianship of the people's inalienable *dominium* would be a step toward full "popular sovereignty" —maybe a dangerous step even for 21st century politics, for it would unbridle the people from constitutional limits (Lee, 2008, 399). But asserting a "popular" or "democratic" sovereign —a completely cogent concept not only for medieval scholastics but also for "modern" absolutists as Hobbes and Bodin, as long as it remained "sleeping" (Tuck, 2015)— does not necessarily lead to popular or democratic *rule*. This point has been lately made by Lee himself, since he has consistently identified an early modern idea essential for this paper: an "interest-based, non-agential conception of peoplehood" (Lee, 2016, 304). However, his reading of the French *monarchomachi* remains unchanged, i.e. as builders of a Roman private-law frame for "popular resistance" (Lee 2016, 149–55; 2018).

Lee's own late normative remarks serve us to beg the question: what is the actual "popular" or "populist" share in the Monarchomach understanding of "popular sovereignty"? For instance, it seems that Hotman's assertion of the inalienable *dominium* of the people gets balanced in a rather anti-populist manner by his praise of mixed government and his corporatist ideas of representation (Hotman, 1972, 286ff). And considering the secular roman-law sources of these tracts ought not to move us away from their insistence on Pauline subjection. "If the nobles and magistrates applaud a raging king, or at least do not resist him, Christ's counsel is ready to hand": Private persons should flee to another city, but if this has "not been granted, they should renounce life rather than God, and be crucified themselves rather than crucify Christ anew, as the apostle says" (Brutus, 1994, 61). This religious language should not be set aside as mere biblical rhetoric, because it was ingrained in certain (secular) political processes and institutions.

The only two exceptions to collegiate or ephoral resistance in the *Vindiciae* are: (1) a private action of self-defense against a tyrant without title (Brutus, 1994, 150) —a more or less unproblematic case at least since Bartolus of Saxoferrato—; and (2) a leading resistant individual directly raised up by God (1994, 61–62). And this second case has a most telling caveat:

But when God has neither spoken with his own mouth nor, extraordinarily, through the prophets, we should be especially sober and circumspect in this matter (...) people should also beware lest in desiring to be a soldier under Christ's ensign (...) as happened not long ago in Germany with the followers of Thomas Müntzer (1994, 62) [italics are mine].

Theodore Beza, the third Huguenot triumvir, is conveniently disregarded in Lee's interpretation. Beza, an utmost advocate of religious repression in Geneva and successor of Calvin himself, was responsible of excluding the congregationalist tendencies within French Calvinism led by Jean Morely, who was dangerously rendering egalitarian ecclesiological principles into democratic politics (Kingdon, 1964). And as the author of the *Vindiciae* did, Beza, of course, had those "enraged Anabaptists and other seditious and mutineers" in mind, who "deserve the hate of all other men", when he developed his influential tract supporting resistance *only* by lesser magistrates (Beza, 1574, 9). In short, despite the jurisdictional and corporatist chances of resistance, there was not a proper individual right to resist, for the "correction of unbridled despotism is the Lord's to avenge", it is not "entrusted to us" (Calvin, 1963, IV, 20, 31). This was the appropriate position to vindicate toleration and "constitutionalism" in the face of Pope, Emperor or kings, while justifying a repressive subjection in the face of the presbytery³.

4. The people as God's trustees: Leveller democratic republicanism and natural law

I

Jordi Mundó (2017) has noted a revealing view on the threefold fiduciary structure we are tracing —God (Principal), magistrate (Agent), community (Beneficiary)— in the early works of John Locke, in his *Two Tracts of Civil Government* written in the 1660's:

Not that I intend to meddle with that question whether the magistrate's crown drops down on his head immediately from heaven or be placed there by the hands of his subjects (Locke, 1967, 174–175).

In the thread we are following, all parties made it clear that a community subject to political authority is the beneficiary of a trust-like settlement, whose original primary trustor could not be other than the first efficient cause of everything: God. Then, one of the issues

3 Althusius' *Politica* (1603) followed almost literally the *Vindiciae* in mapping government as a Roman *tutela* (Althusius 1995, ch. 18, §10–12). But against standard Calvinist lesser magistracy, Althusius accepted a very exceptional case of resistance by private persons: they were "armed" "by natural law" if the magistrate "lays violent hands upon them" (1995, ch. 38, §65–67). This exception suits well with his rather secular and non-sectarian views on limited religious toleration, in particular with the idea that persecution must never threaten the safety of the commonwealth by fostering civil conflicts (1995, ch. 23, §65). Emden, where Althusius held public office until his death, turned into a religious haven for Reformed refugees during the second half of the 16th century, including a well-settled Anabaptist-Mennonite community (Fehler, 2018). Emden's orthodox Calvinists, threatened by Habsburg Catholicism and an intolerant Lutheran provincial nobility, had to coexist relatively peacefully with Anabaptism, introducing an important tolerationist core to the Dutch Second Reformation —a context, in conclusion, very different from the contemporaneous repressive politics of Geneva.

at stake was precisely *who trusted the authority to the prince*: if God immediately or mediately through other agents. Although Locke seemed not to care about the answer —since he favored unrestrained monarchy by the time (1967, 126)— “to meddle with that question” entailed unburying debates that have had revolutionary consequences only less than twenty years before this passage was written.

Many of the early 17th century English “gathered churches” —the reformed religious base of the Levellers and the file-and-rank of the parliamentary “New Model Army” during the English Civil Wars (1642-1651)— were already quite far from Calvinist orthodoxy. Some were indeed very close to those Anabaptist “errors” that haunted the continental supporters of magisterial resistance, sometimes even arriving to antinomian conclusions (Wootton, 1991), progressively separating these groups from the moderate and conservative views represented in Parliament. These “lower-class heresies” (Hill, 1972, 21ff) carried a centuries-old materialism and anti-clericalism, and theological views able to justify their immediate political-economic interests. They were dangerous in a country where, as its monarch thought in 1646, “people are governed by the pulpits more than sword in times of peace” (Brailsford, 1961, 26). The growing number of so-called “mechanical preachers” —wage-earner lay priests, elected and sometimes funded by their own congregations— easily threatened the theological foundations of secular government. This ferment finally boiled over thanks to the Habeas Corpus Act of 1640, which broke down the Star Chamber, greatly diminishing royal censorship and religious persecution during the next decades.

Many champions of the Parliament’s cause against Charles I’s personal rule framed their claims in terms of a revocable trust. For Henry Parker “all rule is but fiduciary” (1642, 20). The king was the wielder of the nation’s interests represented in Parliament, which had the “absolute indisputable power of declaring Law”. This exalted attack to monarchical absolutism included an uncertain glimpse of popular sovereignty within it, since Parliaments were “to be accounted by the virtue of representation, as the whole body of the State” (Parker, 1642, 45). The idea that Parliament represented the people against king opened a gap of pre-monitory inconsistencies rapidly exploited by royalist propaganda (Wootton, 1986, 47–48). If all rule is but fiduciary of the whole people’s interests and originated by that people’s trust, was not Parliament also exposed to be dissolved by the people *at bene placitum*?

Regardless of the alarming logical implications of some arguments, the royalist fear of parliamentarian appeals to the people was not only provoked by political pamphlets. The “Root and Branch Petition” of 1640 showed how popular discontent could be rallied against the Laudian Anglican Church —too theologically and ritually dependent on Catholicism, rigidly Episcopalian, intolerant and friend of royal prerogative. The impeachment against the Earl of Strafford during the next year mobilized the London multitude too. The multitude was again agitated by John Pym in the Grand Remonstrance during that winter. This atmosphere between 1640 and 1642 of constant petitioning to the Long Parliament along with insolent multitudes expanding the public sphere has been qualified as a “revolution within the revolution” (Cressy 2003).

The agency of the “multitude” or “people” was not just an analytically problematic theoretical concept, neither a mere intellectual byproduct of parliamentary pamphleteering or royalist critique. The people outside parliament were that fearsome empirical phenomenon whose agency had been systematically disregarded by political theory, but that nevertheless

stubbornly determined it (Wood, 2012, 220ff). In a later response to royalist accusations of populism, Henry Parker's influential defense of parliamentary sovereignty asserted that “Parliament” —that middleman between Crown and the people's trust— “is indeed nothing else, but the very people it self artificially congregated, or reduced by an orderly election, and representation” (Parker, 1644, 18). And to calm demophobic moods he added that Parliament “can have no interests different from the people represented, or at least very few, and those not considerable” (Parker, 1644, 19) —something which only a few years later was proven to be evidently false.

II

Once the royalist army was defeated in Naseby in July 1645 and the king was captured, the institutionally hegemonic conservative and moderate factions of the parliamentary side started to negotiate a constitutional settlement with Charles I. However, on June 1647 the file-and-rank of a politically and religiously radicalized parliamentarian army stepped forward against their commanders' lack of political initiative and seized the king from Parliament's custody. In November, representatives chosen by the regiments and commanding officers of the Army gathered at Putney to discuss their respective demands regarding the afterwar institutional arrangements.

The Putney Debates revealed a political gap that in some way had been anticipated by royalist thinkers during the early 1640's before the outbreak of the war. In spite of Henry Parker, Parliament was not the same as people. The Presbyterian-dominated Long Parliament was not only being too generous in its peace negotiations with Charles but, more importantly to the civilian and Army radicals, it was trying to impose a Presbyterian national church on the Scottish model (as addicted to censorship and civil power, as intolerant and almost as hierarchical as the loathed pre-war Anglican establishment). Consequently, the relationship between the state and the people outside parliament was among the key issues debated by the Army at Putney in 1647.

The fiduciary conception of authority was not only articulated by the royalist side —as the God's commission to the king— or by the champions of parliamentary sovereignty —as the Parliament's trust upon the king— but also by the non-royalist critics of Parliament. When Charles I was reaching a secret military agreement with the Scots (definitively turning the Presbyterian faction against the Army) and precipitating the second civil war, Army supporters also justified the 1648 purge of the Long Parliament in terms of failed fiduciary duties.

Presbyterian and moderate MPs against the Army's purposes to put Charles on trial —almost half of the total seats— were imprisoned or deposed from office during mid-December by a regiment led by Thomas Pride, presumably under Cromwell's orders. The Arminian preacher John Goodwin defended the Army's maneuvers against the Long Parliament in his *Might and Right Well Met* (1649), cleverly using previous arguments held against Charles by now-imprisoned Presbyterians. The king had been considered by them like “the pilot or master of a ship” who, if “distempered with drink or otherwise disabled” and “incapable of acting the exigencies of his place for the preservation of the ship”, can and should be deposed “by inferior mariners”. These lesser officers “may lawfully assume, and act according to, the interest of a pilot or master” (Woodhouse, 1992, 214).

John Goodwin radicalized and set an extra-institutional element to this old Calvinist argument of resistance by inferior magistrates, framing the Army's *coup d'état* against the

Long Parliament also as the claim that inferior sailors have against their captain's breach of duty⁴. By doing that, Goodwin wanted to counter the idea according to which Parliament could depose the monarch in the same way as a "client" might do with his "advocate", but the Army, on the other hand, could never do the same with Parliament, because that would be as if a "pupil" discharged "his guardian" (Woodhouse, 1992, 215). (It was a rather revealing objection, invoking a core principle of fiduciary government).

Goodwin's argument could not end there. He had justified the Army's agency against the breach of trust of king and also against "the miscarriages of Parliament". However, under the same logic, could not the people outside Parliament hold the Army accountable should it act against the national interests? It was a plausible question, given that the Levellers had been nourishing democratic sentiments in the City and in other parts of England, with a worrying presence among several Army regiments. They were just waiting for the new war to finish in order to go over the many unsettled points debated at Putney.

In an incredible case of fiduciary juggling, Goodwin denied any popular agency against Army and/or Parliament. To the objection that his argument may lead to populist anarchy, he noted "that physicians, called to the care and cure of persons under distempers, need not much stand upon the consents of such patients (...) about what they administer unto them". And people outside Parliament were "incapable in themselves of the things of their peace". As "it is a deed of charity and Christianity, to save the life of a lunatic or distracted person even against his will", Army's unilateral actions had been "God's providence" (Woodhouse, 1992, 216)⁵.

The political value of Goodwin's pamphlet consists in that he was able to embed the growing political autonomy of the New Model Army in a Calvinistic fiduciary argument accepted by most parliamentarians, whilst excluding the Leveller democratic demands against Parliament and within the Army itself. Those demands were very present by the time of Pride's Purge (December 1648). Only a year before, John Wildman —a Leveller civilian speaking at Putney— had noted that the relationship between people and political institutions was much more than a matter of "will"; that even a voluntary concession of power with servile consequences (as to a despotic Parliament) could not be considered just. Those agreements in fact should be resisted, since the New Model Army "stood upon such principles of right and freedom, and the Laws of Nature and Nations, whereby men were to preserve themselves though the persons to whom authority belonged should fail in it" (Woodhouse, 1992, 24).

Wildman's attacks against *any* unjust political subjection were totally cogent with the fiduciary understanding of political power that other civilian Levellers had fully developed already by the mid-1640s against the Long Parliament. Elizabeth Lilburne petitioned to the "betrusted" members of the High Court of Parliament, referring to "the duty you owe to the Kingdome

4 The fiduciary metaphor of the uncapable shipmaster can be found, practically *verbatim* and with a corporatist bent, in the *Vindiciae contra tyranos* (Brutus, 1994, 75, 164, 168). The Marian exile John Ponet, another 16th century source for English puritans, used it in a more radical sense, not necessarily attached to magisterial resistance (Ponet, 1970, Gv).

5 This was not new either. Jointly with guardianship (see e.g. Cicero, 1991, I, 85; I, 124), framing government as piloting a ship or practicing medicine were probably among the most common metaphors to make sense of the fiduciary nature of public office. The original classical use of these two metaphors was unmistakably antidemocratic. Cicero in his *De re publica* makes Scipio speak of the several skills needed by the helmsman of a ship to rule out the epistemic egalitarianism implied by democracy in contrast to aristocracy (1999, bk. I, 51, 62; bk. V, 5). In Plato's *Republic* the example of the physician serves to justify a magistrate lying to his subjects (1986, 389b).

according to the GREAT TRUST reposed in you" (Lilburne, 1646). Overton and Walwyn thought that a seat in the House of Commons was itself an office upon trust, as conditional and revocable as the superior magistracy: "we possessed you with the same power that was in ourselves to have done the same" and "this was only of us but a power of trust — which is ever revocable, and cannot be otherwise— and to be employed to no other end than our own well-being". In short: "We are your principals, and you our agents". Failing that trust was "inconsistent with the nature of just freedom, which ye also very well understand" (Sharp, 1998, 33–34)⁶.

But how can one justify that, even if someone *wants* to alienate his or her liberty to a tyrant, the result of such agreement could not be considered just and must therefore be resisted? Which was the source of those "Laws of Nature" that restrain what community and individuals can do with their sovereignty? From a Leveller point of view, why was Henry Ireton wrong, in terms of public law and "just freedom", when he contended at Putney against the radicals that "*volenti non fit injuria*"⁷? These questions were rhetorical for any diligent reader of the Bible, since they already knew that every human power was originally endowed by God.

III

Samuel Rutherford completely perceived the ambivalent role of trust in the political theory of his age:

That the power of the king is fiduciary, that is, given to him immediately by God in trust, royalists deny not; but we [parliamentarians] hold that the trust is put upon the king by the people (Rutherford, 1644, 124).

But as we have seen, many other institutions different than the people themselves may act to check their fiduciaries. For a Presbyterian like Rutherford there was also some chance of corporatist resistance to representative institutions (1644, 152). But by contrast to the Levellers, he was still trapped in his Calvinistic obsession with human sin. Although the institution of one government or another may be a human decision, the fact of government is divinely ordained and cannot be resisted privately, least of all appealing to prelapsarian natural law and freedom —and in this he stood firmly upon a certain familiar tradition: that of "Beza, Calvin, Luther, Bucer" against "Anabaptists and Libertines, who in that time maintained, that we are all free men in Christ" (Rutherford, 1644, 273). A political tradition suitable for his absolutistic and intolerant project of a Presbyterian national church.

Even before their final alliance with Charles I in 1648, Presbyterians on the parliamentary side were considered by the Levellers as despotic as royalists. Both factions were as bad as "papists", for all of them approved some kind of authority by *iure divino* —i.e. immediately committed by God and therefore not accountable to the people. By the 1650s the same critique was applied to the Army's command and Cromwell's Protectorate. Walwyn made

6 Among many other examples, see also this idea in John Lilburne (Wolfe, 1944, 14; Sharp, 1998, 5) or Overton (Wolfe, 1944, 162).

7 A common-law principle according to which there is no injustice in an agreement if the parties acted willingly. Ireton, as Pride's purge showed the next year, was willing to break this principle between Parliament and king or Army and Parliament, but never between people and Parliament. The same idea sat well with Theodore Beza's magisterial resistance (1574, 21).

it very clear: “they are but corrupt and dangerous flatterers [those] that maintaine any such fond opinions concerning either Kings or Parliaments” (Haller, 1965, 316)⁸.

Ideologically fighting all of their political foes at the same time, the Levellers asserted popular sovereignty by remaking a millenary divine trust. As John Lilburne liked to say, paraphrasing the failed promise of the Rump Parliament: “the people (under God) are the original of all just powers” (Sharp, 1998, 140). The Leveller conception of fiduciary government operates as a second-order fiduciary relationship restrained by the primeval divine commission:

we the free people of England, *to whom God hath given hearts, means and opportunity to effect the same*, do with submission to His wisdom, in His name, and desiring the equity thereof may be to His praise and glory, agree to ascertain our government, to abolish all arbitrary power and to set bounds and limits both to our supreme and all subordinate authority, and remove all known grievances (Sharp, 1998, 170)⁹.

It was also Richard Overton’s idea in *An arrow against all tyrants*. From the law of nature “all just human powers take their original —not immediately from God (as kings usually plead their prerogative) but mediately by the hand of nature, as from the represented to the representers”. These powers were “implanted” by God “in the creature”, and “no second may partake but by deputation, commission, and free consent from him whose natural right and freedom it is”. Any consent to authority must be “for the better being, weal, or safety”. “He that gives more, sins against his own flesh; and he that takes more is thief and robber to his kind” (Sharp, 1998, 55–56).

Unlike young John Locke, the Levellers had the courage “to meddle” with a fundamental issue at stake: the role of the people as more than passive beneficiaries. Leveller political theology placed a politically capable humanity as the immediate trustees of God, whose normative expectations were implanted in the law of nature —universal, non-waivable and imprescriptible boundaries to public *and* private power. Despite contemporary suspicions regarding strong democracy as a right-eroding tradition, it was a movement fostering a strong extra-institutional popular agency which brought that old tradition of “rights” to modern politics.

5. Conclusion

It has been argued that behind the basic normative expectations of modern fiduciary law lies a moral architecture of “mandatory rules”. The so-called “mandatory core” insulates fiduciary obligations that the law assumes would not be bargained away by a fully informed, sophisticated principal. True, in an individual case a particular principal might be fully informed and have good reason to want to bargain away something from the mandatory core. But such circumstances are infrequent enough that a prophylactic (if paternalistic) mandatory rule may be justified nonetheless (Stikoff, 2016, 205).

⁸ See also Sharp (1998, 10, 45)

⁹ Note that the ostensibly oxymoronic idea of “our supreme and all subordinate authority” makes complete sense in this fiduciary relational structure: the people is trusting something —their liberty— which was previously entrusted to them by God. Another clear exposition of the idea is in his postscript to *The freeman’s freedom vindicated* (Sharp, 1998, 31).

These rules “cannot be overridden by agreement”, for they “serve an internal protective and cautionary function that protects the principal” —in other words, that parties in a fiduciary relationship “do not have complete freedom of contract” (Stikoff, 2016, 204-205). These rules can be explained in terms of republican freedom understood as non-domination (Criddle, 2019, 1049ff). The “mandatory core” protects individuals against any *potential* arbitrary interference in their liberty, setting mechanisms that safeguard them even against their own will. Note that asserting the fiduciary nature of government affects much more than public law or the relationship between individuals and state. It also structures our understanding of private law and private relationships in a rule-of-law state. Every relationship among private persons ought to respect this indefeasible core in order to be recognized as legal —any other agreement against what would be bargained by a hypothetical fully rational and informed individual must be null and void. A fiduciary understanding of government implies, in essence, a substantive, non-instrumental idea of humanity, perfectly epitomized in legal-philosophical terms by Kant: “someone can be his own master (*sui iuris*) but cannot be the owner of *himself* (*sui dominus*) (cannot dispose of himself as he pleases —still less can he dispose of other as he pleases— since he is accountable to the humanity in his own person)” (quoted by Bertomeu, 2017, 497).

In the mind of the Levellers these restraints were still theologically justified by an original divine trust. Humans could not be *sui dominus*, since they held their “self-propriety” as mere trustees of God, who endowed it for reasons that exclude subjection to any arbitrary power —public or private. The Leveller theological position, however, had the seed of secularization. For Walwyn, the divine trust was expressed “by the hand of nature” and God had expressed himself “so plainly, that the meanest capacity is fully capable of a right understanding thereof”. The democratic conclusion came quickly: “[L]et every one freely speake his minde without molestation: and so there may be hope that truth may come to light” (quoted by Morton, 1970, 149).

For them —and this was the crucial difference against their rivals— the purposes of the godly trust (the fulfillment of human life) were not encrypted anymore. There was no need for unaccountable intermediate agents to decipher its conditions: neither presbyter, pope, king or lesser magistrate. Trustworthy institutions to achieve human freedom must be accountable to those subject to them, who are not minors of age. Although politically defeated, the democratic-republican wing of the English Revolution won an important intellectual battle, whose achievements still resound in Eugène Pottier’s lyrics of *L’internationale*: “Il n’est pas de sauveurs suprêmes/Ni Dieu, ni César, ni tribun/Producteurs, sauvons-nous nous-mêmes/Décrétons le salut commun”.

Bibliography

- Althusius, J. (1995), *Politica methodice digesta*, edited by F. S. Carney, Indianapolis: Liberty Fund.
- Bellarmino, R. (2012), *On Temporal and Spiritual Authority*, edited by Stefania Tutino, Indianapolis: Liberty Fund.
- Bertomeu, M. J. (2017), “Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano”, *Isegoría*, 57, pp. 477-504.
- Beza, T. (1574), *Du droit des magistrats sur leurs subiets*, Magdeburg.

- Bossuet, J. B. (1990), *Politics Drawn From the Very Words of Holy Scripture*, edited by Riley, Cambridge: CUP.
- Brailsford, H. N. (1961), *The Levellers and the English Revolution*, edited by C. Hill, London: The Cresset Press.
- Brutus, S. J. (1994), *Vindiciae contra tyrannos*, edited by G. Garnett. Cambridge: CUP.
- Calvin, J. (1963), *Institutes of the Christian Religion*, trans. F. L. Battles, edited by J. T. McNeill, Louisville: The Westminster Press.
- Cicero, M. T. (1991), *On Duties*, edited by M. T. Griffin, trans. E. M. Atkins, Cambridge: CUP.
- Cicero, M. T. (1999), *On the Commonwealth and On the Laws*, edited and trans. by J. Zetzel, Cambridge: CUP.
- Cohn, N. (1970), *The Pursuit of the Millennium*, Oxford: OUP.
- Cressy, D. (2003), “Revolutionary England 1640–1642”, *Past & Present*, 181(1), pp. 35–71.
- Criddle, E. J., Fox-Decent, E., Gold, A. S., Kim, S. H. and Miller, B. (eds.) (2018), *Fiduciary Government*, Cambridge: CUP.
- Criddle, E. J. (2017), “Liberty in Loyalty: A Republican Theory of Fiduciary Law”, *Texas Law Review*, 95, pp. 993–1060.
- Domènec, A. (1999), “Cristianismo y libertad republicana: Un poco de historia sacra y un poco de historia profana”, *La Balsa de la Medusa*, 51–52, pp. 3–47.
- Fehler, T. (2018), “Coexistence and Confessionalization. Emden’s Topography of Religious Pluralism”, in: Plummer, M. E. and Christman, V. (eds.), *Topographies of Tolerance and Intolerance*, Leiden: Brill, pp. 78–105.
- Figgis, J. N. (1922), *The Divine Right of Kings*, Cambridge: CUP.
- Fox-Decent, E. (2012), *Sovereignty’s Promise: The State as Fiduciary*, New York: OUP.
- Gierke, O. von (1900), *Political Theories of the Middle Age*, trans. F. W. Maitland, Cambridge: CUP.
- Haller, W. (ed.) (1965), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638–1647*, vol. III, New York: Octagon Books.
- Hill, C. (1972), *The World Turned Upside Down*, London: Maurice Temple Smith.
- Hotman, F. (1972), *Francogallia*, trans. J. H. M. Salmon, edited by R. Gisey, Cambridge: CUP.
- James I King of England (1994), *Political Writings*, edited by J. Sommerville, Cambridge: CUP.
- Kingdon, R. (1964), “Calvinism and Democracy: Some Political Implications of Debates on French Reformed Church Government, 1562–1572”, *The American Historical Review*, 69(2), pp. 393–401.
- L’Estrange, R. (1678), *Two cases submitted to consideration*, London: Randal Taylor.
- Lee, D. (2008), “Private Law Models for Public Law concepts”, *Review of Politics*, 70(3), pp. 370–399.
- Lee, D. (2016), *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford: OUP.
- Lee, D. (2018), “The State Is a Minor”, in: Criddle *et al.* (eds.), *Fiduciary Government*, Cambridge: CUP, pp. 119–145.
- Lilburne, E. (1646), *To the chosen and betrusted knights, citizens...*, London: s. n.
- Locke, J. (1967), *Two Tracts on Government*, edited by P. Abrams, Cambridge: CUP.

- Magdeburg ministers (1550), *Confessio et apologia pastorum & reliquorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*, Magdeburg: s. n.
- Maloy, J. S. (2008), *The Colonial American Origins of Modern Democratic Thought*, Cambridge: CUP.
- Miller, B. and Gold, A. S. (2015), "Fiduciary Governance", *William & Mary Law Review*, 57(2), pp. 513–586.
- Morton, A. L. (1970), *The World of the Ranters*, London: Lawrence and Wishart.
- Mundó, J. (2017), "La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)", *Isegoría*, 57, pp. 433–454.
- Parker, H. (1642), *Observations upon some of His Majesties late answers and expressses*, London: s. n.
- Parker, H. (1644), *Jus populi*, London: Robert Bostock.
- Pettit, (1997), *Republicanism*, Oxford: OUP.
- Plato (1986), *The Republic*, trans. Allan Bloom, Harper Collins.
- Ponet, J. (1970), *A short treatise of politic power* (facsimile of 1556), Menston: Scolar Press.
- Rutherford, S. (1644), *Lex Rex*, London: John Field.
- Sharp, A. (ed.) (1998), *The English Levellers: Political Writings*, Cambridge: CUP.
- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol 2: *The Age of Reformation*, Cambridge: CUP.
- Stikoff, R. H. (2016), "An Economic Theory of Fiduciary Law", in: Gold, A. S. and Miller, B. (eds.), *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: OUP, pp. 197–208.
- Suárez, F. (1944a), *De legibus*, in: Williams, G.L. (ed.), *Selections From Three Works of Francisco Suarez*, vol. 2, Oxford: Clarendon, pp. 3–646.
- Suárez, F. (1944b), *Defensio fidei catolicae*, in: Williams, G.L. (ed.), *Selections From Three Works of Francisco Suarez*, vol. 2, Oxford: Clarendon, pp. 647–725.
- Tierney, B. (1982), *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge: CUP.
- Tierney, B. (2001), *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids: Eedermans.
- Tuck, R. (2015), *The Sleeping Sovereign*, Cambridge: CUP.
- Ullmann, W. (2010), *Principles of Government and Politics in the Middle Age*, Oxon: Routledge.
- Wolfe, D. M. (ed.) (1944), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, New York: T. Nelson and Sons.
- Wood, E. M. (2012), *Liberty and Property*, London: Verso.
- Woodhouse, A. S. (ed.) (1992), *Puritanism and Liberty*, 3rd ed., New York: Dent.
- Wootton, D. (1986), *Divine Right and Democracy*, Suffolk: Penguin Books.
- Wootton, D. (1991), "Leveller Democracy and the Puritan Revolution", in: Burns, J. H. and Goldie, M. (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge: CUP, pp. 412–442.

Poder político fiduciario y soberanía popular. Libertad política, confianza y revolución en la filosofía política de Locke*

**Fiduciary political power and popular sovereignty. Political
freedom, trust and revolution in Locke's political philosophy**

*JORDI MUNDÓ***

Resumen: La teoría republicana moderna de la concepción revolucionaria de la soberanía popular tuvo un eslabón fundamental en la filosofía política de John Locke, quien elaboró un argumento en favor de la libertad natural y de la autonomía de juicio de los individuos, y en contra de la sujeción natural y la alienación de la libertad política. Concibe la autoridad política como un poder político fiduciario instituido para el fin del bien público. Cuando los gobernantes actúan para fines distintos de los encomendados, arbitrariamente o por su interés propio, la confianza se pierde y el ejercicio del poder político regresa a las manos del pueblo libre.

Palabras clave: poder fiduciario, libertad política, derecho natural, confianza, revolución, soberanía popular, Locke

Abstract: Modern republican theory of the revolutionary conception of popular sovereignty had a fundamental link in the political philosophy of John Locke, who elaborated an argument in favour of the natural freedom and autonomy of judgment of individuals, and against the natural subjection and alienation of political freedom. He conceives of political authority as a fiduciary political power instituted for the end of public good. When the trustees act for ends other than those entrusted, arbitrarily or for his own interest, trust is forfeited and the exercise of political power returns to the hands of the free people.

Keywords: fiduciary power, political freedom, natural right, trust, revolution, popular sovereignty, Locke

Recibido: 11/06/2020. Aceptado: 17/06/2020. Cómo citar este artículo: Mundó, J. (2020). Poder político fiduciario y soberanía popular. *Libertad política, confianza y revolución en la filosofía política de Locke. Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 35-50. <https://doi.org/10.6018/daimon.432081>

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE), sobre “Libertad política, derechos de propiedad, bienes comunes y política pública entendidos como relaciones fiduciarias”.

** Profesor Titular de Universidad del Departamento de Sociología, área de Filosofía Moral, de la Universitat de Barcelona. Correo electrónico: jordimundo@ub.edu. Líneas de investigación: relaciones fiduciarias, propiedad, libertad política, republicanismo, Locke, derecho natural, integración causal en las ciencias sociales y envejecimiento y epidemiología social. Trabajos recientes: Mundó, J. (2017), «La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en filosofía política)», *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 57, Julio-Diciembre, pp. 433-454; Mundó, J. (2017), «Locke's property in historical perspective: natural law and the shaping of modern political common sense», *Analele Universitatii din Craiova-Seria Filosofie*, 40(2), pp. 19-40.

Introducción

El nacimiento del mundo moderno se caracterizó por sociedades políticas en las que proliferaron formas de autoridad política (monarquías absolutas y cuerpos representativos) despóticas o corruptas, así como por los intentos por controlar, limitar y combatir esos poderes arbitrarios. Sobre la base de viejas formas constitucionales heredadas y de nuevas teorizaciones y prácticas políticas anti-absolutistas, tomó fuerza una triple premisa acerca del poder político: su fundamentación iusnaturalista, su sujeción al imperio de la ley y su dependencia constitutiva del consentimiento de los ciudadanos. Sin embargo, en la filosofía política moderna, soberanía y libertad política eran términos que se presentaban en tensión permanente, a menudo concebidos como mutuamente excluyentes. Los monarcas absolutos encarnaron la moderna soberanía como resultado de un doble proceso secular iniciado en los siglos XV y XVI. Por arriba, habían conseguido sacarse de encima el poder imperial decadente del Sacro Imperio Romano Germánico y el poder imperial político-espiritual del Papa de Roma. Por abajo, habían logrado someter con éxito a distintos poderes feudales, reafirmando su monopolio de la fuerza sobre un territorio dado.¹ En ese contexto, para el absolutismo el ejercicio popular de la libertad política era concebido, bien como imposible –por quienes abogaban, como Filmer, por la sujeción natural al monarca–, bien como inde- seable –por quienes defendían, como Hobbes, que la libertad debía ser alienada en favor del soberano absoluto (Tierney, 1997, 2014; Tuck, 1979).

La teoría política de Locke significó una aportación singular que sigue llamando vivamente la atención de la filosofía política contemporánea, pues permitió cohonestar soberanía y libertad política mediante un razonamiento fiduciario que conduce a una concepción revolucionaria de la soberanía popular. En lo que sigue, mostraremos que Locke sostiene (1) que los individuos son naturalmente libres; (2) que la libertad es inalienable, y (3) que, para consumar el derecho natural a la preservación individual y de la humanidad toda, los individuos consienten en formar una sociedad política, (4) para lo cual confían el ejercicio de su libertad a un poder político constituido únicamente para el fin del bien público. (5) Esta concepción fiduciaria del poder político implica que, cuando los gobernantes violan esta confianza actuando para fines distintos al encomendado, ejerciendo el poder despótica o arbitrariamente, mediante abuso o corrupción, entonces la confianza queda revocada y el ejercicio pleno de la libertad política regresa a las manos del pueblo libre. (6) Cuando los gobernantes despojados de la confianza otorgada persisten en su arbitrariedad, el pueblo tiene el derecho de resistencia e, incluso, de revolución. Así, es el pueblo el que en última instancia puede resolver las controversias entre los poderes constituidos, o entre los ciudadanos y estos poderes, y puede legítimamente volver a confiar el ejercicio de la libertad política en otros gobernantes o instaurar un sistema político enteramente nuevo.

1 En ese proceso, los monarcas rivalizaron con cuatro grupos de autoridades: la principal era la Iglesia, que incluía al Papa pero también a la curia romana y a los representantes de Roma en sus territorios, algunos de los cuales desempeñando un rol destacado como funcionarios reales en cada reino; el segundo poder con el que competían era la nobleza feudal, que gobernaba los feudos locales y que en conjunto conformaba la clase dirigente, a menudo con capacidad para cuestionar y resistir la autoridad real; el tercer rival (en ocasiones, también aliado) eran las autoridades locales (*communitates*), que podían tener poder autónomo; y, finalmente, a menudo los monarcas competían con el poder de otras monarquías.

1. Libertad natural

La idea de que existe un hiato entre las sociedades modernas y las premodernas tiene una tradición bien arraigada. Cuando Ferguson (1767), Maine (1861) o Tönnies (1880) desarrollan esa distinción, no hacen sino recurrir a un tipo de argumentación ya utilizada por autores tardomedievales y de la modernidad temprana sobre el parecido y la complementariedad entre derecho natural y constitución antigua (Kuttner, 1982; Ashcraft, 1986; Pocock, 1987; Phillipson y Skinner, 1993). En la Inglaterra del siglo XVII, abundan los escritores que consideran que un sistema de gobierno natural (o *ad hoc*) es similar al de las libertades pre-normandas y sajonas, y al reconocimiento de derechos de nacimiento ingleses presente en escritos constitucionales y republicanos antiguos, como reflejarían el *Mirrour of Justices* de Horne (1646) –escrito en el siglo XIV–, la historia de las libertades sajonas de Nathaniel Bacon (1647), los propietarios armados de Harrington y el *communitas militum* de Henry Neville, muchas de las cuales están presentes en las genealogías que describen James Tyrrell, Algernon Sydney, William Temple, William Atwood, John Wildman y William Petty. Por eso, entre los autores que participaron en el debate del contexto histórico inglés de la Crisis de la exclusión (1679-1681), fue común asociar derecho natural a constitución antigua.

De modo que los viejos republicanos constitucionales y los no tan viejos *whigs* y radicales iusnaturalistas convergieron tanto en la común consideración de que los cambios sociales y económicos ocurridos debían tener su traducción en las formas de gobierno, como en el juicio favorable a que los gobernados jugaran un rol central –aunque mediado– en la gobernación, como en las teorías de Milton (1991 [1649]), Harrington (1656) Locke (1988 [1681-1689]) y Sydney (1698). Locke escribe los *Two Treatises* durante la gestación de la insurrección de 1681-1683 como una solución consistente en la reapropiación popular del poder político mediante una revolución, sobre la base de que “the people have a right to act as supreme, and continue the legislative in themselves, or erect a new form, or under the old form place it in new hands, as they think good” (II.243).²

Esta solución fiduciaria anti-absolutista está fundada en cuatro cláusulas mutuamente necesarias de la libertad natural:

(1) *Autogobierno*: el poder político es una propiedad natural de los individuos, por el cual los individuos tienen la capacidad natural de autogobernarse. Esta cláusula, a menudo definida como de “autopropiedad” (“every man has a property in his own person”, II.27), reconoce la potestad de cada persona sobre sí misma por derecho propio (*sui iuris*), algo muy distinto a tener una propiedad absoluta de sí misma (*sui dominus*). Para Locke, no sólo

2 Para Locke, se trata de un diseño institucional que, por un lado, articula políticamente el hecho de que la libertad, el poder político y la propiedad derivan del pueblo, no del rey, y que, por otro, permite embridar el ejercicio de ese poder en la sociedad política mediante algún tipo de consentimiento fiduciario. Así, en el contexto de la Guerra de los Nueve Años, Locke publica en 1689 una versión ampliada de los *Two Treatises* en la que aconseja al rey William que el modo de legitimar su poder debía fundarse en “the consent of people, which being the only one of all lawful governments”, reconociendo así la soberanía popular (Locke, 1988, Prefacio). (En lo que sigue, para las citas de los *Two Treatises* se obviará el nombre del autor y únicamente se distinguirá el primer y segundo tratados con números romanos, seguido del número de párrafo; además, dado el preciso significado que tienen los términos fiduciarios lockeanos, se ha optado por mantener las citas en el idioma original).

las personas no pueden disponer ilimitadamente de sí mismas por ser criaturas de dios (“yet he has no liberty to destroy himself”, II.6), sino que además esto es indeseable por cuanto legitimaría la alienación de la libertad política (Mundó, 2005, 2017a, 2017b, 2018).

(2) *Ausencia de dominación*: los individuos son naturalmente libres en el sentido de no estar naturalmente sujetos a la voluntad arbitraria de otro.

“To understand political power right, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions, and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man” (II.4; cf. II.27).

De aquí que al ingresar en la sociedad política, la libertad consista en someterse recíprocamente al poder político instituido por consentimiento fiduciario:

“The liberty of man, in society, is to be under no other legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth, nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what the legislative shall enact, according to the trust put in it” (II.22).

(3) *Ley entendida como constitutiva de la libertad*: la ley civil no está para restringir los deseos naturalmente egoístas de los humanos, sino para promover el deseo humano, naturalmente encauzado por la razón, de una buena vida:

“For law, in its true notion, is not so much the limitation as the direction of a free and intelligent agent to his proper interest, and prescribes no farther than is for the general good of those under that law” (II.57).

Entonces, concebir la conducta dentro de la ley en una sociedad política racionalmente ordenada no implica la disminución de la libertad, sino crear las condiciones de realización de la misma: “the end of the law is not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom” (II.57). Así entendido, los ciudadanos no se someten pasivamente a sus gobernantes, sino que estos actúan “by the will of the society, declared in its laws” (II.151).

(4) *Reciprocidad en la libertad política*: los individuos son naturalmente iguales, por lo que tienen igual derecho y obligación de ejercer el poder político.

“A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another (...). For in that state of perfect equality, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one, over another, what any may do in prosecution of that law, everyone must needs have a right to do” (II.4, II.7).

Por eso, “being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions” (II.6). Pero, puesto que esta libertad en el estado de naturaleza es vulnerable a interferencias arbitrarias de otros y está demasiado supeditada a la incerti-

dumbre, los individuos se unen mediante una sociedad política “for the mutual preservation of their lives, liberties and estates, which I call by the general name, property” (II.123).³

2. Inalienabilidad

Sin embargo, hay un argumento “moderno” en contra de que las personas afirmen políticamente su libertad natural: se trata de la tesis absolutista partidaria de que los individuos alienen completamente el poder político en favor del monarca, renunciando así al derecho de legítima defensa. Locke conoce bien este razonamiento, pues lo había utilizado en sus *Two Tracts* (1660). Desde posiciones distintas, Filmer (1991 [1648]) y Pufendorf (1729) abundan en la tesis de que si la monarquía y el parlamento comparten la soberanía, o si las personas evitan renunciar a su derecho natural a juzgar y a ejecutar por sí mismas, entonces, dada la parcialidad humana, esto conducirá a desacuerdos, tumultos y a la guerra civil. Implicará, sostienen, nada menos que regresar a un pasado feudal plagado de conflictos, además de constituir un grave impedimento para la centralización y modernización que distingue a la monarquía absoluta.⁴ Bien es cierto que muchos absolutistas mitigan esta doctrina con excepciones bien conocidas: Grocio (1625) y Pufendorf reconocen que un individuo puede defenderse del ataque de un tirano asesino, y William Barclay (1600) sostiene que el pueblo puede defenderse, generalmente a través de su cuerpo representativo y sin causar daño al rey. Ahora bien, las distintas formas de teorizar política e iusfilosóficamente las realidades históricas modernas que conocemos como monarquías absolutas fueron menos “modernas” de lo que a menudo se supone. Incluso un defensor tan recalcitrante de la soberanía monárquica como Hobbes (2012 [1651]), recurrió, para hacerlo, a vetustas ideas antirrepublicanas del Mediterráneo antiguo: su *auctoritas non veritas facit legem* revive el ideal imperial romano de la *lex animata* (y, antes, el ideal helénico postalejandrino de los *nomoi empsychoi*, los autócratas que encarnan a la ley y están, por eso mismo, por encima de ella), por no hablar del *princeps legibus solutus* de los teóricos al servicio de los principados absolutistas renacentistas italianos.

Locke presenta varias objeciones al iusnaturalismo alienista, entre las que queremos destacar cinco. La primera sostiene que, puesto que el soberano está por encima de la ley, esto equivale a estar fuera de la ley, con lo que el absolutismo no puede constituir una forma de gobierno de la sociedad política:

“Absolute monarchy, which by some men is counted the only government in the world, is indeed inconsistent with civil society, and so can be no form of civil government at all. For the end of civil society, being to avoid, and remedy those inconveniences of the state of nature, which necessarily follow from every man’s being judge in his own case, by setting up known authority, to which every one of

3 Esta noción de propiedad ha sido interpretada por una parte de la filosofía política contemporánea como mera posesión absoluta, exclusiva y excluyente, hurtándole el significado complejo que deliberadamente le otorgaba Locke (Mundó, 2017a; 2017b; 2018; cf. II.173).

4 Rousseau (1762, I.6), contra la tesis de los *Two Treatises* de Locke, aduce que si la alienación de la libertad natural no es completa, entonces no existe soberano alguno y el pueblo queda varado en un estado de cuasi naturaleza.

that society may appeal upon any injury received, or controversy that may arise, and which everyone in society might to obey; wherever any persons are, who have not such an authority to appeal to, for the decision of any difference between them, there those persons are still in the state of nature" (II.90).

En segundo lugar, en términos consecuencialistas, Locke aduce que sería irracional que los individuos enajenaran su libertad, pues les colocaría en una situación de indefensión en la sociedad política (con la imposibilidad de zafarse de los abusos del metafórico león monárquico), que sería manifiestamente peor que la del estado de naturaleza (en el que a lo sumo habría que pelearse con mofetas y zorros) (II.93).

En tercer lugar, deontológicamente, como va dicho, para Locke la libertad de los individuos no equivale a una propiedad absoluta sobre sí mismos; pero, además, tampoco implica que sea aceptable una propiedad absoluta sobre otro (II.23). Ambas habilitan la esclavitud, tanto si es voluntaria como si es forzada (Mundó, 2005). En una crítica devastadora, Locke sostiene que, por mucho que el absolutismo haya devenido universal, no deja de ser un poder "despótico", políticamente coextensivo de la "esclavitud", capaz de ejercer un poder ilimitado sobre cualquier ser humano, constituyendo una violación del derecho natural (II.172). Puesto que la libertad natural es constitutiva, no cabe la sujeción ni la alienación absolutas. El ejercicio del poder absoluto del monarca sobre los gobernados, concluye Locke, equivale a una declaración de estado de guerra (II.17).

Una cuarta razón esgrimida por Locke tiene que ver con la escasa verosimilitud histórica de la teoría de la alienación. ¿Es posible que, tras la Reforma y la guerra civil posterior, los individuos consintieran en alienar su libertad? Locke no lo cree así. Precisamente, acaso una de las reflexiones filosóficas de fondo más relevantes de su *Essay concerning toleration* (Locke, 2006 [1667]) sea la que afirma que los individuos no deben enajenar su derecho a juzgar y desobedecer las leyes que consideran injustas. En los *Two Treatises* va más lejos aún en su elaboración teórica, sosteniendo que los individuos nunca enajenan su derecho a exigir que la autoridad política cumpla la ley –esto es, que no esté por encima de ella– y actúe de acuerdo con el fin para el que fue instituida. El rechazo de Locke a la concepción absolutista de individuos impolíticos no es una mera cuestión de principio, sino que se apoya también en la experiencia histórica de las guerras de religión y de las políticas de exclusión y persecución de las minorías que no aceptaban la conformidad religiosa (Ashcraft, 1986). Locke incluso bosqueja una sociología moral de la dominación y la resistencia:

"For when the people are made miserable, and find themselves exposed to the ill usage of arbitrary power, cry up their governors, as much as you will for sons of Jupiter, let them be sacred and divine, descended or authorized from heaven, give them out for whom or what you please, the same will happen. The people generally ill treated, and contrary to right, will be ready upon any occasion to ease themselves of a burden that sits heavy upon them. They will wish and seek for the opportunity, which, in the change, weakness, and accidents of humane affairs, seldom delays long to offer itself. He has must have lived but a little while in the world, who has not seen examples of this in his time" (II.224).

El quinto argumento de rechazo de la alienación también tiene una dimensión histórico-empírica: a medida que los gobiernos de la sociedad política se asientan y los aparatos estatales de las monarquías absolutas logran un control político, administrativo y territorial más estable, tienden a acrecentar sus atribuciones y a caer en la arbitrariedad y la tiranía. Además, para desmontar las bondades prácticas de la monarquía absoluta, Locke recurre al argumento ilustrado de la manipulación ideológica del poder político por parte de las élites religiosas (II.94, II.106-112, II.208-10).

En suma, el gobierno absolutista basado en la alienación de la libertad es indeseable, pues se fundaría, en el mejor de los casos, en una confianza hipotética (la de gobernar según el interés del pueblo); pero, cuando esta confianza se quiebra, al haber renunciado al derecho de autodefensa, el pueblo no puede ejercer su autogobierno para combatir eficazmente los abusos de la autoridad política.

3. Bien público

Para Locke, el derecho natural constituye la gramática con la que deben articularse los derechos y deberes a la preservación, entendidos estos como fines del poder político instituido: “Political power then I take to be a right of making laws (...) and all this only for the public good” (II.3). El bien público es concebido como la preservación de la humanidad toda (II.135), que se concreta en el doble deber de protección de la sociedad y de cada individuo: “Itself is the preservation of the society and (as far as will consist with the public good) of every person in it” (II.134; cf. I.92; Mundó, 2015, 2017a).⁵ En este sentido, la aplicación del derecho natural para el fin del bien público cumple tres propósitos: constituye el criterio mediante el cual se resuelven las controversias en el estado de naturaleza (II.4, II.7), establece las pautas para la aprobación de leyes y para la actividad política ejecutiva en la sociedad política (“their powers are limited to the public good of the society”, II.135; cf. II.143, II.147, II.159) y fija los criterios mediante los que el pueblo juzga a los poderes públicos (II.149, II. 156, II. 165).

En el proceso de ingreso en la sociedad política, cada uno de los individuos –guiado por la razón y el derecho natural– confía su poder político a una autoridad política instituida precisamente para el fin del bien público (la preservación de la sociedad y de los individuos). De este modo, el bien público constituye la limitación inherente del poder político fiduciario (II.171).⁶ Y es precisamente este criterio el que permite decidir cómo y por qué se ejerce,

5 Esta interpretación de la teoría política de Locke ha sido preterida por una parte de la filosofía política contemporánea, contribuyendo a proyectar un sesgo muy estable sobre su propuesta normativa, reduciéndola a un mero individualismo posesivo (Mundó, 2017a, 2017b, 2018).

6 Locke reproduce aquí una noción que, salvando diferencias substanciales de contexto e intencionalidad normativa, retrotrae a la estructura fiduciaria de la tutela ciceroniana. En *De Officiis*, Cicerón concibe la administración de la cosa pública como una custodia o tutela encargada de velar por el bienestar de aquellos para los que el poder fiduciario fue instituido: “La administración del gobierno, así como ocurre con la administración de la tutela, debe conducirse para el bien de los tutelados, no para el de aquellos en los que se ha confiado el ejercicio de la misma” (Cicerón, 1928, I.85, traducción mía). Como señala Barker (1934), cuando se trata de la estructura iusprudencial del poder fiduciario, el principal y el beneficiario son el mismo (el pueblo); en cambio, en muchas relaciones fiduciarias iusprivadas existen tres partes diferenciadas: principal, agente y beneficiario (cf. Johnstone, 1998). Para abundar en el carácter fiduciario en la tradición republicana clásica, cf. Domènech (2009).

justifica, limita y resiste la autoridad política instituida. Además, tal criterio de otorgamiento de confianza constitutivo del gobierno conlleva la necesaria regulación de los medios de preservación (II.50, II.120, II.138; cf. Wood, 1983, 38-39).⁷

4. Poder político fiduciario

Locke, en su propósito de ofrecer una alternativa política al auge del absolutismo, teoriza el paso del estado de naturaleza a la sociedad política como una solución fiduciaria:⁸ por amor del bien público, las personas renuncian a ejercer por sí mismas el poder político de autogobierno que por naturaleza detentan y, a cambio, confían su ejercicio a poderes políticos instituidos para tal fin (II.130). Entonces, los gobernantes deben ejercer el poder político ateniéndose a la confianza otorgada, lo cual comprende: que las leyes deban promulgarse y aplicarse conforme al bien público (II.171), que los propios gobernantes estén sujetos a las leyes que aprueban (II.94) y que estas no puedan modificarse sin el consentimiento de la mayoría a través de sus representantes (II.135, II.140). La condición de miembro de la sociedad política vincula a cada uno a lo que determine la mayoría, hasta que eventualmente se revoque su ciudadanía o se disuelva la sociedad (II.95-9, II.120-2).

Para Locke, republicanamente, el poder legislativo es el “poder supremo” en cualquier sociedad políticamente constituida, puesto que es el poder de hacer leyes y, como va dicho, éste tiene su origen en el poder político natural de cada uno de los miembros para juzgar por sí mismos (I.89, II.212; cf. Mundó, 2015). Aunque lleve el calificativo de “supremo” (en el sentido de ser independiente del poder ejecutivo del monarca y de tener en exclusiva la prerrogativa de aprobar leyes; cf. Gough, 1950, y Phillipson y Skinner, 1993), para Locke en realidad se trata de un poder fiduciario que no puede actuar arbitrariamente:

“The constitution of the legislative is the first and fundamental act of society, whereby provision is made for the continuation of their union, under the direction of persons, and bonds of laws made by persons authorized thereunto, by the consent and appointment of the people” (II.212).

Además, en una relación fiduciaria de segundo orden, es el legislativo el que confía los poderes políticos naturales de la comunidad al ejecutivo para hacer cumplir las leyes y someter su conducta al fin del bien público (II.144-8; cf. Gough, 1950).

7 Para un desarrollo de esta importante dimensión fiduciaria –de la que no podemos ocuparnos aquí por razones de espacio–, véanse Mundó (2017a, 2017b, 2018).

8 Locke había utilizado el razonamiento fiduciario, con un contenido muy distinto, en los *Two Tracts* (1660; cf. Mundó, 2017a), como lo habían utilizado antecesores próximos como Grocio, Vattel u Overton (Criddle, 2014). Como mostró con agudeza Maitland (1913 [1900], 36) en su introducción a la traducción de la obra de Otto Gierke *Political Theories in the Middle Age*, en el contexto inglés el concepto de “trust” del derecho privado acabó siendo aplicado al contexto político. Sostiene, por ejemplo, que en el siglo XVIII la expresión “all political power is a trust” ya era un lugar común en el ámbito parlamentario. De modo que, en última instancia, la pertinencia iuspública de la estructura relacional fiduciaria no tiene tanto que ver con esa estructura en sí misma, sino con los fines por lo que se instituye, quién tiene la soberanía y quién el poder delegado, y qué mecanismos se articulan para el control efectivo del poder fiduciario.

En buena medida, Locke elabora su argumento fiduciario como una desautorización de las tesis de la sujeción natural de Filmer (1991), el cual se pregunta –pertinentemente– por qué los humanos naturalmente libres deberían tener interés en renunciar al ejercicio de su autogobierno en favor de un poder constituido que lo hiciera en su nombre y que gobernara sobre ellos. Locke reformula la pregunta filmeriana del siguiente modo:

“If man in the state of nature be so free, as has been said; if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to nobody, why will he part with his freedom? Why will he give up this empire, and subject himself to the dominion and control of any other power?” (II.123).

Interesantemente, Locke ofrece dos argumentos para refutar la acusación de Filmer acerca de la supuesta incongruencia de la delegación de la libertad. El primero ataca la principal premisa filmeriana, pues para Locke es falso que los individuos renuncien completamente a su libertad, por cuanto ningún individuo es señor absoluto (“absolute lord”) de sí mismo; renunciar, delegándolo, al ejercicio del poder político natural propio en modo alguno equivale a renunciar a la libertad natural misma. El segundo se refiere a las ventajas comparativas en punto a la seguridad jurídica que tiene la delegación en la sociedad política respecto al autogobierno en el estado de naturaleza: en el estado de naturaleza no rigen leyes bien establecidas, que obliguen a todos por igual y sean de conocimiento público; ni hay jueces imparciales pre establecidos, por lo que los juicios pueden estar guiados por el interés propio y la parcialidad (II.13); y, además, existen obstáculos de toda índole para garantizar que las sentencias se cumplan (II.136). Entonces, la solución fiduciaria coadyuvaría a evitar estos males:

“To avoid these inconveniences which disorder men’s properties in the state of nature, men unite into societies that they may have the united strength of the whole society to secure and defend their properties, and may have standing rules to bound it by which every one may know what is his. To this end it is that men give up all their natural power to the society they enter into, and the community put the legislative power into such hands as they think fit, with this trust, that they shall be governed by declared laws, or else their peace, quiet, and property will still be at the same uncertainty as it was in the state of nature” (II.136).

Locke se muestra particularmente interesado en apoyar sus razonamientos iusnaturalistas fiduciarios en experiencias históricas que refuercen su plausibilidad. Sostiene que en el estado de naturaleza ya era común confiar en una sola persona para que guiara a los demás en tiempos de guerras exteriores. Más adelante, afirma, recurrieron a esta solución para resolver conflictos internos (II.108, II.110, II.112).⁹ Sin embargo, estas prácticas antiguas

9 Este argumento no hace sino corroborar la evidencia de que la solución fiduciaria está bien arraigada en tradiciones muy distintas, pues en realidad se basa en el supuesto de que el soberano (en este caso, el pueblo) no tiene la capacidad, la pericia o el tiempo necesarios para lograr un fin. Para ello, elige –o instituye– a un agente, al que confía el ejercicio de parte de sus poderes para que logre ese fin en su nombre. Por eso, encontramos antecedentes valiosos de relaciones fiduciarias en el derecho romano, pero también en codificaciones hammurábigas, judías e islámicas, por citar sólo algunas (Frankel, 2011; Criddle, Miller y Sitkoff, 2019).

se basaban en una confianza ingenua, lo que propició que los gobernantes abusaran de la misma, ampliando sus prerrogativas hasta oprimir al pueblo, pues tenían “distinct and separate interests from their people” (II.111).

Aunque en las sociedades políticas esta confianza se haya reforzado mediante mecanismos de control fiduciario más solventes, Locke recela de que pueda fiarse la limitación del poder político delegado al mero derecho a apelar contra las decisiones injustas de los poderes públicos únicamente mediante los cauces legales establecidos. De las luchas de los *dissenters* de las décadas de 1660 y 1670, aprendió que las reivindicaciones formales por las libertades religiosas eran sistemáticamente bloqueadas, que el poder político era capaz de estigmatizar a grupos minoritarios, acusándoles de “seditiosos” (II.218), y que podía aprobarse una legislación represiva que atara de pies y manos cualquier tipo de disidencia política.¹⁰ Locke sostiene que la historia de las sociedades políticas ilustra suficientemente que los parlamentos son corruptibles (II.201, II.221-3, II.138, II.149). Y afirma que, a menudo, el poder ejecutivo de los monarcas, incluso en sistemas de monarquía mixta, se ha utilizado de forma abusiva, en ocasiones anulando incluso las limitaciones que formalmente les imponían los parlamentos (II.107, II.111-12, II.163), invalidando de facto el poder fiduciario de estos (II.151-167).

En conclusión, Locke es históricamente consciente de que la asimetría en la relación fiduciaria entre gobernados y gobernantes permite que estos tengan un tipo de discrecionalidad –inherente a todo poder fiduciario– que abre una ventana de oportunidad (y a menudo constituye un incentivo) para interferir arbitrariamente en las acciones y decisiones de los gobernados y perseguir sus propios fines, no los del bien público. De aquí que Locke considere que los derechos de resistencia, rebelión y revolución constituyen una herramienta política fundamental para el control y limitación efectivos del poder político fiduciario.

5. Resistencia, revolución y soberanía popular

Entonces, para Locke el problema de fondo se resume en cómo se puede controlar y limitar esos poderes delegados en manos del legislativo y el ejecutivo (y, en cierto sentido, del poder judicial). Atendiendo a la condicionalidad de la delegación del poder político en manos de los gobernantes al cumplimiento del bien público, Locke recalca que es el pueblo libre el que tiene la última palabra, pues en modo alguno ha renunciado a su libertad, y cada uno de sus miembros sigue siendo capaz de juzgar por sí mismo:

“The legislative being only a fiduciary power to act for certain ends, there remains still in the people a supreme power to remove or alter the legislative, when they find the legislative act contrary to the trust reposed in them. For all power given with trust for the attaining an end being limited by that end, whenever that end is manifestly neglected or opposed, the trust must necessarily be forfeited, and the power devolve into the hands of those that gave it, who may place it anew where they shall think best

10 En su ensayo sobre la tolerancia, Locke (1963 [1689]) argumenta que en la separación entre Iglesia y Estado, las instituciones representativas y la Carta de Derechos habían demostrado ser herramientas necesarias pero insuficientes para confrontar la opresión y promover una sociedad libre.

for their safety and security. And thus the community perpetually retains a supreme power of saving themselves from the attempts and designs of anybody (...)" (II.149).

Y reproduce la misma lógica en lo que atañe al ejecutivo:

"[I]f a controversy arise betwixt a prince and some of the people in a matter where the law is silent or doubtful, and the thing be of great consequence, I should think the proper umpire in such a case should be the body of the people" (II.242).

El punto de apoyo de la palanca de la teoría revolucionaria de la soberanía popular de Locke es que toda persona tiene un derecho político inalienable a alzarse contra los gobernantes que hayan violado la confianza que les fue otorgada para el fin del bien público (II.222, II.224, II.228, II.231, II.232, II.235, II.239, II.242). Por eso, una mayoría del pueblo tiene plena autoridad constituyente para deponer los cargos públicos, restaurar una forma de gobierno o establecer una nueva. Lo cual, precisa Locke, no significa un regreso al estado de naturaleza:

"The power that every individual gave the society, when he entered into it, can never revert to the individuals again, as long the society lasts, but will always remain in the community; because without this, there can be no community, no commonwealth" (II.243; cf. Purdy, 2007, 175-180).

Sin embargo, esta teorización fiduciaria del poder político fue recibida con una abierta hostilidad por los monárquicos absolutistas y con evidente animadversión por parte de los *whigs* moderados. Unos y otros coinciden en la acusación contra Locke de que un diseño institucional de este tipo no hace sino aumentar el riesgo de anarquía, desorden y conflictos civiles y políticos, pues hace recaer todo el peso del andamiaje del poder político fiduciario en un principio de soberanía popular (Ashcraft, 1986; Gauthier, 1992; Tully 1993; Glanville, 2014).¹¹

Locke recurre tácticamente a la teoría de un absolutista partidario de la libertad natural, William Barclay, y a través de ella refuta cabalmente los cargos de anarquía de la obra de Filmer (1991).¹² Barclay (1600), en su defensa de la idea de que un inferior nunca podía castigar a un superior, sostenía que ni siquiera el pueblo en su conjunto podía sancionar, atacar o enjuiciar a su rey, con una excepción: si el rey deviene un tirano intolerable y ataca directamente a su pueblo, éste, individual o colectivamente, tiene derecho a defenderse por la fuerza. Esto se justifica porque la autopreservación constituye la razón original por la que el pueblo instituyó el gobierno (monárquico). Locke muestra así que incluso el morigerado Barclay está

11 William Atwood, un *whig* moderado coetáneo de Locke, en una objeción distintivamente anti-plebeya, sostiene que la tesis lockeana da un peso excesivo al elemento popular, lo cual conducirá a: "to be a mere *Commonwealth*, or absolute Anarchy, wherein every body has an equal share in the Government, not only Landed-men, and others with whom the ballance of power has rested by the Constitution, but Copy-holders, Servants, and the very *Faeces Romuli*, which not only make a quiet Election impracticable, but bring in a deplorable Confusion" (Goldie, 1999, 47). Esto ilustra bien a las claras que la teoría política revolucionaria de Locke no sólo tuvo que confrontar los argumentos de los absolutistas, sino muy particularmente una gran mayoría de los *whigs*, que veían a Locke como un radical (Jones, 1961; Goldie, 1980; Dickinson, 1978, 71; Ashcraft, 1986, 572-573).

12 Aún cuando fue escrita entre 1628 y 1652, *Patriarcha* fue reeditada en 1680 para auxilio de los absolutistas de la época, que la utilizaron como artillería pesada contra el autor de los *Two Treatises*.

dispuesto a admitir que cuando el monarca abusa de su poder pierde su condición: “returns to the state of private man, and the people become free and superior” (II.237).¹³ Pues bien, esto le sirve a Locke para evidenciar que ni siquiera el monarca absoluto está a resguardo del control popular: si incluso un absolutista admite esto, en modo alguno puede suponerse que el pueblo es un sujeto pasivo, *tout court* (II.239). Pero este argumento tiene más miga, pues en realidad no hacía sino confirmar el temor expresado por Filmer de que la doctrina de la libertad natural –incluso en su versión alienista– llevaba en su seno la semilla de la legitimación de la resistencia al poder político constituido. Porque sólo puede estar legitimado a resistir y a rebelarse quien tiene poder político autónomo, por lo que el argumento constituye un alegato en favor de la soberanía popular, independientemente de que en el contexto de las instituciones y del lenguaje político de la época tomara explícitamente o no ese nombre (II.205-210).

A partir de esa posición de principio, para aquietar tácticamente la feroz oposición de los conservadores de la época, Locke desmiente el riesgo de anarquía con otros dos tipos de argumentos complementarios. En primer lugar, expone que las personas no tienden a rebelarse cuando la opresión es moderada o los asuntos a dirimir son menores (II.21, II.209, II.225, II.137, II.158, II.229, II.230), sino que la rebelión se produce cuando se percibe una injusticia generalizada o cuando la opresión afecta directamente a una minoría, pero tiene visos de poder extenderse a todos (II.209, II.230).¹⁴ En segundo lugar, afirma que la eventual existencia de instituciones fiduciarias estables que permitan canalizar las reclamaciones, como el parlamento o los tribunales de justicia, hace menos probable la revolución que un régimen de monarquía absoluta (II.224).

El argumento termina con un corolario: lo que promueve el desorden es la opresión, no el ejercicio de la soberanía popular (II.92, II.111, II.152, II.158, II.163, II.210, II.224-2.230). Ninguna forma de gobierno garantiza absolutamente la libertad y los derechos, que están siempre expuestos al abuso (II.209).¹⁵ Sólo mediante el derecho a una rebelión autogobernada puede sustentarse eficazmente la libertad (II.226-229). Lo que perturba la paz del mundo es el estado de opresión, violencia, ilegalidad y pillaje, no rebelarse contra tales arbitrariedades:

“But if they who say it lays a foundation for rebellion mean that it may occasion civil wars or intestine broils to tell the people they are absolved from obedience when illegal attempts are made upon their liberties or properties, and may oppose the unlawful violence of those who were their magistrates when they invade their properties, contrary to the trust put in them, and that, therefore, this doctrine is not to be allowed, being so destructive to the peace of the world; they may as well say, upon the same ground, that honest men may not oppose robbers or pirates, because this may occasion disorder or bloodshed” (II.228).

13 De hecho, el argumento de Barclay era una réplica al de George Buchanan (1766 [1579]), según el cual cuando un monarca deviene un tirano está disolviendo el pacto constitutivo con su pueblo, pierde sus derechos y, el pueblo o individuos particulares, pueden proceder en su contra (cf. II.19).

14 Locke sacó esta lección cuando los *whigs* se negaron a apoyar la revolución en favor de los derechos de la minoría de los *dissenters* en 1681-1683 (Ashcraft, 1986).

15 Esto es, para Locke los gobernantes a quienes se ha confiado el poder fiduciario no son inherentemente corruptos, sino corruptibles. De otro modo, la relación fiduciaria nacería muerta.

Puesto que en el absolutismo el gobernante no rinde cuentas ante nadie, puede ser absolutamente parcial, avivando por tanto las revueltas (II.90-94). Locke tiene plena conciencia de que también puede haber parcialidad en los sistemas de gobierno fundados en el pueblo libre, pero considera que esa parcialidad será siempre en favor de la libertad:

“Whatsoever cannot but be acknowledged to be of advantage to the society, and people in general, upon just and lasting measures, will always, when done, justify itself” (II.158).¹⁶

6. Conclusión

La defensa de la soberanía popular de Locke constituye un desarrollo de un presupuesto ilustrado: cada persona es naturalmente libre, tiene capacidad y derecho para juzgar por sí misma, y, por eso mismo, tiene un derecho natural a resistir cualquier dominación. Locke no admite que el único *sentido común* válido sea el que subyace a –y se proyecta desde– las instituciones heredadas, a menos que cuenten con el consentimiento fiduciario del pueblo. El sentido común que debe regir la reflexión y la acción políticas es aquél que promueva la libertad política recíproca de todos los ciudadanos. Locke dedicó acrisolados argumentos a desmontar las falacias de quienes atacaban la legitimidad y la fiabilidad de las opiniones de los que no participaban del consenso político de la época, como hacían los realistas anglicanos con los *dissenters* (Ashcraft, 1986).¹⁷

Para Locke, la facultad de juzgar, aun cuando siempre se desarrolla en el contexto de una práctica o de una institución, incluye también la capacidad reflexiva de examinar, reevaluar, criticar y sopesar las propias tradiciones heredadas que otorgan significado a esas prácticas. Por eso, la relación fiduciaria entre gobernantes y gobernados pivota de un modo fundamental sobre la formación crítica del juicio político de los gobernados.¹⁸ Y,

16 En Locke no queda claramente explicitado qué grupos socioeconómicos componen el “pueblo”, por lo que ésta sigue siendo una discusión abierta (Goldie, 1980; Wood, 1983, 194, nota 51). Sin embargo, Ashcraft (1986) considera que el lenguaje de los *levellers* –que, a su juicio, claramente incluía a las clases más bajas en la noción “pueblo”, precisamente con el propósito de dotarlas de existencia política– razonablemente estaba presente en las formulaciones radicales que reaparecieron en la década de 1680: “The radicals in 1689, however, unlike the Whigs, did not dissociate themselves from the imputation attached to their language suggesting that ‘the people’ were ‘copyholders’ or artisans, that the franchise should be extended, or that the people at large were a corporative body” (Ashcraft, 1986, 564-565). Sostiene, además, que resulta por completo incongruo que el contenido de los *Two Treatises* pudiera ir destinado a convencer a la aristocracia terrateniente, “but rather to the urban merchants, tradesman, artisans, and independent small gentry who constituted the social foundations for any radical political theory –including Locke’s– in seventeenth-century England” (Ashcraft, 1986, 578-579).

17 La mayor parte del libro I de *An essay concerning human understanding* (Locke, 1975 [1690]) está dedicado a exponer la circularidad tautológica de este tipo de razonamientos: “And then their argument stands thus: ‘the principles which all mankind allow for true, are innate; those that men of right reason admit, are the principles allowed by all mankind; we, and those of our mind, are men of reason; therefore we agreeing, our principles are innate;’ which is a very pretty way of arguing, and a short cut to infallibility” (Locke, 1975, 1.3.20).

18 En contra de este presupuesto teórico de Locke, podría aducirse que los miembros de las sociedades modernas han sido modelados por las instituciones políticas en las que han crecido. De modo que su *sentido común* político estaría permeado y se fundaría en esas instituciones, y no al revés. Cuestión esta que nos conduciría a revisitar un dilema muy propio de la filosofía política contemporánea, al que podríamos llamar la “discusión entre

por eso también, el reconocimiento del derecho y el deber naturales de rebelarse contra la opresión conlleva el reconocimiento de la soberanía popular, fundada en la libertad política inalienable de cada uno de los individuos.

Es en este sentido que la teoría republicana moderna de la concepción revolucionaria de la soberanía popular tuvo un eslabón fundamental en la obra John Locke. Para el absolutismo, el principal –el soberano– es el monarca (o, en otro sentido, dios; cf. Mundó 2017a), y soberanía y libertad política son términos en tensión permanente. En cambio, el grueso del republicanismo moderno triunfó iusfilosóficamente infundiéndo en nuestro ordenamiento jurídico una idea-fuerza que reconcilia libertad política y soberanía: primero, haciendo la libertad política inalienable; segundo, concibiendo al pueblo libre como soberano; tercero, transformando a este soberano en principal; y, cuarto, convirtiendo al representante o a la autoridad política en un poder político fiduciario, en un agente, deponible por el principal, cuando quebranta la confianza otorgada.

Sin embargo, cabe señalar una cautela final acerca del mecanismo fiduciario de Locke, el cual parece estar muy bien fundamentado hacia atrás (si los gobernantes violan la confianza otorgada, entonces el ejercicio del poder delegado regresa a las manos del pueblo libre), pero que resulta conceptualmente más problemático hacia delante (los humanos naturalmente libres “consienten” en formar una sociedad política e instituir un poder político fiduciario). La naturaleza y el grado de verosimilitud de ese consentimiento entraña problemas filosófico-políticos y prácticos de mucho calado, no sólo para el contexto histórico de Locke, sino, señaladamente, en punto a la articulación de cualquier propuesta política republicana democrática para el mundo contemporáneo (cf. Fox-Decent, 2011; Gold, 2018).

Referencias

- Ashcraft, R. (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press.
- Bacon, N. (1647), *An Historical Discourse of the Uniformity of the Government of England*, London: Matthew Walbanke.
- Barclay, W. (1600), *De regno et regali potestate*, París.
- Barker, E. (1934), «Introduction», en: Gierke, O., *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. E. Barker, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchanan, G. (1766 [1579]), *De jure regno apud Scotos*, trad. Philatethes, Philadelphia: Andrew Steuart.
- Cicero, M.T. (1928), *De Officiis*, trad. Walter Miller, London: William Heinemann.
- Criddle, E.J., Miller, P.B. y Sitkoff, R.H. (2019), *The Oxford Handbook of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Criddle, E.J. (2014), «A Sacred Trust of Civilization: Fiduciary Foundations of International Law», en: Gold, A.S. y Miller, P.B. (eds.), *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 363-387.

los dos Rawls”: si –como sostendría el primer Rawls (1971)– la tolerancia es un axioma, o si –como apuntaría el segundo (Rawls, 1999)– en realidad la tolerancia no es más que un teorema, cuyos axiomas de partida serían las instituciones políticas preexistentes.

- Dickinson, H.T. (1978), *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, New York: Holmes and Meier.
- Domènec, A., (2009), «Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne», en: Gauthier, F., Belissa, M. y Bosc, Y. (dirs.), *Républicanismes et droit naturel à l'époque moderne. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, París: Kimé, pp. 17-30.
- Ferguson, A. (1995 [1767]), *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Filmer, R. (1991 [1648]), *Patriarcha and other political writings*, ed. J.P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox-Decent, E. (2011), *Sovereignty's Promise. The State as Fiduciary*, Oxford: Oxford University Press.
- Frankel, T. (2011) *Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, Paris: PUF (reedición Syllepses, 2014).
- Glanville, L. (2012), *Sovereignty and the Responsibility to Protect*, Chicago/London: Chicago U.P.
- Gold, A.S. (2018), «The State as a Wrongful Fiduciary», en: Criddle, E.J. et al. (eds.), *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 183-202.
- Goldie, M. (1980), «The roots of true whiggism, 1688-94», *History of Political Thought*, 1(2), 195-236.
- Gough, J.W. (1950), *John Locke's Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Grocio, H. (1987 [1625]), *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz: textos de las obras "De iure praedae" y "De iure belli ac pacis"*, edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Harrington, J. (1656), *The Commonwealth of Oceana*, London.
- Hobbes, Th. (2012 [1651]), *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, London: Clarendon Press.
- Horne, M. (1646), *Mirrour of Justices*, London: Matthew Walbanke.
- Johnston, D. (1998), «Trusts and Trustlike Devices in Roman Law», en: Helmholz, R. y Zimmermann, R. (eds.), *Itinera Fiduciae; Trust and Truehand in Historical Perspective*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Jones, J.R. (1961), *The first Whigs: the politics of the exclusion crisis, 1678-83*, Oxford: Oxford University Press.
- Kuttner, S. (1982), «The revival of jurisprudence», en: *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Aldershot: Routledge, pp. 299-323.
- Locke, J. (1988 [1681-1689]), *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2nd. ed., reprinted, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1963 [1689]), *A Letter Concerning Toleration*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Locke (2006 [1667]), *An Essay Concerning Toleration. And Other Writings on Law and Politics, 1667-1683*, edited with and introduction and notes by J.R. Milton and P. Milton, Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1967 [1660]), *Two Tracts on Government*, edited with and introduction, notes and translation by Philip Abrams, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maine, H. (1963 [1861]), *Ancient law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*, Boston: Beacon Press.

- Maitland, F.W. (1913 [1900]), «Introduction», en: Gierke, O., *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-48.
- Milton, J. (1991 [1649]), «The Tenure of Kings and Magistrates», in *Political Writings*, Martin Dzelzainis ed., Claire Gruzelier trad., Cambridge: Cambridge University Press.
- Mundó, J. (2018), «De la retórica absolutista de la propiedad al sentido común de la propiedad limitada», *Sin Permiso*, 16, pp. 35-63.
- Mundó, J. (2017b), «Locke's property in historical perspective: natural law and the shaping of modern political common sense», *Analele Universitatii din Craiova-Seria Filosofie*, 40(2), pp. 19-40.
- Mundó, J. (2017a), «La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en filosofía política)», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 57 (Julio-Diciembre), pp. 433-454.
- Mundó, J. (2015), «Political freedom in Locke's republicanism», en: Bosc, Y. et al. (dirs.), *Cultures des republicanismes. Pratiques-Représentations-Concepts de la Révolution à aujourd'hui*, París: Éditions Kimé, pp. 103-117.
- Mundó, J. (2005), «Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?)», en: Bertomeu, M.J. et al. (eds.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, pp. 187-208.
- Phillipson, N.; Skinner, Q. (1993), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J.G.A. (1987), *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pufendorf, S. (1729 [1672]), *On the law of nature and nations*, ed. Jean Barbeyrac, trad. Basil Kennett, London.
- Purdy, J. y Fielding, K. (2007), «Trustees, Guardians: Private-Law Concepts and the Limits of Legitimate State Power», *Law and Contemporary Problems*, 70(3), pp. 165-211.
- Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, J.J. (1762), *Du contrat social*, édité par la bibliothèque numérique romande, www.ebooks-bnr.com
- Sydney, A. (1698), *Discourses concerning Government*, London.
- Tierney, B. (2014), *Liberty & Law. The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Tierney, B. (1997), *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law, and church law*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Tönnies, F. (1972 [1880]), *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der Reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tuck R. (1979), *Natural rights theories: Their origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, N. (1983), *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Relaciones fiduciarias, libertad política, derecho a la existencia. Soberanía popular y separación de poderes en la Revolución francesa (1789-1795)

Fiduciary relationships, political freedom, right to existence. Popular sovereignty and separation of powers in the French Revolution (1789-1795)

FLORENCE GAUTHIER*

Résumé: 1789, la Convocation des Etats-généraux ranime l'enthousiasme du peuple en faisant des communes le lieu même de l'exercice de sa souveraineté, lié au système électoral du commis de confiance révocable. La guerre civile, menée par l'aristocratie des riches contre la culture politique populaire, ne put empêcher ni la redistribution de la propriété foncière, ni le programme d'économie politique populaire, en 1793-94. La République montagnarde de 1794, malgré sa brièveté, expérimenta une constitution communale, fondée sur des relations de confiance entre le peuple et ses mandataires, qui n'a pu s'oublier.

Mots clés: relations de confiance, droit à l'existence, droits naturels, économie politique populaire, souveraineté populaire, séparation des pouvoirs

Abstract: 1789, the Convocation of the Etats-généraux created a popular enthusiasm who transformed the *communes* in the place of the exercise of his sovereignty, bound with the electoral system of removable trustee. The civil war, leaded by the wealthy aristocracy against the popular political culture, was not able to prevent neither the redistribution of land property, nor the *popular political*

economy programme, in 1793-94. The Montagnarde Commonwealth of 1794, however brief was its term, experimented a *communal constitution*, founded on trusteeship between the people and his mandatories, which will be never forgotten.

Keywords: fiduciary relationships, right to existence, natural rights, popular political economy, popular sovereignty, separation of powers

Resumen: En 1789, la convocatoria de los Estados Generales despertó el entusiasmo del pueblo al convertir las “comunas” en el lugar de ejercicio de su soberanía, vinculándolo al sistema electoral de los agentes de confianza revocables. En 1793-1794, la guerra civil, liderada por la aristocracia de los ricos contra la cultura política popular, no pudo impedir ni la redistribución de tierras ni el programa de *economía política popular*. La República montañesa de 1794, a pesar de su brevedad, aprobó una constitución comunal basada en las relaciones de confianza entre el pueblo y sus mandatarios, que ha sido imposible olvidar.

Palabras clave: relaciones fiduciarias, derecho a la existencia, derechos naturales, economía política popular, soberanía popular, separación de poderes

Recibido: 22/05/2020. Aceptado: 17/06/2020. Cómo citar este artículo: Gauthier, F. (2020). Relaciones fiduciarias, libertad política, derecho a la existencia. Soberanía popular y separación de poderes en la Revolución francesa (1789-1795). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 51-66. <https://doi.org/10.6018/daimon.429161> [Texto original en francés, traducido al castellano por Laia Galdon Clavell].

* Historiadora de las revoluciones de Francia y Santo Domingo/Haití. Correo electrónico: gauthierflore@orange.fr. Líneas de investigación: *Revolución francesa; en busca del derecho natural moderno nacido en el siglo XII, en el dominio europeo occidental: ¿derecho imprescriptible o derecho modulable?* Trabajos destacados: *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802*, París: Syllepse, reed., 2014 (1992); *L'Aristocratie de l'épiderme, 1789-1791*, París: CNRS (2007).

“Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen establecida una ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil.” Locke (1690, 7, 87)

La crisis de la monarquía francesa de 1789

En 1789, la crisis de la monarquía condujo al rey Luis XVI a convocar los Estados Generales. Cuando, en el siglo XVII, la monarquía había suprimido la reunión de los Estados Generales, fue tildada de *despótica*.

A principios del siglo XIV, el rey de Francia creó los Estados Generales, que reunían a los mandatarios de todas las comunidades en tres Estamentos: los pueblos y ciudades en el estamento del Tercer Estado; las comunidades religiosas en el del Clero, y la Nobleza. Su objetivo era que las decisiones políticas se tomaran de forma común. Como es lógico, estos Estados Generales fueron percibidos como herramientas que contribuían al ejercicio del poder legislativo. De los tres estamentos, el Tercer Estado representaba a casi toda la población, pues de aproximadamente 26 millones de habitantes en 1789 (el 85% de los cuales eran campesinos), la nobleza contabilizaba 350.000 personas y el clero, 120.000. Y en el caso de decisiones que requerían medios financieros, el Tercer Estado era el único que pagaba impuestos, dado que la nobleza estaba exenta y el clero pagaba lo que decidía a discreción. Es por ello que el rey debía reconocer el poder del Tercer Estado de aprobar impuestos.¹

A causa de las guerras de religión, la monarquía dejó de convocar los Estados Generales e impuso el Tercio por la fuerza. Entonces fue tildada de despótica por ejercer *una confusión entre el poder legislativo y ejecutivo*, a diferencia de lo que había sucedido en la época anterior.

En 1789 los tiempos habían cambiado y, después de haber fracasado en sus intentos de conciliación con la nobleza y el clero para dar respuesta a la grave crisis financiera, Luis XVI tuvo que convocar los Estados Generales, lo cual despertó el entusiasmo de los miembros del Tercer Estado, que lo calificaron de “restaurador de la libertad francesa”.

Así es como las teorías políticas que proponían una constitución inspirada en una declaración sobre los derechos naturales de la humanidad –que incluyera los principios de separación de poderes y soberanía popular– reaparecieron con suficiente fuerza como para imponerse desde el principio de la Revolución, gracias a la experiencia de las dos revoluciones de Inglaterra del siglo XVII y sus consecuencias, entre las cuales había la teoría de John Locke.

El sistema electoral de los Estados Generales

Es conveniente recordar el sistema electoral de los Estados Generales, porque difiere de los que conocemos: se trataba del sistema del *agente de confianza*, elegido por la *asamblea general de electores* (como por ejemplo la de las comunidades rurales), que reunía a los habitantes de ambos性, dado que las mujeres poseían el título de habitantes que les daba acceso a libertades y derechos, como el de voto. Los gremios funcionaban de igual forma,

1 Sobre los Estados Generales, véase Bavelier (1874, 103).

así como la estructura interna del clero y la nobleza, pues esa era la organización de toda la sociedad desde la Edad Media, es decir, desde hacía más de mil años. Una vez elegido el agente, se le confiaba el mandato que debía defender.

También merece ser recordado el vocabulario de este sistema: los *mandantes* o ciudadanos conferían un *mandato* a un *mandatario*. El mandatario aceptaba el encargo, que lo convertía en responsable ante sus *mandantes*, ya que eran ellos quienes financiaban su viaje, les debía rendir cuentas y, en caso de perder su confianza, era revocado y sustituido inmediatamente. Este sistema electoral, documentado desde la Edad Media, se basaba en un concepto de relaciones fiduciarias que creaba vínculos de confianza recíprocos. La convocatoria de los Estados Generales permitió, pues, recuperar este sistema electoral en los primeros albores de la Revolución.

I. Junio-julio de 1789: la caída del Antiguo Régimen

Los Estados Generales se reunieron el 2 de mayo y en ellos el rey intentó limitar el debate a la crisis financiera. Se creó entonces una oposición que agrupó rápidamente a miembros de los tres estamentos, quienes reclamaban reformar las instituciones políticas y proclamarse como Asamblea Nacional Constituyente. El 20 de junio pronunciaron el Juramento del Juego de Pelota, donde juraron no separarse hasta haber dado una constitución a Francia. Fue el Acto I de la revolución que derrocaría la soberanía de la monarquía.

El rey se dispuso a preparar la represión de la Asamblea Nacional Constituyente y de los Parisinos. Sin embargo, las esperanzas del país impusieron otro desenlace, y a principios de julio se inició una inmensa *jacquerie* (“revuelta campesina”) que se extendió por todo el territorio en tres semanas. Fue el Acto II de la Revolución. Esta *jacquerie* se desarrolló en tres fases:

- Los campesinos de algunos pueblos vecinos se agrupaban, iban al castillo del señor a reclamar sus títulos de propiedad y los quemaban, indicando claramente su voluntad de eliminar el sistema feudal. Esto duraba de dos a tres días, hasta que la *jacquerie* se ampliaba a las regiones vecinas.
- Después, los campesinos avanzaban recuperando los bienes comunales usurpados por el señor y restauraban los derechos de uso comunal que habían sido incautados, como por ejemplo el derecho de caza. Sus proclamas eran: “¡Guerra a los castillos, paz a las chozas!” y “¡Libertad o muerte!”.
- Para acabar, tomaban el poder local y creaban unas “guardias municipales” formadas por voluntarios y soldados desertores del ejército real. Las ciudades seguían el mismo ejemplo.
- El resultado inmediato de este *Gran Miedo*, como se le llamó, fue el colapso de la “gran institución de la monarquía”, ya que los agentes del rey (intendentes de provincias y gobernadores militares de fronteras), atemorizados por la sublevación popular, optaron por la huída.²

2 Lefebvre (1932). Sobre París, véase Rudé (1959, cap. 2, 3).

Así es como la Asamblea Nacional se salvó de la represión de la realeza, pero entonces tuvo que dar respuesta a las demandas populares, por lo que la noche del 4 de agosto votó un principio de naturaleza constituyente: “la Asamblea Nacional suprime enteramente el régimen feudal”. Éste quería responder a la voluntad de los campesinos, y retomaba su promesa añadiendo que los derechos feudales y señoriales serían recompensados, pero sin indicar en qué modalidades, que se dejaron para más adelante. Unos días más tarde, el 26 de agosto, la Asamblea votó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que definía sus principios constituyentes, entre los cuales había la universalidad de los derechos naturales imprescriptibles y la soberanía de la nación.

Dado que aquí no resulta posible desarrollar la envergadura de dicho texto, me limitaré a citar los siguientes artículos: “Art. 1. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. (...) Art. 2. La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. (...) Art. 3. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. (...) Art. 6. La Ley es la expresión de la voluntad general. (...) Art. 16. Una sociedad en la que no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución. (...)”.³

El voto de la Declaración divide la Asamblea en un lado derecho y un lado izquierdo

El voto del 26 de agosto de 1789 asustó a las clases pudientes, que tomaron conciencia de que el pueblo acababa de subir al escenario de la historia.

Los diputados de los colonos esclavistas escribieron *en secreto* a sus electores para informarles de su preocupación. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano representaba, en sus propios términos, “el terror de las colonias”.⁴ En efecto, los artículos mencionados eran incompatibles con la esclavitud civil y política del sistema colonial. A partir de entonces, los diputados de los colonos llevaron a cabo una campaña para obtener una constitución específica para las colonias que no incluyera la Declaración de los Derechos, por la esclavitud. Es decir, solicitaban a la Asamblea que constitucionalizara la esclavitud en las colonias.

En Francia los terratenientes también estaban asustados, tanto por la intervención popular de julio como por la Declaración de los Derechos, pero no lo podían expresar abiertamente porque el texto, que había sido votado, ¡era constitucional! Entonces propusieron moderar los principios declarados y formaron lo que se conoció como *partido de los moderados*.

Resulta complicado *moderar* el Artículo 1: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, sobre todo porque se trata de “derechos naturales imprescriptibles”, sin anularlo... Así es como la Asamblea se dividió en un *lado derecho*, que deseaba *moderar* los principios declarados, y un *lado izquierdo*, que quería ponerlos en práctica.

Esta división tuvo repercusiones en la sociedad y en toda Europa (de forma más notable posteriormente y hasta nuestro días), con una formulación simplificada de oposición derecha/izquierda. Considero oportuno recordar la formación original de estos términos,

3 Para una presentación de la Declaración de los Derechos Naturales e Imprescriptibles, véase Gauthier (1992, 17-59).

4 Gauthier (2007, III, 1, 163).

que parten del posicionamiento a favor y en contra de los principios de una declaración de los derechos naturales e imprescriptibles, puesto que sus objetivos se han modificado con el paso del tiempo.

La Constitución de 1791 viola la imprescriptibilidad de los derechos naturales, incluida la soberanía popular

Antes del período del Gran Miedo de julio se había producido una primera ofensiva contra el sistema electoral de los agentes de confianza: el 7 de julio, justo al inicio de la gran *jacquerie*, el diputado Talleyrand propuso suprimir el mandato imperativo del sistema de elección de diputados, lo cual fue aprobado al día siguiente. De esta forma, el *mandato imperativo* fue sustituido por el *mandato representativo*, que eliminaba la responsabilidad del mandatario ante sus mandantes y apartaba la soberanía del pueblo de la Asamblea de diputados. Es ahí donde empezó el proceso de destrucción de las relaciones fiduciarias entre mandantes y mandatarios, ya que la soberanía popular se vio limitada a la época de elecciones y perdió su control permanente sobre los mandatarios, que dejaron de ser agentes de confianza.

El debate sobre la futura constitución había comenzado, y el *lado derecho* se impuso hasta el voto final. Se generaron debates cada vez más encarnizados con un *lado izquierdo* que iba tomando conciencia de la violación progresiva de los principios declarados y que aumentaba en número, aunque seguía siendo minoritario, mientras el movimiento popular ganaba fuerza.

Dado que no pude presentar todos los debates que se produjeron a lo largo de dos años, me centro en el tema de mi estudio: la soberanía popular y la separación de poderes. La Declaración de los Derechos fundó una “asociación política” de carácter republicano; en cambio, la Constitución de 1791 reprodujo una monarquía sometida a las leyes dictadas por un poder legislativo electo. Pero, por encima de todo, la Constitución eliminó la *confusión de poderes* y la *centralización administrativa* características del Antiguo Régimen.

El cuerpo legislativo estaba formado por una única asamblea, con el fin de no dividir la voluntad de los ciudadanos, pero era elegida por un sistema que reservaba el ejercicio de los derechos políticos a los *ciudadanos activos*: varones y jefes de familia que dispusieran de unos ingresos determinados.

Las asambleas electorales de esos *ciudadanos activos* no se celebraban a escala municipal, a diferencia del sistema anterior, sino cantonal. La nueva división administrativa de Francia había creado departamentos subdivididos en distritos, cantones y comunas.

La Asamblea, elegida por un periodo de dos años, ejercía el poder legislativo, pero bajo el control del voto suspensivo real. En este sentido, la Asamblea presentaba un decreto al rey y, si éste lo aceptaba, se convertía en ley, pero si al término de tres presentaciones el rey mantenía su rechazo, se suspendía su voto y el decreto pasaba a rango de ley.

La Asamblea conservaba el poder de declarar la guerra y ratificar los tratados de paz.

El rey, heredero de la familia reinante por línea masculina, se sometía a la ley y prestaba juramento de fidelidad “a la Nación y a la ley”, aun teniendo un control muy real sobre lo legislativo. Recibía un sueldo de la nación y disponía de una guardia personal de 1.800 hombres. Seguía siendo jefe del ejecutivo y se encargaba de nombrar a los ministros, al estado mayor militar y a los embajadores. Estas dosis de confusión entre poderes enturbiaban el principio de separación.

Por otra parte, la administración se había descentralizado totalmente de los departamentos a las comunas y era elegida por los ciudadanos activos en todos los niveles. Los jueces y comisarios de policía también eran elegidos.⁵

Así pues, la Constitución de 1791 instauró una aristocracia masculina de los ricos a la cual garantizaba las libertades públicas, pero excluía a todos los ciudadanos pasivos y a las mujeres, aunque fueran ricas.

Los principios de la Declaración de los Derechos también eran transgredidos por esta exclusión que dividía al pueblo en una minoría de *ciudadanos activos* y una gran mayoría de *ciudadanos pasivos*. Además, la descentralización administrativa garantizaba una defensa homogénea de los intereses políticos y económicos de la aristocracia de los ricos, que ejercía el poder para sí misma.

Como vemos, la fundación de esta monarquía constitucional rechazó las características del Antiguo Régimen al introducir la confusión de poderes ejercida por el rey, así como la centralización de la administración real. Tocqueville hizo mucho hincapié en este doble rechazo en el espíritu de la Revolución de 1789 (hasta que la caída del Directorio con el golpe de estado militar de Bonaparte reinstaurara estos aspectos): “Los primeros esfuerzos de la Revolución habían destruido la gran institución de la monarquía, que fue restaurada en 1800. No son, como se ha dicho tantas veces, los principios de 1789 en materia de administración los triunfantes en esa época y posteriormente, sino al contrario, los del Antiguo Régimen los que volvieron a entrar en vigor y permanecieron”⁶ Tocqueville (1856, 989).

¿Qué hacía el movimiento popular?

Continuaba su reorganización, iniciada en julio de 1789.

Empecemos por el mundo rural, donde el movimiento era más potente. Como la Asamblea no había dado respuesta a la revolución campesina, ésta prosiguió la recuperación de los bienes comunales usurpados y los derechos de uso comunal, como el derecho de caza, que fue reinstaurado en todo el país, o incluso el rebaño comunal, que fue enviado a pastar en bienes comunales usurpados por el señor.

En las ciudades, el movimiento popular se organizaba en asambleas primarias electorales de barrio, que se declararon permanentes. Se recuperaron las prácticas que los pueblos habían conservado pero que las ciudades habían perdido, de modo que la asamblea primaria permanente, donde se reunían los ciudadanos de ambos sexos, se convirtió en *la institución revolucionaria por excelencia* –y duró tanto como la Revolución.

Estas asambleas electorales fueron el lugar de encuentro, de información (a través de la lectura colectiva de diarios), de organización y de preparación de las *jornadas*, como se llamaban las manifestaciones e insurrecciones. Un ejemplo de ello fueron las Jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789, que se dirigieron a Versalles de forma pacífica,

5 Véase Godechot (1970), *Constitution de 1791*, Cap. III, Sección 3. “De la sanction royale”, 53.

6 Tocqueville (1856, II, cap. 5) recuerda que los principios de 1789, retomados en la Constitución de 1791, fueron rechazados en 1800 por Bonaparte, que restauró los del Antiguo Régimen (que fueron mantenidos por los Borbones en 1815 y más adelante por el Imperio en 1851). Para él, el *centralismo jacobino* no existe.

con las mujeres a la cabeza, para buscar a la familia real y la Asamblea y llevarlos bajo la protección del pueblo a París.⁷

La ley municipal del 27 de junio de 1790 organizó las municipalidades.⁸ El alcalde y el consejo municipal eran elegidos por los ciudadanos activos, y la municipalidad gozaba de atribuciones muy amplias: aplicación de leyes, distribución y recaudación de impuestos, poder de requerir la Guardia Nacional, suministro de mercados, y gestión y mantenimiento de establecimientos públicos.

En las ciudades, la población se distribuía en secciones de comuna, cada una de las cuales reunía en asamblea general a sus ciudadanos. Las ciudades sólo contaban con un alcalde para preservar su unidad.

El movimiento popular, rural y urbano, que acababa de reavivar las asambleas generales comunales y de sección en las ciudades, se negaba a la exclusión de los ciudadanos pasivos. Y en las ciudades, la oposición entre las secciones de las comunas democráticas y las que rechazaban a los ciudadanos pasivos hacía muy visible esta forma institucional de guerra civil. Hasta la Revolución de 1792, que derrocó la Constitución de 1791, la nueva aristocracia de los ricos fracasó en su intento de apartar al pueblo de las secciones de las comunas reconquistadas.

– La Asamblea responde declarando la Ley Marcial, 1789-1791

Después de haber votado una política de libertad ilimitada en el comercio de productos de subsistencia el 29 de agosto de 1789, con el objetivo de hacer aumentar los precios, el 21 de octubre la Asamblea aprobó la Ley Marcial.

Este alza de precios, que superaba el poder adquisitivo de los asalariados más pobres, creando así una escasez ficticia, generó problemas en los mercados públicos. Cabe decir que la monarquía siempre había llevado a cabo una política de protección de los asalariados, hasta las primeras experiencias de los economistas fisiócratas en 1764, y más adelante de Turgot en 1775. Pero ante las *emociones populares* que éstas provocaron, Luis XV primero y Luis XVI después las habían interrumpido reinstaurando la protección de los mercados⁹. En 1789 los partidarios de la Guerra del Trigo volvieron a la carga, lo cual provocó *emociones populares* en los mercados.

– Vuelven las *jacqueries* e imponen su ritmo a la Revolución

En julio de 1789, el campesinado hizo una oferta de contrato social a los señores feudales que es preciso detallar. Los señoríos se dividían en un *dominio señorial* y un *dominio de tierras censadas campesinas*, y ambos formaban un conjunto de derechos de propiedad compartidos entre señores y campesinos. Los censatarios pagaban una renta llamada *censo* y cada una de las partes gozaba de derechos, como el *derecho de tenencia hereditaria* del

7 Rudé (1959, 3, 79-98).

8 Mathiez (1927, 125).

9 Sobre las protecciones sociales de los mercados, véase Meuvret (1971); sobre la libertad ilimitada del comercio, véase Gauthier e Ikni (1988). Sobre la Ley Marcial, véase Gauthier (1992, 75-85; sobre su supresión en 1793, 127-128).

censatario, que el señor no podía expropiar. Los derechos de cada parte estaban fijados por escrito, de manera que el señor poseía sus títulos de propiedad, y la comunidad rural los suyos.

La oferta de contrato social de los campesinos consistía en encontrar una solución amistosa entre las dos partes titulares de derechos. El campesinado propuso que los señores conservaran su dominio a cambio de la supresión de todas las formas de rentas y de sus poderes como señores, y que los campesinos conservaran su dominio de tierras censadas. Además, los campesinos exigían que los bienes comunales y los derechos de uso usurpados por los señores fueran recuperados a partir de una fecha que establecieron a un siglo antes.

La oferta campesina partía de una concepción de la asociación basada en el derecho a la existencia y a los medios para mantenerla para todo el mundo, incluso para los señores, pues eran derechohabientes. Por su parte, los campesinos deseaban transformar las tierras censadas en tierras libres de toda renta, lo cual existía bajo el nombre de *alodio* pero en el ámbito comunitario que, junto con los bienes comunales, combinaba derechos tanto individuales como colectivos, muy conocidos en los sistemas agrarios campesinos. En este sentido, parece evidente que confundir esta propuesta con los prejuicios habituales que ven un misterioso instinto de propiedad propio de los campesinos y una aspiración a una forma *burguesía de propiedad* –o incluso de pequeña burguesía– ¡es bastante limitado!

De hecho, el campesinado presentó una propuesta claramente política a los señores, puesto que una solución consensuada por ambas partes habría permitido zanjar un conflicto que podía desembocar en una guerra civil. Y, efectivamente, cuando los señores rechazaron la oferta de los campesinos se inició una guerra civil en Francia que duró cinco años, hasta que la legislación agraria de julio de 1793 le puso punto final.

Este es un ejemplo de la fuerza de la cultura política popular de esta época y su autonomía, por sus medios de expresión, de acción y sus resultados.¹⁰

II. La Revolución del 10 de agosto de 1792

“Una sociedad en la que no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución.”
Declaración de los Derechos de 1789, art. 16

El verano de 1791 fue desastroso para la Asamblea. Después de haber cedido ante el partido colonial en mayo, llegando a constitucionalizar la esclavitud en las colonias, la noche de 22 al 23 de agosto se produjo una insurrección de esclavos. A eso se añadía la huída del rey el 20 de junio de 1791, que fue detenido y provocó la movilización popular de todo el país, que la Asamblea decidió reprimir con la Ley Marcial en París el 17 de julio.

Este fue el contexto en el cual la Asamblea dio por terminada la Constitución y se separó. Las elecciones de la aristocracia de los ricos se celebraron en septiembre-octubre de 1791, y la nueva Asamblea legislativa siguió la misma política que la anterior contra el movimiento

10 Véase Lefebvre (1954, 338-367), y en particular Ado (1996), que ofrece la primera síntesis completa de seis revueltas campesinas del período –mientras que Lefebvre sólo conocía la de julio de 1789. Véase también Gauthier (2004) para un artículo de resumen sobre estas cuestiones.

popular. El grupo de los “Brissotinos”, que constituía el nuevo *lado derecho* de los Amigos de la Constitución, se lanzó a un proyecto de guerra exterior con el pretexto de castigar a los contrarrevolucionarios franceses refugiados en Coblenza.

– *La traición del rey provoca la Revolución del 10 de Agosto*

Luis XVI buscaba una forma de declarar la guerra a sus aliados: el emperador de Austria, hermano de María Antonieta, y el rey de Prusia, puesto que eso les permitiría entrar en Francia y devolverle sus poderes. Es así como el rey utilizó el proyecto belicista brissotino para sus propios fines y, dado que tenía el poder de nombrar a ministros del estado mayor del ejército, podía provocar la derrota en la guerra y facilitar la entrada de sus aliados.

A pesar de la oposición de una pequeña minoría, el rey consiguió nombrar un ministerio brissotino el 15 de marzo de 1792, y el 20 de abril se declaró la guerra.

Las tropas, formadas por soldados voluntarios, estaban comandadas por oficiales traidores elegidos por el rey, los cuales, una vez llegados a la frontera del Norte, se batieron en retirada dejando que el enemigo masacrara a los soldados. Le siguieron motines de soldados contra sus oficiales. De mayo a junio, el país entró en una profunda crisis militar y política, y fueron los soldados quienes informaron a sus comunas de la traición de la que habían sido víctimas.

Desde el mes de mayo Robespierre publicaba su diario *El defensor de la Constitución*, donde informaba sobre la situación y proponía pedir la revocación del rey y elegir una nueva asamblea constituyente, una Convención, convocada por el pueblo en sus secciones y elegida por sufragio universal.

Con una situación militar en las fronteras cada día más grave y con la amenaza interna de un golpe de estado de los generales, la Asamblea se vio empujada a votar, el 8 de junio, una leva de 20.000 voluntarios federados que se encontraron en París el 14 de julio.

El 12 de junio el rey cesó el ministerio brissotino, que ya le había prestado suficiente servicio.

En su camino a París, los federados recogieron los gritos procedentes de todos los puntos de Francia que reclamaban la revocación del rey. El contexto general estaba protagonizado por la cuarta *jacquerie* en la mitad sur del país y por enormes problemas de subsistencia en la mitad norte.

El 11 de julio la Asamblea declaró *La patria en peligro*. Los federados fueron recibidos por las secciones parisinas y, juntos, prepararon la insurrección del 10 de agosto.

En la Asamblea del 25 de julio, Brissot acusó al pueblo: “si existen hombres que intentan restablecer la república sobre los restos de la Constitución, debe caer la espada de la ley sobre ellos” (Mathiez, 1927, 205).

El 29 de julio Robespierre presentó un análisis de la crisis en su diario, según el cual el ejecutivo, en la persona del rey, había traicionado al país, y la Asamblea legislativa se había mostrado incapaz de retirar su poder al rey. Ante la falsa solución de algunos que proponían que la Asamblea desempeñara las funciones del rey, Robespierre explicó que en ese caso se violaría la separación de poderes y la Asamblea ejercería una confusión de poderes de naturaleza despótica: “¿El cuerpo legislativo ejercerá el poder ejecutivo? En tal confusión de todos los poderes sólo puedo ver el más insopportable de los despotismos. Tenga una o setecientas cabezas, el despotismo es siempre despotismo. Para mí no existe nada tan ater-

rador como la idea de un poder ilimitado, entregado a una asamblea numerosa, que se sitúa por encima de las leyes" (Robespierre, 1912, t 4, 312).

Robespierre propuso la convocatoria de una nueva asamblea constituyente, una Convención, elegida por sufragio universal, como única salida para evitar la contradicción inherente a la Constitución de 1791.

– *La Jornada del 10 de Agosto*

Las secciones parisinas presentaron a la Asamblea las peticiones que habían traído los federados, pero ésta no les respondió. Fijaron entonces un ultimátum el 5 de agosto, se declararon permanentes y eligieron una Oficina Central y una Comuna Insurreccional. También nombraron como comandante general de la Guardia Nacional a Santerre, que dirigía la Guardia del Faubourg Antoine, y acordaron la fecha del 10 de agosto.

El día 10, en la plaza del Carrousel, la Guardia Nacional se enfrentó a la Guardia del Rey en su castillo e intentó unirse a ella, lo cual dio buenos resultados hasta que un tiroteo desde el castillo masacró a los primeros. Llegaron refuerzos de la Guardia Nacional, y el rey, oliendo la derrota, se refugió en la Asamblea. La Comuna Insurreccional reclamó entonces la revocación del rey y la convocatoria de una Convención nueva constituyente por sufragio universal. Los Brissotinos se opusieron, pero la victoria de los insurgentes facilitó que la Asamblea aceptara las demandas de la Comuna Insurreccional: la revocación del rey y la convocatoria de una Convención elegida por sufragio universal.

Los insurgentes detuvieron al rey, lo condujeron a la cárcel, y de vuelta al castillo descubrieron pruebas de su traición, que fueron publicadas en la prensa los días posteriores.

Una vez acabada la insurrección, al anochecer, las secciones eligieron una Comuna del 10 de Agosto para determinar las acciones a tomar, siempre bajo el control de las secciones. Robespierre, por ejemplo, fue elegido por su sección, donde se había dado a conocer participando activamente en las asambleas generales, y no como candidato de la Sociedad de Amigos de la Constitución, que por aquel entonces estaba dominada por los Brissotinos.

La Revolución del 10 de Agosto, como todas las jornadas revolucionarias, había sido organizada por el movimiento popular en sus comunas o secciones de comuna, por lo que no fueron los partidos políticos quienes las dirigieron, contrariamente a lo que se suele interpretar y afirmar. Es cierto que los partidos políticos ya existían, pero no en el sentido que conocemos hoy día. Los miembros de las sociedades podían participar en las reuniones de las otras sociedades, así como en las asambleas generales comunales de donde eran ciudadanos.

Dentro del movimiento democrático se respetaban los poderes de la Asamblea General Comunal, que se había mantenido con fuerza a pesar de que la Constitución de 1791 la hubiera ilegalizado. Por su parte, los miembros de estas sociedades, al ser elegidos como mandatarios, sabían que sus mandatos eran revocables.

– *La legislación agraria del 14 y 28 de agosto responde al movimiento campesino*

La Asamblea, que seguía en pie, decidió finalmente dar respuesta al movimiento campesino. Su Comité de Derechos Feudales presentó una legislación dividida en dos partes: por un lado, reconoció las demandas de los campesinos desde 1789 relativas a la división de

los derechos de los señoríos entre señores y campesinos. También aceptó eliminar las rentas y otros derechos feudales sin contrapartidas, de manera que los señores conservaron su dominio pero perdieron sus títulos, y el dominio de tierras censadas volvió a los censatarios, convirtiéndose en tierras francas o *alodios*, que representaban más de la mitad de las tierras cultivadas de Francia.

Por otro lado, acordó que los bienes comunales usurpados por los señores desde 1669 fueran restituidos a las comunidades rurales, que pasaron a ser sus propietarios y los únicos con capacidad para administrarlos. Estas leyes, votadas por la Asamblea el 14 y el 28 de agosto, abrieron la puerta a la visión campesina de la usurpación señorial en el derecho constitucional francés¹¹ y pusieron fin a la guerra civil en el país.

III. La Convención

1. La Convención brissotina

El día 20 de junio la victoria de Valmy puso fin a la ofensiva enemiga. La Convención se reunió el 22 de septiembre y abolió la monarquía en Francia.

El grupo de los Brissotinos, que no había dado apoyo a la Revolución del 10 de Agosto, se convirtió en el punto de encuentro de los adversarios de la democracia.

La Sociedad de Amigos de la Constitución, que se había unido al 10 de Agosto, cambió su nombre por el de *Amigos de la Libertad y la Igualdad*, mientras que los Brissotinos la abandonaron y se reunieron en privado.

En los primeros meses de la Convención, los Brissotinos, que eran minoritarios en número de diputados, obtuvieron la mayoría de sufragios. Iniciaron entonces una campaña de denuncias calumniosas contra el *lado izquierdo*, conocido ahora con el término de *Montaña*, y llevaron a cabo la misma política que sus predecesores contra todas las formas de movimiento popular:

- Negativa a votar los decretos de aplicación de la legislación agraria.
- Restauración de la libertad de comercio y la Ley Marcial.
- Negativa a celebrar el debate sobre la Constitución, lo cual les permitió *gobernar sin constitución*.

Los Brissotinos volvieron a declarar una guerra, esta vez de conquista, dirigida contra sus vecinos, con el pretexto de *liberarlos de sus tiranos*. La guerra empezó en octubre de 1792 en dirección a Renania, Savoya y Niza, y el 15 de diciembre fue declarada la guerra de anexión. Sin embargo, los pueblos de estas regiones se opusieron a la conquista y su defensa llevó a los Brissotinos a la derrota en marzo-abril de 1793, mientras en Europa se formaba una coalición contra esta *República belicista*.

11 Doniol (1876, cap. 26, 12) destaca la recuperación del derecho campesino sobre el de los señores en la legislación agraria revolucionaria de 1792-1794.

– La Revolución del 31 de mayo y 2 de junio de 1793

Una nueva insurrección se estaba preparando en Francia, organizada, como el 10 de Agosto, por las reivindicaciones de las comunas de todo el país, que otra vez llegaron a París con las levas de soldados para la guerra de conquista brissotina. La negativa de estas levas de soldados también fue lo que provocó la rebelión de la Vendée. Las comunas pedían la revocación de los diputados brissotinos. La Montaña decidió tomar la iniciativa, como en el 10 de Agosto, aprobando medidas para unir al pueblo y sus mandatarios fieles, que ya eran mayoritarios en la Convención.

El objetivo de la Revolución se iba concretizando: mantenimiento de la Convención pero revocación de los mandatarios infieles. De nuevo fueron las secciones parisinas, sus guardias nacionales, la Comuna y el Departamento de París quienes la organizaron, y no los partidos políticos.

El 31 de mayo la Guardia Nacional rodeó la Convención, y una delegación de las secciones de París le pidió la retirada de los mandatarios infieles. El debate sobre la lista se alargó hasta el 2 de junio y, al final, 32 diputados y 2 ministros fueron expulsados y puestos bajo arresto domiciliario por decreto, con el objetivo de evitar que se unieran a la contrarrevolución que estaba ganando fuerza en las provincias.

Las interpretaciones dadas a esta Revolución todavía hoy no han tenido en cuenta la expulsión de los mandatarios infieles, e incluso en ocasiones han llegado a ver en ella un golpe de estado impulsado por Robespierre y/o Marat. Este hecho pone de manifiesto el grado de ignorancia actual sobre las prácticas democráticas del agente de confianza responsable ante sus mandantes como sistema electoral democrático.¹²

2. *La Convención montañesa*

“La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son de obra suya, actúa por sí mismo siempre que le es posible, y por sus delegados cuando no puede obrar por sí mismo.”
Robespierre (2008, 287)

– La Montaña empieza por aplicar la legislación agraria

A partir del 3 de junio se facilitó la venta en pequeños lotes de los bienes nacionales a los pequeños compradores, y el 13 de septiembre se distribuyeron bonos de 500 libras a los indigentes para que adquirieran gratuitamente parcelas de subsistencia. El 10 de junio entró finalmente en vigor la recuperación de los bienes comunales usurpados, y el 17 de julio las tierras censadas fueron reconocidas a los censatarios. Además, cualquier contrato que incluyera el más mínimo término feudal fue asimilado a una tierra censada, por lo que las tierras en arrendamiento o aparcería pasaron a manos de sus arrendatarios. Los títulos de propiedad señorial que no habían sido quemados fueron entregados a la administración

12 Gauthier (2015).

para que los destruyera, de modo que los señores conservaron su dominio pero no los títulos nobiliarios, que quedaron abolidos.

Cabe precisar que el reparto equitativo entre herederos de ambos sexos –incluidos los hijos naturales reconocidos como tales– fue instaurado por decreto el 26 de octubre.

Es evidente que se trataba de una nueva distribución de la propiedad de las tierras favorable para el campesinado, que liberó de cualquier tipo de renta más de la mitad de las tierras cultivadas. La comunidad rural volvía a ser dueña de sí misma gracias al reconocimiento de los bienes comunales y los derechos de uso en su propia comuna. Esta supresión de la feudalidad favorable para el campesinado fue aplaudida por los campesinos vecinos, que la calificaron de *Gran Revolución*.

– La Constitución de 1793

El 3 de junio la Convención se puso manos a la obra y el día 24 votó la Constitución, que recuperaba una Declaración de los Derechos Naturales e Imprescriptibles y declaraba los principios de soberanía popular y descentralización en la aplicación de leyes. La Ley Marcial quedó abolida, así como la Ley Le Chapelier que contenía.¹³

No obstante, esta Declaración introdujo una contradicción en la definición de los derechos naturales que merece la pena subrayar: “Art. 1. El gobierno es instituido para garantizar al hombre la vigencia de sus derechos naturales e imprescriptibles. Art. 2. Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad. Art. 6. La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo aquello que no cause perjuicio a los derechos de los demás. (...) Art. 16. El derecho de propiedad es el que pertenece a todo ciudadano para disfrutar y disponer a su gusto de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de sus industrias” (Godechot, 1970, 80).

El ejercicio de un derecho de propiedad *a su gusto* se situó entre los *derechos imprescriptibles*, mientras que el de libertad se limitó al respeto de los *derechos de los demás*. Esta incoherencia abrió la puerta a todo tipo de abusos, como el de la especulación al alza de precios de los productos de primera necesidad.

En su *Proyecto de Declaración de los Derechos* del 24 de abril de 1793, Robespierre ya había puntualizado que la imprescriptibilidad de un derecho natural reside en la reciprocidad (es decir, la igualdad) de los derechos y la vida de los demás: “Art. 2. Los principales derechos del hombre son los que garantizan la conservación de su existencia y la libertad. Art. 7. El derecho de propiedad está limitado, como todos los otros, por la obligación de respetar los derechos de los demás. Art. 8. No puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia, ni la propiedad de nuestros semejantes” (Robespierre, 2008, 199).

El artículo 8 postulaba precisamente la prescriptibilidad del derecho de propiedad a partir del momento que violaba la reciprocidad del derecho.

Robespierre había seguido muy de cerca las *emociones populares* provocadas por la libertad ilimitada del comercio de productos de primera necesidad, por lo que formuló su

13 Gauthier (1992). Esta abolición de la Ley Marcial había pasado desapercibida hasta la publicación de mi estudio sobre la cuestión, donde me remonto a la leyenda venida de Marx, que desconocía que la Ley Le Chapelier formara parte de la Ley Marcial.

propuesta en términos de “economía política popular” por oposición a la economía tiránica de las clases pudientes. En este sentido, lo que inspiró a los primeros socialistas del siglo XIX fue un verdadero proyecto de economía social, basado en una política realmente democrática.¹⁴

– ¿Cómo acabar con la “Guerra del Trigo”?

Los poderes públicos habían abandonado su responsabilidad en materia de abastecimiento desde 1789, por lo que el movimiento popular, haciendo prueba de creatividad, organizó, junto con las *jacqueries*, marchas para ir a buscar los alimentos directamente a los productores. Se multiplicaron las paradas a los convoyes de grano en los ríos, así como los graneros improvisados y organizados en las comunas para conservarlo; se volvieron a abrir los mercados públicos y se tasaron los precios. Los tasadores compraban los productos de subsistencia a los productores y transportistas, pagándolos al precio tasado, por lo que no se producían pillajes –como está plenamente documentado–. Como se observa, el pueblo era consciente de la necesidad de reequilibrar precios, salarios y beneficios.

El 29 de septiembre se votó la Ley del Máximo con la Comisión de Subsistencia para regular los precios, los salarios y los beneficios. La reforma agraria también contribuyó al reequilibrio de la producción agrícola, al eliminar más de la mitad de las rentas a los campesinos y facilitar que los que no poseían tierras accedieran a parcelas. Eso sin olvidar que la recuperación de los bienes comunales benefició la ganadería al aumentar el número de pastos.

Así es como la política montañesa consiguió abastecer los mercados de todo el país y detener la escasez ficticia.

– ¿Qué hizo el gobierno revolucionario?

La Convención montañesa tuvo una duración de un año y, flanqueada por la guerra civil y la ofensiva de la coalición de las potencias, consiguió salvar el país gracias a la unión entre el pueblo y sus representantes, que supieron escuchar sus necesidades.

La idea de *revolucionar el gobierno* vino del movimiento popular que, en verano de 1793, constató que las leyes que se habían votado eran buenas *pero no se aplicaban*. ¿Por qué? Pues porque la descentralización administrativa en algunos casos se encontraba en las manos de contrarrevolucionarios que impedían su aplicación –situación heredada de la contradicción planteada anteriormente, aún no resuelta, de la Constitución de 1791.

¿Cuál fue el funcionamiento del ejecutivo después del 10 de Agosto?

La Convención era una nueva constituyente, pero los Brissotinos se negaron a finalizar la constitución. Sin embargo, ante la debacle militar, el 6 de abril de 1793 crearon un Comité de Salud Pública.

La dirección del ejecutivo, formado por ministros elegidos por la Convención, se reunía en un Consejo Ejecutivo provisional. El Comité de Salud Pública, *formado por diputados elegidos mensualmente por la Convención*, participaba en este Consejo, preparaba

14 Gauthier (2005).

decretos de urgencia si era necesario y rendía cuenta de ello inmediatamente *a la Convención, que era quien decidía*. Las finanzas y la policía quedaban fuera de sus competencias.

Los debates públicos que se celebraron en la Convención acerca de los poderes del Comité concluyeron que éste no podía legislar, pues la capacidad de decisión quedaba limitada a la Convención, y que tampoco formaba parte de la dirección del ejecutivo, sino que ejercía *la función de control de lo legislativo sobre el ejecutivo*.¹⁵ Así pues, la separación y la jerarquía de poderes seguía siendo respetada –y no, el Comité no ejercía ni una forma de confusión de poderes ni era *dictatorial*.

Cuando en el verano de 1793 se planteó el problema de la no-aplicación de las leyes, la Convención reclamó una solución al Comité de Salud Pública. El informe que presentaron Saint-Just y Billaud-Varenne propuso pasar la responsabilidad a los representantes electos de la administración comunal, *encargando al procurador síndico del distrito que los mantuviéra informados de la aplicación de las leyes en su jurisdicción*. El informe de cada distrito debía enviarse *cada diez días*, a falta de lo cual el responsable quedaba suspendido y era sustituido mediante una nueva elección. De esta forma la Convención estaba al corriente de la situación de aplicación de las leyes a nivel comunal. Este Gobierno Revolucionario, establecido el 4 de diciembre de 1793, indicó que las leyes se aplicarían *a nivel comunal, bajo el control de la asamblea general de habitantes*.

En este sentido, ante la guerra que llevaba a cabo el ejecutivo descentralizado contra el poder legislativo no aplicando las leyes, la respuesta no fue ni la creación de una centralización administrativa, ni de instituciones dictatoriales en forma de un ejecutivo todopoderoso. Por el contrario, el *Gobierno Revolucionario reforzó las responsabilidades de la descentralización comunal y el ejercicio de la soberanía popular*.

Los historiadores del siglo XIX no vieron en esta decisión ni dictadura ni centralización. De hecho, la interferencia se produjo en la época de la Revolución soviética, que instauró la dictadura del partido único y la centralización, lo cual hizo perder de vista las concepciones políticas del siglo XVIII.

Mi estudio acaba aquí.

La Convención montañesa fue derrocada el 9 de termidor-27 de julio de 1794, poco después de la victoria de Fleurus, el 26 de junio, que hizo posible la paz.

La Constitución Termidoriana de 1795 instauró una República de hombres ricos que excluía a las mujeres y los trabajadores y que dejó fuera del derecho constitucional francés la Declaración de los Derechos Naturales e Imprescriptibles. Después de haber sido desalojada del poder en 1795, esta Declaración intentó renacer en vano en 1830, 1848 y 1871, pero no lo consiguió hasta... 1946. Al final de una guerra terrible contra los fascismos y el nazismo, el texto de 1789 reapareció en el derecho constitucional francés, acompañado de los derechos políticos de las mujeres, ambos a la vez, lo cual permitió reinstaurar una verdadera soberanía del pueblo. No obstante, el sistema electoral del mandato imperativo, olvidado con la desaparición de la soberanía popular desde 1795, fue sustituido por un mandato representativo que apartó la soberanía popular de la asamblea de diputados.

15 Gauthier (1992, II, 7, 139); Larné (2019, 21-46).

Referencias bibliográficas

- Ado, A. (1996), *Paysans en révolution, 1789-1794*, París: Société des Etudes Robespierristes.
- Bavelier, A. (1874), *Essai historique sur le droit d'élection et sur les anciennes assemblées électives de France*, Ginebra: Mégariotis.
- Doniol, H. (1876), *La Révolution française et la féodalité*, Ginebra: Megariotis reprint.
- Bloch, M. (1931), *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, París/Oslo: Colin.
- Gauthier, F. (1977), *La Voie paysanne dans la Révolution française. L'exemple picard*, París: Maspero.
- Gauthier, F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802*, París: Syllepse, reed., 2014.
- Gauthier, F. (2004), «Une révolution paysanne. Les caractères originaux de l'histoire rurale de la Révolution, 1789-1794», en: Monnier, R., ed., *Révoltes et Révolutions en Europe et en Amérique*, París: Ellipses.
- Gauthier, F. (2005), «Robespierre, por una Republica democratica y social», <http://www.sinpermisoinfo, 23/7/05>.
- Gauthier, F. (2007a), *L'Aristocratie de l'épiderme, 1789-1791*, París: CNRS.
- Gauthier, F. (2007b) «Soberanía, república, democracia y derechos son bienes comunes de todos los pueblos libres», <http://www.sinpermisoinfo, 25/8/2007>.
- Gauthier, F. (2015), «El Terror, de Robespierre a Daech, pasando por Podemos», <http://www.sinpermisoinfo, 28/06/2015>.
- Gauthier, F. (2017), «Communauté villageoise», «Fidei commis», «Enclosure», en: *Dictionnaire des biens communs*, París: PUF.
- Gauthier, F. Ikni, G., ed., (1988), *La Guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire du libéralisme économique*, París: Kimé, reed., 2020. Homenaje a E. P. Thompson.
- Godechot, J. (1970), *Les constitutions de la France depuis 1789*, París: Garnier-Flammarion.
- Gross, J.-P. (2016), *Egalitarisme jacobin et droits de l'homme*, París: Kimé.
- Larné, A. (2019), «La Commune de Paris et le gouvernement révolutionnaire. Elections et révocabilité des élus en l'an II», *Annales Historiques de la Révolution française*, París, n° 396.
- Lefebvre, G. (1932), *La Grande Peur de 1789*, París: SEDES.
- Lefebvre, G. (1954), «La Révolution française et les paysans», en: *Etudes sur la Révolution française*, París: PUF.
- Locke, J. (1690), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, trad. C. Mellizo, Madrid: Tecnos.
- Mathiez, A. (1927), *La Révolution française*, París: Bartillat, reed., 2012.
- Meuvret, J. (1971), *Etudes d'histoire économique*, París: Colin.
- Robespierre, M. (2008), *Por la felicidad y por la libertad*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Robespierre, M. (1912-2007), *Oeuvres*, 11 t., París (múltiples editoriales).
- Rudé, G. (1959), *La foule dans la Révolution française*, trad. fr. París: Maspéro.
- Soboul, A. (1968), *Les Sans-culottes*, París: Seuil.
- Tocqueville, A. (1856), *L'Ancien régime et la Révolution*, París: Robert Laffont.

Représentants, mandataires et commettants : Robespierre, la relation fiduciaire et le droit à l'existence matériel et politique

Representantes, agentes y principales: Robespierre, la relación fiduciaria y el derecho a la existencia material y política

Representatives, agents and principals: Robespierre, the fiduciary relationship and the right to material and political existence

YANNICK BOSC*

Résumé : Pendant la Révolution française, le travail politique du « côté gauche », dont Robespierre est l'un des porte-parole, consiste à mettre en œuvre les principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Ceux-ci impliquent que le peuple souverain puisse contrôler l'exercice du pouvoir de ses mandataires. Ils ont pour fonction de garantir le droit naturel de l'homme à l'existence qui est la principale condition de la liberté et la raison d'être de la république.

Mots clés : Citoyenneté – Droit à l'existence – Droits naturels – Propriété – Républicanisme – Souveraineté populaire.

Abstract : During the French Revolution, the political work of the « left side », of which Robespierre was one of the spokespersons, consisted in implementing the principles of the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen. These imply that the sovereign people can control the exercise of the power of their agents. Their function is to

guarantee the natural right of man to existence which is the main condition of freedom and the raison d'être of the republic.

Keywords : Citizenship – Natural rights – Popular sovereignty – Property – Republicanism – Right to existence.

Resumen: Durante la Revolución Francesa, el trabajo político del “lado izquierdo”, del cual Robespierre fue uno de los portavoces, consistió en implementar los principios de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Esto implica que el pueblo soberano puede controlar el ejercicio del poder de sus agentes. Su función es garantizar el derecho natural del hombre a la existencia, que es la condición principal de la libertad y la razón de ser de la república.

Palabras clave: Ciudadanía - Derecho a la existencia - Derechos naturales - Propiedad - Republicanismo - Soberanía popular.

Recibido: 08/06/2020. Aceptado: 17/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Bosc, Y. (2020). Représentants, mandataires et commettants : Robespierre, la relation fiduciaire et le droit à l'existence matériel et politique. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 67-81. <https://doi.org/10.6018/daimon.431371>

* Université de Rouen Normandie (GRHis). Profesor de historia moderna. Contacto: yannick.bosc@univ-rouen.fr. Líneas de investigación: Revolución Francesa; republicanismos y derecho natural; economía política republicana; propiedad y bienes comunes; historiografía de la revolución francesa. Publicaciones recientes: Yannick Bosc, *Le peuple souverain et la démocratie. Politique de Robespierre*, Paris, Éditions Critiques, 2019; Yannick Bosc et Emmanuel Faye (dir.), *Hannah Arendt, la révolution et les droits de l'homme*, Paris, Kimé, 2019.

Dans la tradition républicaine, le citoyen est à la fois celui qui gouverne et qui est gouverné, une condition sans laquelle il ne serait pas libre, mais soumis à la domination de ceux qui établissent la loi. Aussi, la question du pouvoir délégué comme celle des modalités de cette délégation y est centrale. Le républicanisme de Robespierre s'inscrit plus spécifiquement dans la tradition démocratique du républicanisme – distincte de l'aristocratique – qui à l'époque moderne est étroitement liée à celle du droit naturel. Pendant la Révolution française, celle-ci s'exprime dans les Déclarations des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et 1793. Cette tradition, d'abord affirmée dans l'Angleterre révolutionnaire du XVII^e siècle, se reconnaît en particulier dans le fait que le peuple souverain est considéré comme le seul apte à juger l'exercice du pouvoir de ses mandataires ou commis, que ceux-ci soient « le prince » ou « la puissance législative » : « Qui, écrit Locke, jugera si le Prince, ou la puissance législative, passe l'étendue de son pouvoir et de son autorité ? [...] je réponds, que c'est le peuple qui doit juger de cela. En effet, qui est-ce qui pourra mieux juger si l'on s'acquitte bien d'une commission, que celui qui l'a donnée, et qui par la même autorité, par laquelle il a donné cette commission, peut désapprouver ce qu'aura fait la personne qui l'a reçue, et ne se plus servir d'elle, lorsqu'elle ne se conforme pas à ce qui lui a été prescrit (Locke, 1690, § 240) ? » Cette relation que décrit Locke entre le peuple et ses commis est celle de la fidéicommission. Le peuple – c'est-à-dire l'association de citoyens libres et égaux en droits – étant le « principal » ou fidéicommettant ou commettant, celui qui est chargé de la commission étant « l'agent », le fidéicommissaire ou mandataire » (*trustee*) (Domènec, 2009, 19).

La fidéicommission repose sur un rapport asymétrique en faveur du commettant, celui-ci pouvant se séparer unilatéralement de son commis quand il le désire. Il ne s'agit pas d'un contrat (Domènec, *Ibid.*). En revanche, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est un contrat passé entre citoyens, fondé comme tout contrat sur un rapport symétrique entre les contractants (aucune partie ne peut se dégager unilatéralement des termes du contrat). Elle n'est pas un contrat entre les « gouvernants » et les « gouvernés », comme on le croit souvent, puisque leurs rapports relèvent de la fidéicommission.

Les mandataires du peuple ont pour fonction de mettre en œuvre le contrat (la Déclaration) passé entre les citoyens et ceux-ci doivent le vérifier : « Chez un peuple libre et éclairé, écrit Robespierre, le droit de censurer les actes législatifs est aussi sacré que la nécessité de les observer est impérieuse » (IV, 146)¹. Un grand nombre de ses interventions consiste à le rappeler. Nous verrons que pour lui, la confiance du peuple souverain vis à vis de ceux qui le représentent dépend de leur capacité à s'acquitter de cette commission, en d'autres termes de leur capacité à mettre en œuvre les principes de la Déclaration qui constituent la république, la chose commune. A ses yeux – et au-delà pour le mouvement populaire et ses porte-parole –, les plus essentiels de ces principes résident dans la garantie du droit naturel à l'existence, que celui-ci soit matériel (l'accès aux biens qui permettent de vivre) ou politique (l'exercice de la citoyenneté), les deux étant intimement liés, comme nous le constaterons : « L'homme, dit Robespierre, est citoyen par la nature ; personne ne saurait lui arracher ce droit, qui est inséparable de celui qu'il a d'exister sur la terre » (VI, 553)². Le Gouvernement

1 *Le Défenseur de la Constitution*, n°5, Juin 1792.

2 « Sur les droits politiques des indigents », 23 octobre 1790.

révolutionnaire, qui consiste notamment dans le contrôle populaire de la propriété des biens qui permettent d'exister, est un exemple de mise en œuvre de ce droit à l'existence matériel et politique où la relation fiduciaire joue un rôle cardinal.

Robespierre nous permet ainsi d'aborder la question centrale que l'on tente de résoudre pratiquement – ou d'esquiver selon les camps – pendant la Révolution française : comment représenter politiquement un peuple déclaré souverain ? Avant de traiter des liens qui chez Robespierre unissent le droit à l'existence et la représentation politique, nous nous intéresserons d'une part, à la manière dont il conçoit la délégation de pouvoir par le peuple souverain et, d'autre part, au sens qu'il donne aux fonctions de représentant, de mandataire, de délégué ou encore de commis du peuple, qui ont en commun d'être les dépositaires de la confiance du peuple et des termes dont le contrôle est au centre des luttes politiques (Guilhaumou, 1989) en particulier dans les premières années de la Révolution au cours desquelles le statut du roi est en jeu.

Les dépositaires de la confiance du peuple

Le 10 août 1791, au nom du comité de Constitution, Thouret présente à la Constituante le titre III du projet de Constitution, consacré aux pouvoirs publics. Les deux premiers articles sont conçus en ces termes :

« Art. 1. La souveraineté est une, indivisible et appartient à la Nation ; aucune section du peuple ne peut s'en attribuer l'exercice ».

« Art 2. La Nation, de qui seule émanent tous les pouvoirs, ne peut les exercer que par délégation. La Constitution française est représentative ; les représentants sont le corps législatif et le roi ».

La presse rapporte que Robespierre demande la parole car il y a, dit-il, « dans le titre soumis à votre délibération beaucoup d'expressions équivoques et de mots qui altèrent le véritable sens et l'esprit de votre constitution ». Il se propose donc de « rectifier ces mots » afin de « rendre d'une manière claire les principes de votre constitution » (VII, 612), c'est-à-dire les principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée le 26 août 1789.

Il s'agit en particulier de la formulation de l'article 2 selon lequel la Nation ne peut exercer ses pouvoirs que par délégation : « Je soutiens, dit Robespierre, que les différents pouvoirs de la Nation ne sont autre chose que les parties constitutives de la souveraineté ; et comme la souveraineté est inaltérable, ces pouvoirs sont aussi inaliénables (VII, 614-615). »

Contrairement à ce qu'insinue Thouret qui l'interpelle, Robespierre ne considère pas que la nation ne peut pas déléguer ses pouvoirs : « Je n'ai point dit cela, lui répond-il. J'ai dit simplement que la Nation ne pouvait pas déléguer ses pouvoirs à perpétuité dans le sens du comité, ce qui est une aliénation » (VII, 614).

Robespierre suspecte à juste titre la majorité de la Constituante de vouloir établir un « gouvernement représentatif absolu » où la Nation « délègue en masse » sa souveraineté (VII, 615). C'est selon lui ce qu'implique la rédaction de l'article et le fait que le projet du comité de constitution ne laisse à « la Nation aucun moyen constitutionnel d'exprimer une seule fois sa volonté sur ce que ses mandataires et ses délégués auront fait en son nom » (VII, 612).

Robespierre s'étonne d'autre part que le roi soit désigné dans l'article 2 comme un « représentant », au même titre que le corps législatif alors qu'il est un « fonctionnaire public héréditaire » (VII, 612).

Le roi, précise-t-il, n'est « pas le représentant de la Nation », car « l'idée de représentant suppose nécessairement un choix du peuple [...]. Le hasard seul vous le donne et non votre choix. » (VII, 613). En conclusion de son intervention, Robespierre demande, pour éviter toute confusion, « qu'au mot *pouvoir* soit substitué celui *fonction* »³ et que « le roi soit appelé le premier fonctionnaire public, le chef du pouvoir exécutif, mais point du tout le représentant de la Nation » (VII, 614).

Ce combat du « côté gauche » de l'Assemblée est alors récurrent. Le « côté droit » s'efforce en effet de transférer le pouvoir du peuple souverain à ses représentants, parmi lesquels elle compte donc le roi, une manière de reconstituer la puissance souveraine dont il a été dépossédé mais en la partageant avec l'Assemblée. C'est également la fonction du droit de veto qui est attribué à Louis XVI et contre lequel Robespierre a également bataillé. Dans le discours qu'il n'a pu prononcer (septembre 1789) et où il dénonce cette mesure, Robespierre définit la fonction du roi en ces termes : il s'agit de « l'homme [revêtu du pouvoir exécutif] établi par la Nation, pour faire exécuter les volontés de la Nation » (VI, 87). Le fait que ce pouvoir exécutif soit établi par la Nation, signifie, précise Robespierre, que « tous ceux qui gouvernent, et par conséquent les rois eux-mêmes, ne sont que les mandataires et les délégués du peuple ; que les fonctions de tous les pouvoirs politiques, et par conséquent de la royauté, sont des devoirs publics, et non des droits personnels ni une propriété particulière » (VI-88). Quant à la « volonté de la Nation » que le roi doit exécuter, elle consiste dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Louis XVI utilise son titre de roi pour tenter de se placer au dessus de la Nation et d'échapper aux obligations imposées au pouvoir exécutif – borné par la Déclaration – que lui attribue le pouvoir constituant. Au contraire, avec le côté gauche de l'Assemblée Constituante, Robespierre participe du travail politique qui consiste à ramener le roi au niveau d'un pouvoir constitué, en d'autres termes à forcer le roi à être un mandataire du peuple souverain, plus précisément à être son commis, comme il le précise le 18 mai 1790 dans son discours *Sur l'attribution au roi du droit de paix et de guerre* : il « est inexact de dire [que le roi est un] représentant de la nation. Le roi est le *commis* et le délégué de la nation pour exécuter les volontés nationales » (IV-364)⁴. Le fait de désigner le roi comme un commis vaut à Robespierre un rappel à l'ordre à la suite duquel il s'explique :

« Par commis, je n'ai voulu entendre que l'emploi suprême, que la charge sublime d'exécuter la volonté générale ; j'ai dit qu'on ne représente la Nation que quand on est spécialement chargé par elle d'exprimer sa volonté. Toute autre puissance, quelque auguste qu'elle soit, n'a pas le caractère de Représentant du Peuple (VI, 364). »

Ces différentes prises de position sur le statut du roi permettent de distinguer des usages dans le vocabulaire politique que mobilise Robespierre et la nature de la relation fiduciaire

3 Souligné dans le texte.

4 Souligné dans le texte.

de ceux qui sont chargés par le peuple de porter sa confiance et qui peuvent la perdre. Le roi est un fonctionnaire public, un délégué, un commis du peuple qui est en charge du pouvoir exécutif. Mais il est aussi qualifié de mandataire, c'est-à-dire qu'il dispose d'un mandat dont il doit rendre compte, qualité qu'il partage avec les représentants du peuple dont il n'est pas, puisqu'il n'est pas choisi par le peuple et n'est pas chargé par lui d'exprimer sa volonté. En creux, nous disposons d'une définition du représentant du peuple : celui qui est élu pour exprimer la volonté du peuple souverain. Pourtant, trois années plus tard, le 16 juin 1793, au cours d'un autre débat constitutionnel, Robespierre juge que « le mot de représentant » est abusif et inapproprié pour qualifier les membres de la législature puisque « la volonté souveraine ne se représente pas ». Il rappelle que la loi devient loi seulement lorsque le peuple souverain l'accepte et exprime lui-même sa volonté, non lorsque ses élus en votent le projet, ce qui est prévu dans la Constitution de 1793⁵ :

« [...] le mot de *représentant* ne peut être appliqué à aucun mandataire du peuple, parce que la volonté ne peut se représenter. Les membres de la législature sont les mandataires à qui le peuple a donné la première puissance ; mais dans le vrai sens on ne peut pas dire qu'ils le représentent. La législature fait des lois et des décrets ; les lois n'ont le caractère de lois que lorsque le peuple les a formellement acceptées. Jusqu'à ce moment, elles n'étaient que des projets ; alors elles sont l'expression de la volonté du peuple. Les décrets ne sont exécutés avant d'être soumis à la ratification du peuple, que parce qu'il est censé les approuver : il ne réclame pas, son silence est pris pour une approbation. Il est impossible qu'un gouvernement ait d'autre principe. Ce consentement est exprimé ou tacite ; mais, dans aucun cas, la volonté souveraine ne se représente, elle est présumée. Le mandataire ne peut être représentant, c'est un abus de mot, et déjà en France on commence à revenir de cette erreur (IX, 569)⁶. »

On peut avancer l'hypothèse selon laquelle, sous la Constituante, l'enjeu politique étant de séparer clairement le roi de la fonction législative, il s'agit de l'exclure de la représentation, non de nier également la validité du mot « représentant » pour qualifier l'Assemblée, au risque de la confondre avec le roi dans leur commune position de mandataire. On pourrait également en conclure qu'au début de la Révolution, Robespierre aurait été partisan du « système représentatif », dans lequel les représentants ont la charge d'exprimer la volonté souveraine, et qu'il aurait abandonné le terme *représentant* pour lui préférer celui de *mandataire*. Suivant nos découpages contemporains, nous pourrions dès lors penser que

-
- 5 Article 58. - Le projet est imprimé et envoyé à toutes les communes de la République, sous ce titre : *loi proposée*. Article 59. - Quarante jours après l'envoi de la loi proposée, si, dans la moitié des départements, plus un, le dixième des Assemblées primaires de chacun d'eux, régulièrement formées, n'a pas réclamé, le projet est accepté et devient *loi*.
- 6 Souligné dans le texte. Robespierre emprunte ici à Rousseau : « La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. » Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, III-15. Notons que Robespierre n'a pas la même conception de la volonté générale que Rousseau.

Robespierre serait favorable à la « démocratie représentative », mais que cherchant l'appui du mouvement populaire en 1793, il mettrait en avant la « démocratie directe » à laquelle est associé le terme *mandataire*. La thèse, en son temps développée par l'historien Albert Soboul selon laquelle Robespierre rallierait le mouvement populaire pour des raisons stratégiques est en effet courante.

Or, en dépit de sa remarque de 1793, Robespierre emploie indifféremment les mots *représentant* et *mandataire* tout au long de la Révolution. Par exemple, le préambule de son projet de Déclaration des droits qu'il présente le 24 avril 1793, donc quelques semaines avant le débat de juin 1793, débute en ces termes : « Les Représentants du Peuple Français réunis en Convention nationale, reconnaissant que les lois humaines qui ne découlent point des lois éternelles de la justice et de la raison ne sont que des attentats de l'ignorance ou du despotisme contre l'humanité... ». En revanche il n'utilise que le terme *mandataire* dans les articles qui suivent, jamais celui de *représentant*.

On ne peut pas en déduire que Robespierre qualifierait de *représentants* les élus du peuple qui disposent du pouvoir constituant (« Les Représentants du Peuple Français réunis en Convention nationale ») et de *mandataires* ceux qui exercent leurs fonctions alors que le pouvoir est constitué (décris dans le corps de la Déclaration) puisque, là encore, les membres de toutes les assemblées, qu'elles soient ou non constituantes, apparaissent indistinctement sous sa plume comme des mandataires ou des représentants. Un règle semble cependant devoir être retenue : qu'il s'agisse de *représentants* ou de *mandataires*, on ne peut pas déléguer la souveraineté, seulement une partie de l'exercice du pouvoir législatif, le peuple souverain gardant la main au-delà de l'élection. Ceux que Robespierre nomme communément les représentants du peuple sont de fait ramenés au statut de mandataires du peuple. Si le vocabulaire n'est pas fixé, les principes le sont. L'article 14 de son projet de Déclaration les synthétise : « Le peuple est souverain : le gouvernement est son ouvrage et sa propriété, les fonctionnaires publics sont ses commis. Le peuple peut, quand il lui plaît, changer son gouvernement et révoquer ses mandataires. »

Le droit à l'existence politique : donner et retirer sa confiance

La citoyenneté est la principale condition de la confiance du peuple vis-à-vis de ses mandataires si elle consiste dans la possibilité de contrôler et de reprendre, à tout moment, l'exercice des *fonctions* déléguées, suivant la terminologie de Robespierre. Cela est d'autant plus nécessaire que les « fonctionnaires publics [...] sont naturellement enclins à s'identifier eux-mêmes avec l'autorité publique qui leur est confiée ; ils se croient propriétaires de ce dépôt, et en disposent sans scrupule au profit de leur vanité, de leur ambition, et de leur cupidité ; ils mettent sans façon leurs personnes à la place de la nation » (IV-147). Or, avant la révolution du 10 août 1792, le statut de citoyen actif est réservé à une partie de la population. Robespierre dénonce donc la rupture de confiance liée au suffrage censitaire et plus largement une politique qui est menée en faveur des propriétaires. Cette rupture du contrat justifie selon lui l'insurrection du peuple souverain contre ses « mandataires infidèles ».

Le système censitaire mis en œuvre au cours des premières années de la Révolution repose sur la distinction entre les citoyens actifs et les citoyens passif théorisée par Sieyès et adoptée par l'Assemblée le 29 octobre 1789. Avec la « délégation de pouvoir à perpétuité »,

c'est l'une des principales modalités de la réduction de l'emprise du peuple souverain sur ses représentants.

Les citoyens passifs, explique Sieyès, « peuvent jouir des avantages de la société », mais ils n'ont « pas droit à prendre une part active dans la formation des pouvoirs publics » que seuls les citoyens actifs possèdent. Tous les habitants du pays jouissent donc des droits de citoyens passifs, « tous ont droit à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté », mais seuls ceux qui « contribuent à l'établissement public sont comme les vrais actionnaires de la grande entreprise sociale » : « eux seuls sont les véritables citoyens actifs, les véritables membres de l'association. » Les femmes, les enfants, les étrangers et ceux qui ne contribuent pas, par leur richesse, « ne doivent point influencer activement sur la chose publique » (Sieyès, 1789, 36-37). Les droits politiques qui consistent à voter, être éligible aux fonctions publiques, participer à la garde nationale sont donc conditionnés par le fait de contribuer, au sens matériel du terme, à la richesse de la société.

Les nombreuses prises de parole de Robespierre contre la politique censitaire consistent systématiquement à rappeler le contrat aux mandataires du peuple, car celui-ci implique que l'exercice des droits politiques soit attribué à tous les citoyens : le droit « à la protection de leur personne, de leur propriété, de leur liberté » – pour reprendre les termes de Sieyès – est intimement lié au contrôle de l'effectivité de ce droit. Robespierre rappelle le contrat dès la première intervention qu'il consacre à cette question, le 22 octobre 1789, le jour où la distinction entre actifs et passifs est mise en débat à l'Assemblée :

« La constitution [en l'occurrence la Déclaration des droits dans son article 3] établit que la souveraineté réside dans le peuple, dans tous les individus du peuple. Chaque citoyen a donc droit de concourir à la loi par laquelle il est obligé, et à l'administration de la chose publique qui est la sienne. Sinon il n'est pas vrai que tous les hommes sont égaux en droits, que tout homme est citoyen (VI-131). »

Le rappel du contrat structure également son discours contre le décret dit du marc d'argent⁷ d'avril 1791 :

« Pourquoi sommes-nous rassemblés dans ce temple des lois ? Sans doute pour rendre à la Nation française l'exercice des droits imprescriptibles qui appartiennent à tous les hommes. Tel est l'objet de toute Constitution politique. Elle est juste, elle est libre, si elle le remplit ; elle n'est qu'un attentat contre l'humanité, si elle le contrarie. Vous avez vous-mêmes reconnu cette vérité d'une manière frappante, lorsqu'avant de com-

7 « Sur la nécessité de révoquer les décrets qui attachent l'exercice des droits du citoyen à la contribution du marc d'argent ou d'un nombre déterminé de journées d'ouvrier ». Suivant le premier projet de la Constituante, il fallait acquitter un impôt annuel d'une valeur d'un « marc d'argent », (soit 52 livres, une livre correspondant au salaire d'un moissonneur pour une journée de travail) pour être éligible à la fonction de député. Cette barrière de cens sera finalement abandonnée et déplacée vers les « électeurs », c'est-à-dire ceux qui sont élus par les citoyens actifs et qui vont à leur tour élire les représentants du peuple. Pour être électeur il faut posséder un bien évalué à 150 ou 200 journées de travail, selon les cas, ou en louer un qui a une valeur de 100 à 150 journées de travail, suivant la taille des villes, ou de 400 journées de travail à la campagne. Les gros propriétaires contrôlent donc l'élection.

mencer votre grand ouvrage, vous avez décidé qu'il fallait déclarer solennellement ces droits sacrés, qui sont comme les bases éternelles sur lesquelles il doit reposer ; « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. La souveraineté réside essentiellement dans la Nation. La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir à sa formation, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants, librement élus. Tous les citoyens sont admissibles à tous les emplois publics, sans aucune autre distinction que celle de leur vertu et de leurs talents. » Voilà les principes que vous avez consacrés ; il sera facile maintenant d'apprécier les dispositions que je me propose de combattre, il suffira de les rapprocher de ces règles invariables de la société humaine (VII, 161). »

Après avoir comparé les principes de la Déclaration et le dispositif censitaire de la Constitution, Robespierre conclut à trois reprises que toutes ces dispositions fondées sur la distinction entre passif et actif « sont donc essentiellement anticonstitutionnelles et antisociales » (VII, 161) parce qu'elles contredisent les principes déclarés en dépossédant le peuple souverain :

« La Nation est-elle souveraine quand le plus grand nombre des individus qui la composent est dépouillé des droits politiques qui constituent la souveraineté ? Non, et cependant vous venez de voir que ces mêmes décrets les ravissent à la plus grande partie des Français. Que serait donc votre Déclaration des droits si ces décrets pouvaient subsister ? Une vaine formule. Que serait la Nation ? Esclave : car la liberté consiste à obéir aux lois qu'on s'est données, et la servitude à être contraint de se soumettre à une volonté étrangère. Que serait votre Constitution ? Une véritable aristocratie. Car l'aristocratie est l'état où une partie des citoyens est souveraine et le reste est sujet, et quelle aristocratie ! La plus insupportable de toutes, celle des riches (VII, 162). »

Dans une autre de ses interventions contre le marc d'argent⁸, il souligne par ailleurs l'illégalité de l'usage des pouvoirs confiés lorsqu'ils permettent au fidéicommis de déposséder ses commettants :

« Je demande maintenant si vous, qui êtes arrivés ici sans titre, et qui tenez vos pouvoirs de ces hommes-là, dont une grande partie n'atteignait pas la condition que vous leur imposez ; je vous demande si vous pouvez vous servir des pouvoirs qu'ils vous ont confiés, et si vous pouvez leur dire : le jour où vous nous avez investis du pouvoir de défendre et de garder vos lois, ce jour-là, vous l'avez perdu : vous ne rentrerez plus dans ces assemblées où vous nous avez donné votre confiance (VII 622). »

Les citoyens actifs ne représentent environ que 70% des hommes de plus de 25 ans. L'accès au suffrage est donc nettement plus restreint que pour l'élection des députés aux

⁸ Sur le marc d'argent et sur le cens électoral, 11 août 1791.

États généraux où chaque « feu » (chaque foyer) était représenté, une élection dont les membres de la Constituante tirent leur légitimité.

Toute entrave à l'exercice de la citoyenneté est de fait une entorse au contrat par lequel sont déclarés les droits de l'homme *et du citoyen*. « Vous ne pouvez pas, rappelle Robespierre au constituants, porter atteinte vous-même à la garantie de la liberté, de la justice, de l'égalité exacte que vous avez promise par la constitution ; parce que vous ne pouvez pas, de la manière la plus formelle et la plus évidente, effacer ces principes fondamentaux de la déclaration des droits des hommes et des citoyens, que vous avez reconnus comme la base de votre constitution » (VII, 621).

Si tel est le cas, la société n'est pas constituée puisque « la garantie des droits » n'est pas assurée, comme le stipule l'article 16 de la Déclaration de 1789⁹. Chaque contractant peut dès lors exercer son droit de résistance à l'oppression. Le désordre, explique Robespierre, ne résulte pas de l'insurrection d'un peuple qui recouvre ses droits, mais de l'action d'un gouvernement tyannique qui attente aux principes qu'il est censé garantir.

La politique économique libérale mise en œuvre depuis 1789 favorise les propriétaires et la spéculation. Elle porte atteinte au droit à l'existence et constitue également une rupture du contrat. Robespierre soutient donc les insurrections populaires qui visent à faire baisser le prix des subsistances – la taxation – par lesquelles le peuple censure un pouvoir législatif qui génère le désordre :

« Les fonctionnaires publics de tous les pays commettent assez généralement, à cet égard, une erreur aussi funeste que commune. Ils ont coutume de rejeter sur la perversité des peuples les désordres de la société ; ils les accusent de rébellion, lorsqu'eux seuls sont coupables d'orgueil et d'injustice, et de tous temps ce grand procès fut décidé contre les peuples ; car ce sont les fonctionnaires publics qui le jugent. [...] Ceux qu'ils oppriment osent-ils se plaindre ? Ils crient à la désobéissance, à la rébellion. Ils invoquent le respect dû aux autorités constituées ; ils jurent que la tranquillité publique est troublée ; il les immolent au nom de la loi. [...] La tranquillité, c'est l'ordre public, c'est l'harmonie sociale. Peut-elle exister sans la justice, sans la liberté, sans le bonheur ? Quels sont ceux qui la troublent ? Sont-ce les tyrans qui violent les droits des peuples, ou les peuples qui les réclament ? Peuples, tyrans, voilà toute votre cause ; que la raison, que l'humanité la juge une fois, et non la force et le despotisme (IV, 147-149) ¹⁰. »

Le 2 décembre 1792, dénonçant les Girondins qui poursuivent la même politique économique favorable à la liberté du commerce des grains, Robespierre rappelle de nouveau qu'un peuple ne se révolte jamais contre les lois qu'il aime :

« [...] le peuple est naturellement droit et paisible ; il est toujours guidé par une intention pure ; les malveillants ne peuvent le remuer, s'ils ne lui présentent un motif

9 « Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution ».

10 « Sur le respect dû aux lois et aux autorités constituées », *Le Défenseur de la Constitution*, n°5, juin 1792.

puissant et légitime à ses yeux. Ils profitent de son mécontentement plus qu'ils ne le font naître ; et quand ils le portent à des démarches inconsidérées, par le prétexte des subsistances, ce n'est que parce qu'il est disposé à recevoir ces impressions, par l'oppression et par la misère. Jamais un peuple heureux ne fut un peuple turbulent. Quiconque connaît les hommes, quiconque connaît surtout le peuple français, sait qu'il n'est pas au pouvoir d'un insensé ou d'un mauvais citoyen, de le soulever sans aucune raison, contre les lois qu'il aime, encore moins contre les mandataires qu'il a choisis, et contre la liberté qu'il a conquise. C'est à ses représentants à lui témoigner la confiance qu'il leur donne lui-même, et de déconcerter la malveillance aristocratique, en soulageant ses besoins, et en calmant ses alarmes (IX, 116). »

La révolution du 10 août 1792 qui renverse Louis XVI et la Constitution censitaire, comme celle des 31 mai-2 juin 1793 qui met fin à la Convention girondine, retirent la confiance donnée à des mandataires infidèles.

Le contrôle politique des biens qui permettent d'exister

Dans son discours *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République* du 17 pluviôse an II (5 février 1794), Robespierre définit la démocratie en ces termes :

« La démocratie n'est pas un état où le peuple, continuellement assemblé, règle par lui-même toutes les affaires publiques, encore moins celui où cent mille fractions du peuple, par des mesures isolées, précipitées et contradictoires, décideraient du sort de la société entière : un tel gouvernement n'a jamais existé, et il ne pourrait exister que pour ramener le peuple au despotisme.

La démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même (X, 353). »

Si le peuple souverain possède le pouvoir législatif, il ne légifère pas directement mais à travers les représentants qu'il s'est donnés. Dans une démocratie – c'est-à-dire dans une république, ces deux mots étant synonymes dit Robespierre – le peuple fait donc par ses représentants ce pour quoi il est souverain, ce qui ne va pas sans risque. En juin 1792 dans un article du *Défenseur de la Constitution* qu'il consacre au « respect dû aux lois et aux autorités constituées », Robespierre explique que « c'est seulement par fiction que la loi est l'expression de la volonté générale » lorsque l'exercice du pouvoir législatif est délégué : « Le législateur n'est point infaillible, fût-il le peuple lui-même. Les chances de l'erreur sont bien plus nombreuses encore, lorsque le peuple délègue l'exercice du pouvoir législatif à un petit nombre d'individus ; c'est-à-dire, lorsque c'est seulement par fiction que la loi est l'expression de la volonté générale (IV-145). »

Puisque le peuple exerce sa souveraineté à travers ses représentants lorsqu'il ne peut pas l'exercer lui-même, ceux-ci doivent donc représenter au mieux la volonté du peuple. C'est en cela que les représentants du peuple doivent être impérativement vertueux. Cette vertu

politique – la vertu républicaine au sens de Montesquieu¹¹ – consiste, précise Robespierre, dans « l'amour de la patrie et de ses lois », en d'autres termes dans l'amour de l'égalité : « l'essence de la république ou de la démocratie est l'égalité, il s'ensuit que l'amour de la patrie embrasse nécessairement l'amour de l'égalité (X, 353). »

Pour Robespierre, la richesse et les « passions ruineuses » qui l'accompagnent, mais aussi le fait d'être propriétaire et donc indépendant, n'est pas au service de la vertu politique, c'est-à-dire une vertu dans laquelle la confiance peut-être politiquement fondée, contrairement à la frugalité. Il le rappelle dans ses interventions contre le suffrage censitaire :

« Le comité dit : il faut une garantie de l'indépendance et de la pureté des intentions de ceux qui devront choisir les représentants de la Nation. D'abord, messieurs, je conviens qu'il faut une garantie ; mais cette garantie est-ce la contribution, est-ce la fortune qui la donnent ? Est-il vrai que la probité, que les talents se mesurent réellement sur la fortune ? Je dis que l'indépendance, la véritable indépendance, est relative, non pas à la fortune, mais aux besoins, mais aux passions des hommes ; et je dis qu'un artisan, qu'un laboureur qui paie les dix journées de travail exigées par vos précédents décrets, est plus indépendant qu'un homme riche, parce que ses désirs et ses besoins sont encore plus bornés que sa fortune, parce qu'il n'est point accablé de toutes ces passions ruineuses, enfants de l'opulence (VII, 620-621). »

Le fait d'être propriétaire est d'autant moins une qualité que la garantie du droit à l'existence implique un contrôle politique de l'usage des propriétés qu'il est vain d'attendre des propriétaires.

La pensée républicaine de Robespierre, ce qu'il nomme une *économie politique populaire* (Gauthier, 1988 et 1992), repose sur une conception de la république dont la fonction est de garantir le droit naturel à l'existence et à la liberté (article 2 de son projet de Déclaration), ces deux droits étant intimement liés – il n'y a pas de liberté possible si le droit à l'existence de chacun n'est pas garanti –, et c'est au peuple souverain qu'il confie le soin de contrôler si cette garantie est effective, c'est-à-dire si ses mandataires font de « bonnes lois ».

Dans son discours du 2 décembre 1792 sur les subsistances, au cours de l'un des débats sur la liberté du commerce de grains, Robespierre énonce les grands principes qu'il reformule quelques mois plus tard dans sa Déclaration des droits et qui sont l'objet d'une politique républicaine :

« Quel est le premier objet de la société ? C'est de maintenir les droits imprescriptibles de l'homme. Quel est le premier de ces droits ? Celui d'exister. La première loi sociale est donc celle qui garantit à tous les membres de la société les moyens d'exister ; toutes les autres sont subordonnées à celle-là ; la propriété n'a été instituée ou garantie que pour la cimenter ; c'est pour vivre d'abord que l'on a des propriétés.

11 « Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la *vertu* dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu *politique* ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'*honneur* est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé *vertu politique* l'amour de la patrie et de l'égalité ». Montesquieu, *De l'esprit des lois*, « Avertissement au lecteur ».

Il n'est pas vrai que la propriété puisse jamais être en opposition avec la subsistance des hommes (IX-112). »

Robespierre ne limite pas la notion de propriété aux biens matériels. Elle consiste dans ce qu'il nomme *l'idée générale de propriété* qui concerne aussi les droits attachés à la personne c'est-à-dire, écrit Robespierre, « ma liberté, ma vie, le droit d'obtenir sûreté ou vengeance pour moi et pour ceux qui me sont chers, le droit de repousser l'oppression, celui d'exercer librement toutes les facultés de mon esprit et de mon cœur » (VII,164-165). Dès le début de la Révolution, avec le côté gauche, Robespierre mobilise cette idée générale de propriété contre la politique censitaire qui vise à faire de la propriété matérielle la condition de l'exercice des droits politiques :

« Par un étrange abus des mots, [les riches, les hommes puissants] ont restreint à certains objets l'idée générale de propriété ; ils se sont appelés seuls propriétaires ; ils ont prétendu que les propriétaires seuls étaient dignes du nom de citoyen ; ils ont nommé leur intérêt particulier l'intérêt général, et pour assurer le succès de cette prétention, ils se sont emparés de toute la puissance sociale (VII, 165). »

Robespierre distingue les biens qui permettent de vivre et ceux qui n'ont pas pour fonction de garantir le droit à l'existence : « les grossiers habits qui me couvrent, l'humble réduit où j'achète le droit de me retirer et de vivre en paix, le modique salaire avec lequel je nourris ma femme, mes enfants, tout cela, je l'avoue, ne sont point des terres, des châteaux, des équipages » (VII, 164). A la différence de celle des biens qui permettent de vivre, la propriété « des terres, des châteaux, des équipages », n'est pas pour Robespierre un droit naturel inaliénable, attaché à la personne, mais une convention sociale, un droit attribué par les sociétés et qui doit donc être régulé par les sociétés. Cette régulation se fait en fonction du principe qui fonde la république : le respect du droit naturel à l'existence.

La liberté du propriétaire est ainsi limitée par la liberté d'autrui. Le 24 avril 1793, Robespierre dénonce en ces termes le projet de Déclaration des droits de Condorcet favorable à la liberté illimitée du propriétaire et qui ignore le droit à l'existence :

« En définissant la liberté le premier des biens de l'homme, le plus sacré des droits qu'il tient de la nature, vous avez dit avec raison qu'elle avait pour borne les droits d'autrui : pourquoi n'avez-vous pas appliqué ce principe à la propriété, qui est une institution sociale ? Comme si les lois éternelles de la nature étaient moins inviolables que les conventions des hommes. Vous avez multiplié les articles pour assurer la plus grande liberté à l'exercice de la propriété, et vous n'avez pas dit un seul mot pour en déterminer le caractère légitime ; de sorte que votre Déclaration paraît faite, non pour les hommes, mais pour les riches, pour les accapareurs, pour les agioteurs et pour les tyrans (IX-461). »

Robespierre met en avant une conception fiduciaire de la propriété, c'est-à-dire conditionnelle et limitée. Elle relève de la politique et ne peut être laissée au libre jeu des intérêts privés, elle est « encastrée » (embedded) au sens de Polanyi. La république se réserve le

droit de statuer sur la propriété en fonction du principe qui fonde cette république : le droit à l'existence comme condition nécessaire de la liberté.

Le programme égalitaire dont Robespierre est l'un des porte-parole et selon lequel chacun doit avoir un droit égal à la liberté, ne condamne pas la propriété individuelle si elle est limitée par le droit à l'existence d'autrui, c'est-à-dire si elle se conforme à la conception républicaine de la liberté fondée sur la non-domination.

Les subsistances, et plus largement tout ce qui permet de garantir l'existence, sont considérées comme une propriété commune qui ne peut pas être abandonnée au marché. Robespierre le rappelle dans son discours du 2 décembre 1792 :

« Les aliments nécessaires à l'homme sont aussi sacrés que la vie elle-même. Tout ce qui est indispensable pour la conserver est une propriété commune à la société entière. Il n'y a que l'excédent qui soit une propriété individuelle, et qui soit abandonné à l'industrie des commerçants. Toute spéculation mercantile que je fais aux dépens de la vie de mon semblable n'est point un trafic, c'est un brigandage et un fratricide (IX, 112-113). »

Les subsistances sont une propriété commune, au sens de la *res publica* romaine, une propriété qui est commune parce qu'elle a été déclarée telle, par un acte politique, ce qui la distingue de la *res communes* qui est un bien commun, appartenant à tous en raison de sa nature, et non par choix politique, comme l'eau ou l'air. L'administration de cette propriété commune n'est pas l'affaire d'une bureaucratie centrale mais celle des citoyens. Elle est organisée par la loi du 14 frimaire an II (4 décembre 1793) qui institue le « Gouvernement révolutionnaire ». Dans ce cadre, elle attribue aux municipalités, l'échelon administratif le plus proche des habitants, et aux comités révolutionnaires (ou de surveillance) qui sont élus localement, le pouvoir exécutif des lois révolutionnaires (section II, article 8), en particulier celle dite du *maximum*. Celle-ci ne concerne pas seulement l'encadrement du prix des produits alimentaires mais aussi celui des matières premières dont dépendent les artisans pour leur existence et les salaires qu'il faut également surveiller afin de maîtriser l'inflation.

Il ne s'agit donc pas d'une économie contrôlée par le haut comme on le pense fréquemment, mais d'une économie sous contrôle populaire. Il ne s'agit pas non plus de mesures de circonstance, liées à la guerre intérieure et extérieure. Il s'agit plutôt, en dépit des circonstances, de maintenir le cap de la liberté républicaine fondée sur l'action du peuple souverain. Ces mesures sont cohérentes avec le principe selon lequel il est nécessaire, dans une république, de laisser le pouvoir exécutif au plus près des citoyens, comme Robespierre l'évoque le 10 mai 1793 :

« Fuyez la manie ancienne des gouvernements de vouloir trop gouverner ; laissez aux individus, laissez aux familles le droit de faire ce qui ne nuit point à autrui ; laissez aux communes le pouvoir de régler elles-mêmes leurs propres affaires en tout ce qui ne tient pas essentiellement à l'administration générale de la République ; en un mot, rendez à la liberté individuelle tout ce qui n'appartient pas naturellement à l'autorité publique, et vous aurez laissé d'autant moins de prise à l'ambition et à l'arbitraire (IX-501). »

Saint-Just le rappelle cinq jours plus tard en indiquant que « la souveraineté de la nation réside dans les communes » (Saint-Just, 2004, 582). Appliqué à l'économie, ce principe permet d'établir une « loi populaire », que Saint-Just appelle de ses vœux le 29 novembre 1792, « qui mette la liberté du commerce sous la sauvegarde du peuple-même, selon le génie de la république » (Saint-Just, 2004, 498). Pour sa part, Coupé de l'Oise, également proche de Robespierre, juge qu' « il faut individualiser les opérations de commerce et les laisser toujours sous les yeux des citoyens » (Coupé, 1793, 164). Au cours du débat du 21 août 1793 à la Convention, cette position est réaffirmée par Duhem au côté de Coupé :

« Je m'oppose à ce qu'on mette en administration ou en régie les subsistances du peuple ; ce sont toutes ces administrations qui nous font mourir de faim. C'est là que se nichent tous les intrigants, les voleurs de toute espèce, et les dilapideurs les plus effrontés et les plus coupables. (Applaudissements.) [...] Vous ne pouvez placer toute votre confiance que dans la masse populaire ; c'est là seulement qu'on trouve la véritable probité. C'est donc au peuple lui-même qu'il faut laisser le soin d'assurer les subsistances¹². »

Le peuple ne faisait rien d'autre par sa pratique de la taxation. La loi du 14 frimaire an II – comme de nombreuses lois votées sous la Convention montagnarde (Gross, 2016) – encadre des pratiques, elle ne les crée pas.

Le républicanisme que Robespierre désigne sous la notion d' « économie politique populaire » repose sur une conception fiduciaire de l'exercice du pouvoir, mais également sur une conception fiduciaire de la propriété. Cette « économie politique populaire », explique Robespierre, consiste à placer « dans la vertu du peuple et dans l'autorité du souverain le contre-poids nécessaire des passions du magistrat et de la tendance du gouvernement à la tyrannie » (IX-507), une tyrannie qui se caractérise par l'atteinte aux droits naturels de l'homme dont le premier est le droit à l'existence. Celui-ci n'est pas seulement matériel mais aussi et surtout politique, puisque c'est le droit à l'existence politique qui constitue la principale garantie du droit à l'existence matérielle. Il permet de contrôler les usages des biens qui sont indispensables à la vie. Ces biens sont « une propriété commune à la société entière », au même titre que le gouvernement (au sens large) est la propriété du peuple souverain. Ce modèle républicain, fondé sur le contrôle populaire de l'exercice du pouvoir et de l'usage de la propriété – et la répression des prévaricateurs et des accapareurs qu'il implique, surtout en période de guerre intérieure et extérieure –, est dénoncé par la Convention thermidorienne qui le qualifie « d'organisation de l'anarchie » et de « système de la terreur ». Avec la Constitution directoriale votée en 1795, elle lui substitue une république aristocratique établie sur le suffrage censitaire et le pouvoir des propriétaires. Le contrat est refondu de telle sorte que des « démagogues » – comme Robespierre est alors désigné – ne puissent plus le brandir et appeler le peuple à l'insurrection. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est alors vidée de son contenu (Gauthier, 1992 ; Bosc, 2016).

12 *Archives parlementaires*, t 72, p. 748-749.

Références

- Bosc Y. (2016), *La terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*, Paris : Kimé.
- Coupé J.-M. (1793), *Principes du décret à porter sur le rétablissement de l'ordre dans les subsistances*, cité par Guy Ikni, « Jean-Michel Coupé, curé jacobin », *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique*, Florence Gauthier et Guy Ikni (dir.), Montreuil : Les Éditions de la Passion, 1988.
- Domènec A. (2009), « Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne », *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Marc Belissa, Yannick Bosc et Florence Gauthier (dir.), Paris : Kimé, 2009.
- Gauthier F. (1988), « De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique », *La guerre du blé au XVIIIe siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique*, Florence Gauthier et Guy Ikni (dir.) Montreuil : Les Éditions de la Passion.
- Gauthier F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, Paris : PUF, (rééd. Syllepse, 2014).
- Guilhaumou J. (1989), *La langue politique et la Révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Paris : Méridiens Klincksieck.
- Gross J.-P. (2016), *Égalitarisme jacobin et droits de l'homme*, (2000), rééd., Paris : Kimé.
- Locke J. (1690), *Deuxième traité du gouvernement civil*, trad. Mazel (1795).
- Robespierre M. (1910-2007), *Œuvres de Maximilien Robespierre*, 11 vol., Paris, SER.
- Saint-Just L.-A. (2004), *Œuvres complètes*, Paris. Gallimard, 2004, p. 582.
- Sieyès E.-J. (1789), *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, Paris : Baudouin.

Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre

Popular sovereignty and fiduciary conception of public representatives in Maximilien Robespierre

*PABLO SCOTTO**

Resumen: En su discurso del 10 de mayo de 1793 sobre la Constitución, Robespierre combina una concepción fiduciaria de los representantes públicos con una defensa de las virtudes de la democracia, el único sistema político en el que los gobernantes, al ser parte del pueblo, tienen los mismos intereses que este. Es esta defensa de la soberanía popular, así como de la primacía del poder legislativo, lo que constituye la esencia de su “economía política popular”, una expresión que toma de Rousseau. Para Robespierre, solamente esta clase de economía es compatible con una República cuyo primer objetivo sea la garantía de los derechos naturales del hombre.

Palabras clave: soberanía popular, democracia, relaciones fiduciarias, representación política, economía política, Robespierre, Rousseau.

Abstract: In his 10th May 1793 speech on the Constitution, Robespierre combines a fiduciary conception of public representatives with a defence of the virtues of democracy, the only political system in which the rulers, being part of the people, have the same interests as the latter. It is this defence of popular sovereignty, as well as of the primacy of the legislative power, what constitutes the essence of his “popular political economy”, an expression he takes from Rousseau. For Robespierre, only this kind of economy is compatible with a Republic whose first objective is to guarantee the natural rights of man.

Keywords: popular sovereignty, democracy, fiduciary relations, political representation, political economy, Robespierre, Rousseau.

1. Introducción

Uno de los conflictos políticos más importantes de la Revolución Francesa gira en torno a la forma de entender la relación entre el pueblo y sus representantes públicos. Dejando a un lado a los contrarrevolucionarios de distinto signo, la oposición principal se produce

Recibido: 29/05/2020. *Aceptado:* 17/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Scotto, P. (2020). Soberanía popular y concepción fiduciaria de los representantes públicos en Maximilien Robespierre. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 83-98. <https://doi.org/10.6018/daimon.429931>

* Investigador en el Departamento de Ciencia Política, Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona (pablo.scotto.benito@ub.edu). Sus líneas de investigación principales son la filosofía política contemporánea y la historia del socialismo. Entre sus publicaciones recientes: Scotto, P. (2019), “Thinking the future of work through the history of right to work claims”, *Philosophy & Social Criticism*, OnlineFirst, DOI: 10.1177/0191453719860220; Scotto, P. (2020), “El derecho a la asistencia pública en las Constituciones francesas de 1791 y 1793”, *Historia Constitucional*, artículo aceptado para su publicación en el número 21 de la revista.

entre los partidarios de un “sistema representativo” y los defensores de la soberanía popular. Aunque las cosas son en realidad más complejas, se puede decir que los primeros entienden la representación como una delegación de responsabilidad, mientras que los segundos supeditan cualquier decisión de los diputados a su aprobación ulterior por parte del pueblo soberano. Es sobre todo entre estos últimos que es habitual encontrar un lenguaje de tipo fiduciario: a) el pueblo es el principal, y no deja de serlo en ningún momento; b) las autoridades públicas, más que representantes, son agentes o mandatarios al servicio del pueblo, y en consecuencia deben rendir cuentas de sus acciones ante el mismo de forma periódica; c) la confianza otorgada por el pueblo a sus mandatarios, que es aquello en lo que se basa el poder de estos últimos, puede ser revocada por aquel de forma unilateral.¹

No cabe duda de que el abate Sieyes es uno de los teóricos más lúcidos del “sistema representativo”.² Robespierre, por su parte, es seguramente el dirigente revolucionario que ha defendido el principio de la soberanía popular de forma más clara y consecuente. Este artículo está centrado en este último autor. No pretendo abordar, pues, la totalidad de las cuestiones que tienen que ver con la representación política en la Revolución Francesa.³ Ni tan siquiera aspiro a dar una visión de conjunto sobre la posición de Robespierre a este respecto.⁴ Simplemente quiero poner de relieve dos cuestiones: a) el vínculo que Robespierre establece entre su concepción fiduciaria de los representantes públicos y las virtudes de la democracia: esto es, la virtud del sistema político democrático y la virtud del propio *demos*; b) la forma en que lo anterior, unido a la primacía del poder legislativo, en Robespierre desemboca en la defensa de una “economía política popular”.

2. El contenido del mandato

Antes de tratar las dos cuestiones señaladas, conviene precisar cuál es, para Robespierre, el principal mandato de los diputados elegidos para formar parte de las diferentes asambleas revolucionarias: constituir una nueva comunidad política, basada en los principios contenidos en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Esta no es, por supuesto, una idea original de Robespierre. La concepción de la Declaración como un nuevo contrato social es una suerte de sentido común entre los revolucionarios de 1789. La idea es que todos los seres humanos comparten una serie de “derechos naturales e imprescriptibles”, cuya conservación o garantía es la “finalidad de toda asociación política”. Derechos naturales del hombre, por un lado, y derechos del ciudadano, por el otro, entendidos estos últimos como la trasposición de los primeros al estado social.

-
- 1 Sobre la presencia de este lenguaje fiduciario en la filosofía política de Locke, véase: Domènech (2009, 19) y Mundó (2017, 442).
 - 2 Como muestra de esa complejidad a la que acabo de hacer referencia, baste con señalar que el abate, a pesar de contraponer su sistema representativo a la democracia (Sieyes, 1985, 236), emplea un lenguaje con una clara impronta fiduciaria (1789a, 36; 1789b, 21). En efecto, su elaborada teoría de la representación política está en una suerte de punto intermedio entre los partidarios del mandato imperativo y quienes defienden la alienación de la soberanía (véase Máz, 2007, 157-196).
 - 3 Para una magnífica introducción al problema —y como parte de una más amplia reflexión sobre los principios políticos contenidos en la Declaración de derechos de 1789—, véase García Manrique (2001, 321-329).
 - 4 Para esto, véase el ya citado libro de Bosc (2019), así como Rudé (1976, 95-128). Para una comparación entre las teorías fiduciarias del poder político en Robespierre y Jefferson, véase Lafn (2020, 14-16, 23-24 y 29).

Lo que sí es característico de los *montagnards*, y de Robespierre en particular, es la radicalidad con la que asumen y pretenden realizar los mencionados principios. En las páginas que siguen, intentaré mostrar de qué manera esta radicalidad va ligada a una forma concreta de entender la representación política. Robespierre no se cansa de repetir en sus discursos que los representantes públicos son comisarios del pueblo y que, en cuanto tales, tienen la misión de poner en obra los derechos reconocidos en 1789, a fin de que la Declaración no se convierta en papel mojado.

Al establecer este vínculo entre derechos y mandato popular, Robespierre no está haciendo otra cosa que llevar hasta sus últimas consecuencias los principios políticos contenidos en la propia Declaración. El artículo 3 dice que la soberanía reside esencialmente en la nación. El artículo 6 especifica que todos los ciudadanos tienen derecho a colaborar en la formación de la ley, sea personalmente, sea por medio de sus representantes; y declara, además, la igual elegibilidad para todos los cargos públicos. El artículo 15 establece que los agentes públicos tienen la obligación de rendir cuentas de su administración ante sus electores.

Si decimos que Robespierre lleva hasta sus últimas consecuencias estos principios es porque su propio proyecto de Declaración —que presenta ante la Convención el 24 de abril de 1793— puede leerse como un esfuerzo por precisar y desarrollar (radicalizar, si se quiere), en una fase más madura de la Revolución, los derechos que habían sido proclamados en 1789.

El mantenimiento de los derechos naturales —entre los que Robespierre destaca la existencia material y la libertad— es, de nuevo, el fin de toda asociación política. Vuelven a aparecer, por su parte, esos principios políticos a los que ya nos hemos referido. El artículo XIV es una afirmación clara y rotunda de la soberanía popular, que se vincula a la concepción de los funcionarios públicos como comisarios o mandatarios del pueblo, revocables en todo momento por este. El artículo XXI establece la igual elegibilidad para los cargos públicos. El XXII, el igual derecho de todos los ciudadanos a participar en el nombramiento de los mandatarios, y a participar en la propia elaboración de las leyes. El artículo XXXIV afirma que los mandatarios deben rendir cuentas de su gestión ante el pueblo.

También se aprecian algunas novedades importantes. Hay un artículo, en particular, que tiene una formulación muy llamativa, y cuyo significado no se alcanza a comprender si no se pone en relación con su concepción fiduciaria del poder político (Domènec, 2015, 76):

XIX. En todo estado libre, la ley debe defender, sobre todo, la libertad pública e individual contra el abuso de autoridad de quienes gobiernan.

Toda institución que no suponga que el pueblo es bueno, y el magistrado corruptible, está viciada (Robespierre, 1958 [1793], 9, 467).

El presente texto se propone ahondar en el significado de esta disposición. En lo que sigue intentaré explicar, pues, cuáles son las precauciones que, a fin de defender la libertad, la ley debe establecer contra los posibles abusos del gobierno. Intentaré mostrar, sobre todo, la forma en que Robespierre vincula estas precauciones con la suposición de que el pueblo es bueno. Una vez hecho esto, que es lo que constituye el centro del artículo, me referiré brevemente a la cuestión de la “economía política popular”, que en Robespierre —aunque ello le pueda resultar paradójico al lector contemporáneo— tiene mucho que ver con todo lo anterior.

3. El pueblo es bueno⁵

El discurso del 10 de mayo de 1793 sobre la Constitución es el lugar en el que Robespierre establece el mencionado vínculo entre una concepción fiduciaria de las autoridades públicas y la suposición de que el pueblo es bueno. Al mismo tiempo, es la única ocasión en la que se sirve de la expresión “economía política popular” (Bosc, 2019, 144). Vayamos primero con el vínculo. Robespierre empieza parafraseando a Rousseau:

El hombre ha nacido para el bienestar [*bonheur*] y para la libertad, pero en todas partes es esclavo y desgraciado. La sociedad tiene como objetivo la conservación de sus derechos y la perfección de su ser, y en todas partes la sociedad lo degrada y lo opriime (Robespierre, 1958 [1793], 9, 495).

Los derechos naturales del hombre proclamados en 1789 impelen al legislador a darle a la Revolución todas las vueltas de tuerca que sean necesarias para que aquellos se conviertan en una realidad efectiva. Es necesario fundar la sociedad sobre nuevas bases, insertar en todas las instituciones públicas una nueva política, enemiga de todo privilegio y basada en la libertad y felicidad del pueblo:

Hasta aquí, el arte de gobernar no ha sido más que el arte de despojar y subyugar a la mayoría en beneficio de la minoría, y la legislación, el medio de convertir estos atentados en sistema. Los reyes y los aristócratas han hecho muy bien su trabajo: ahora debéis hacer el vuestro, es decir, debéis hacer felices [*heureux*] y libres a los hombres a través de las leyes (Robespierre, 1958 [1793], 9, 495).

Asegurar los derechos de todos requiere controlar tanto el *dominium* entre particulares como el *imperium* entre el soberano y sus gobernados:

Dar al gobierno la fuerza necesaria para que los ciudadanos respeten siempre los derechos de los ciudadanos, y hacer que el propio gobierno no pueda violarlos nunca: ahí está, en mi opinión, el doble problema que el legislador debe intentar resolver (Robespierre, 1958 [1793], 9, 495).

Los representantes públicos deben ocuparse de estas dos tareas y dejar de temer los supuestos excesos del pueblo:

He oído hablar mucho de anarquía desde la revolución del 14 de julio de 1789, y sobre todo desde la revolución del 10 de agosto de 1792. Pero yo afirmo que la

5 Sobre el concepto de “pueblo” en Robespierre, véase el análisis de Geffroy (1989, 179-193). Su tesis es que existe una ambigüedad entre el “pueblo-clase”, el pueblo identificado con los pobres, y el “pueblo-nación”, el pueblo en tanto que comunidad política. Como muy acertadamente señala la autora, no es una ambigüedad exclusiva de Robespierre, sino intrínseca al propio concepto. Pueblo, en efecto, está siempre a medio camino entre lo social y lo político: su invocación remite a la parte más numerosa y más pobre de la población, pero también, y al mismo tiempo, al conjunto de los ciudadanos, a la totalidad de la nación.

anarquía no es en absoluto la enfermedad que sufren los cuerpos políticos, sino el despotismo y la aristocracia (Robespierre, 1958 [1793], 9, 495-496).

Aparece aquí ese cuerpo enfermo por los malos humores de la aristocracia del que hablaba Sieyes al inicio de la Revolución (1970 [1789], 218), solo que ahora la enfermedad no viene solamente de los que quieren mantener los viejos privilegios, sino también de aquellos que traicionan, o pretenden realizar solamente de forma parcial, los principios de 1789. Siguiendo con el argumento, afirma Robespierre:

Los males de la sociedad nunca vienen del pueblo, sino del gobierno. ¿Cómo podría ser de otro modo? El interés del pueblo es el bien público. El interés del hombre en el poder es un interés privado. Para ser bueno, el pueblo no necesita más que preferirse a sí mismo frente a lo que le es extraño [*se préférer lui-même à ce qui n'est pas lui*]. Para ser bueno, el magistrado debe sacrificarse a sí mismo en favor del pueblo (Robespierre, 1958 [1793], 9, 496).

La afirmación de que el pueblo es bueno, o la idea de que los males de la sociedad no vienen nunca del pueblo, no significan que los gobernados, los pobres, sean todos ellos, y sin excepción, individuos virtuosos. Robespierre no pretende que el pueblo llano sea un pueblo de ángeles. No cae en ese error que Spinoza atribuye a los filósofos al comienzo de su *Tratado político*, quienes “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran”, y en consecuencia no idean:

[...] una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna (Spinoza, 2013 [1675-1677], 98).

No cabe duda de que la política de Robespierre es indisociable de la moral, así como de la tradición humanista: es “una política de la filosofía”, surgida de la filosofía, por emplear la expresión de Georges Labica (2005). Impregnada del espíritu de Rousseau, para quien “el hombre es bueno por naturaleza”, está muy alejada del pesimismo antropológico de Hobbes, así como de las intrigas palaciegas del Maquiavelo de *El Príncipe*. En cualquier caso, no es una política “filosófica”, quimérica, aquejada de ese utopismo ingenuo al que hace referencia Spinoza.

Si estamos situados en el mundo real, en el que hay virtud pero también corrupción, ¿qué significa exactamente que los males sociales nunca vienen del pueblo? Quiere decir que, precisamente porque no vivimos en el siglo dorado de los poetas, la mejor manera de que los gobernantes cumplan adecuadamente su función es que todos sean, a la vez, gobernantes y gobernados. Si los gobernantes están por encima de los gobernados, aquellos no tendrán ningún interés en buscar el bien común, y solamente serán honestos si renuncian a su interés particular, si se convierten en mártires al servicio de lo público. Si quien gobierna es el pueblo en su conjunto, su interés particular coincidirá con el interés general; para ser virtuoso, le bastará con no ser tan estúpido como para traicionarse a sí mismo.

“El interés del pueblo es el interés general, el de los ricos es el interés particular” (Robespierre, 1952 [1791], 7, 166), había afirmado ya en su discurso de abril de 1791 sobre el sufragio censitario. Si, como enseña Rousseau, la virtud en política consiste en que la voluntad particular se adecúe a la voluntad general, se sigue de ello que solo el pueblo es bueno o virtuoso. Es decir: que solo extendiendo el número de gobernantes hasta que coincidan con el número de gobernados es concebible, dada la naturaleza no angelical del hombre, que los gobernantes no se preocupen únicamente de sus intereses particulares.

Al situar el problema en este terreno, Robespierre pretende remover ese enraizado prejuicio según el cual un gobierno en el que el pueblo participa de forma activa conduce necesariamente al exceso y al descontrol. Esta participación es, al contrario, la verdadera garantía de que el bien común esté situado en el centro de la comunidad política. Ahora bien, ¿está realmente capacitado el pueblo para gobernarse a sí mismo? ¿Puede identificar sin ayudas externas el interés general? ¿No necesita acaso a las clases esclarecidas para instruirlo y para dirigirlo por la senda correcta? En efecto, la estupidez y la corrupción moral de los pobres han sido, desde Grecia, los principales argumentos que se han esgrimido en contra de la democracia. No faltan historias para nutrir la leyenda, como la de Arístides el justo: en la asamblea que le condenará al ostracismo, un campesino analfabeto le pide ayuda para escribir el nombre de su elegido, resultando ser el propio Arístides, de quien dice no soportar su buena fama. O como la de esos expertos en el visionado de sombras que, encerrados en el fondo de la caverna, matarían si pudieran al filósofo que quiere enseñarles la luz. Robespierre responde pasando al ataque:

Si me dignase a responder a los prejuicios absurdos y bárbaros, haría observar que son el poder y la opulencia los que hacen nacer el orgullo y todos los vicios; que el trabajo, la mediocridad y la pobreza son los guardianes de la virtud; que los deseos del débil no tienen otro objeto que la justicia y la protección de las leyes benéficas [*bienfaisantes*]; que no aprecia más que las pasiones de la honestidad, mientras que las pasiones del hombre poderoso tienden a elevarse por encima de las leyes justas, o a crear leyes tiránicas; diría, en definitiva, que la miseria de los ciudadanos no es otra cosa que el crimen de los gobiernos (Robespierre, 1958 [1793], 9, 496).

Ya no es solo que la participación del pueblo sea la mejor manera de asegurar que el interés de los gobernantes coincida con el interés general, sino que, además, ese pueblo al que tanto se ha despreciado es más virtuoso que los ricos y los poderosos. Dicho con otras palabras: el pueblo es bueno, desde un punto de vista político, en un doble sentido. Es bueno tomado en su conjunto, porque su participación en lo público es la única garantía de que el interés de los gobernantes coincida con el de los gobernados. Es bueno, además, si se tienen en cuenta los individuos que lo componen: en general, el estilo de vida de los pobres hace que su carácter sea más acorde con el interés general que el de las gentes acomodadas. Los pobres trabajan, son austeros y, en general, no quieren otra cosa que vivir sus vidas en paz, mientras que los ricos están acostumbrados a sentirse por encima de la ley, a mandar y a intrigar en la búsqueda de su interés particular. Los pobres son virtuosos en su vida privada, y eso les predispone a la virtud pública, que consiste en la

búsqueda del interés general, en el amor a las leyes, a la República, a la igual libertad; en la pasión por realizar, en definitiva, los derechos naturales del hombre.

El discurso de Robespierre está centrado en la primera de las cuestiones señaladas (democracia como sistema político virtuoso), que sin embargo se entrecruza constantemente con la segunda (pobres como ciudadanos virtuosos). Es comprensible que así sea: una defensa del gobierno del *demos* basada únicamente en consideraciones relacionadas con el correcto diseño institucional no está en grado a responder a objeciones como la de Platón. La democracia es el mejor sistema político porque permite que los gobernantes, al ser parte del pueblo, tengan sus mismos intereses, pero ¿de qué serviría todo ello si el pueblo fuera, como lo han pretendido los aristócratas de todas las épocas, irremediablemente estúpido y mezquino? Es para salvar esta crítica que Robespierre entra, un poco a regañadientes (“Si me dignase a responder...”), en la cuestión de la virtud de los ciudadanos. Ya no es solo que las instituciones deban *suponer* que el pueblo es bueno para no estar viciadas; es que, además, el pueblo es *realmente* más virtuoso que aquellos que lo han gobernado hasta ahora.

Esto no quiere decir que haya que glorificar las virtudes del pueblo, como ya se había encargado de precisar Robespierre en un discurso en contra de la guerra impulsada por Brissot, en enero de 1792:

Habéis dicho que os ha sorprendido oír a un defensor del pueblo calumniar y envidiar al pueblo. Ciertamente no me esperaba semejante reproche. En primer lugar, sabed que no soy un defensor del pueblo. Jamás he aspirado a conseguir ese título fastuoso. Soy del pueblo, nunca he sido otra cosa y no quiero ser otra cosa. Desprecio a cualquiera que pretenda ser algo más⁶ (Robespierre, 1954 [1792], 8, 89).

Respetar al pueblo no es invocar su nombre frente a los abusos de los poderosos, sino sentirse parte del mismo, criticándolo si se equivoca, como el sabio hace consigo mismo. Robespierre vuelve a citar a Rousseau:

‘El pueblo quiere [veut] siempre el bien, pero no siempre lo ve [voit]’. Para completar la teoría de los principios de los gobiernos, sería suficiente con añadir: los mandatarios del pueblo ven a menudo el bien, pero no siempre lo quieren. El pueblo quiere el bien, porque el bien público es su interés, porque las buenas leyes son su salvaguardia. Sus mandatarios no lo quieren siempre, porque quieren usar la autoridad que el pueblo les confía en provecho de su orgullo (Robespierre, 1954 [1792], 8, 90).

Al pueblo le puede faltar instrucción, y puede cometer errores, pero tiene tendencia a querer el bien de todos, ya que ese es su interés. Nadie está más interesado que el pobre en el buen funcionamiento del país: le va la vida en ello. Los gobernantes pueden estar muy instruidos y ser capaces de entender fenómenos políticos complejos, pero no siempre quieren asegurar el bienestar del pueblo, porque no forman parte de él.

6 En el discurso sobre la Constitución que estamos analizando, afirma: “No hay más que un Tribuno del pueblo que yo pueda admitir: el propio pueblo” (Robespierre, 1958 [1793], 9, 500).

Y es que el bien, en moral y en política, no tiene que ver únicamente con la posesión de una serie de facultades intelectuales, como sabemos desde Aristóteles. El bien no es la verdad. Es algo que tiene que ver con la acción, y por lo tanto no depende únicamente de la razón, sino también de las pasiones, las costumbres y los intereses. Lo relevante en política no es tanto la posesión de vastos conocimientos, sino ese buen sentido que, como dice Descartes al principio del *Discurso del método* (en su caso, no sin cierta ironía), está repartido por igual entre todos los hombres.

El pueblo siente más vivamente, y ve mejor, todo lo que se refiere a los primeros principios de la justicia y de la humanidad que la mayoría de aquellos que se separan de él. Su buen sentido a este respecto es generalmente superior al espíritu de las gentes capaces [*habiles gens*]. Pero no tiene la misma aptitud para desembrollar los rodeos de la política artificiosa que ellos emplean para engañarlo y subyugarlo, y su bondad natural le dispone para ser víctima de los charlatanes políticos (Robespierre, 1954 [1792], 8, 90).

Las intrigas palaciegas requieren astucia y disimulo, la justificación de medidas que perjudican a la mayoría es imposible sin el dominio de la sofística, el comando de ejércitos solo está al alcance de quienes están versados en el arte de la guerra. El pueblo no posee estas cualidades, pero no entiende peor que los notables, ni siente menos en su corazón, todo aquello que gira en torno a la calificación de las acciones como justas o injustas, como conformes o no a los derechos naturales de la humanidad.

Aclaradas las razones de fondo que sustentan la defensa de la democracia en Robespierre, y que no tienen que ver con la defensa naïf de las virtudes del pueblo, volvamos al discurso de mayo de 1793. Para Robespierre, igual que para los *sans-culottes*, los mandatarios son servidores del pueblo, y en consecuencia “el primer objetivo de toda constitución debe ser defender la libertad pública e individual contra el propio gobierno” (Robespierre, 1958 [1793], 9, 496). Todo lo contrario de lo que se ha hecho hasta ahora, que es tomar precauciones infinitas contra la revuelta del pueblo, y ninguna para controlar el poder de los gobernantes. Esto incluye a las élites revolucionarias, que —a pesar de su nuevo lenguaje— han seguido considerando al pueblo como sinónimo de descontrol e insensatez, y a los mandatarios como esencialmente sabios y virtuosos. Al hacerlo, han perpetuado el despotismo. Y el despotismo —todo lo ilustrado que se quiera— es incompatible con los derechos naturales del hombre. Un esclavo, por muy bien que sea tratado, no es un hombre libre.

Decía Diderot al respecto:

Todo gobierno arbitrario es malo; no exceptúo el gobierno arbitrario de un amo [*maître*] bueno, firme, justo e ilustrado [*éclairé*].

Este amo acostumbra a respetar y a querer a un amo, sea el que sea.

Priva a la nación del derecho a deliberar, de querer o no querer, de oponerse, de oponerse incluso al bien.

El derecho a oponerse me parece, en una sociedad de hombres, un derecho natural, inalienable y sagrado.

Un déspota, aunque fuera el mejor de los hombres, al gobernar a su antojo [*selon son bon plaisir*], comete siempre un crimen. Es un buen pastor que reduce a sus súbditos a la condición de animales; al hacerles olvidar el sentimiento de la libertad —sentimiento tan difícil de recobrar una vez perdido—, les procura un bienestar [*bonheur*] de diez años que pagarán con veinte siglos de miseria (Diderot, 1995 [1773], 3, 275).

Siguiendo esta línea, Robespierre llega a la conclusión de que la futura Constitución debe reconocer lo siguiente:

Que el pueblo es bueno y sus delegados son corruptibles; que es dentro de la virtud y de la soberanía del pueblo donde hay que buscar el freno [préservatif] contra los vicios y el despotismo del gobierno (Robespierre, 1958 [1793], 9, 498).

Es entonces cuando extrae, a partir de esta defensa de la soberanía popular, una serie de principios políticos. Señala, por ejemplo, que el control del pueblo sobre sus representantes debe anteceder a los contrapesos que se establezcan entre los distintos poderes del Estado. Querer moderar el poder de los magistrados solamente a través de otros magistrados es, nos dice, una ilusión. El equilibrio ficticio entre los poderes que resulta de ello no es otra cosa que una coalición de intereses contra el pueblo.

¿Qué nos importan las combinaciones que equilibran la autoridad de los tiranos? Lo que hay que hacer es extirpar la tiranía. No es en las querellas entre sus amos [*maîtres*] donde los pueblos deben buscar el alivio de respirar unos instantes. Es en su propia fuerza donde hay que situar la garantía de sus derechos (Robespierre, 1958 [1793], 9, 499).

Propone, a continuación, un diseño institucional en el que el poder legislativo y el ejecutivo están cuidadosamente separados, los mandatos son breves, la administración está descentralizada y el pueblo puede criticar, controlar y revocar a los servidores públicos. Lejos del pretendido centralismo jacobino al que se le suele asociar, considera que el verdadero espacio público no debe estar situado en un Estado separado de la sociedad, sino inserto en el seno de la propia sociedad civil:

Huid de la manía antigua de los gobiernos de querer gobernar demasiado. Dejad a los individuos, dejad a las familias el derecho a hacer aquello que no perjudica a los demás. Dejad a las municipalidades el poder de regular ellas mismas sus propios asuntos, en todo aquello que no se refiere a la administración general de la república. En una palabra, devolved a la libertad individual todo aquello que no pertenece naturalmente a la autoridad pública, y habréis dejado mucho menos espacio a la ambición y a lo arbitrario (Robespierre, 1958 [1793], 9, 501-502).

Ahora bien: este “dejar hacer” no es equiparable al de los fisiócratas. La libertad en la sociedad civil no se garantiza sola. Las instituciones deben facilitar la participación de todos en la cosa pública:

¡Qué importa que la ley rinda un homenaje hipócrita a la igualdad de derechos si la más imperiosa de todas las leyes, la necesidad, fuerza a la parte más sana y numerosa del pueblo a renunciar a ella! Que la patria indemnice al hombre que vive de su trabajo cuando asiste a asambleas públicas. Que remunere con un salario, por la misma razón y de forma semejante, a todos los funcionarios públicos. Que las reglas de las elecciones y las formas de las deliberaciones sean tan simples y resumidas como sea posible. Que los días de las asambleas sean fijados en las épocas más cómodas para la parte laboriosa de la nación (Robespierre, 1958 [1793], 9, 506-507).

Robespierre resume estas directrices a insertar en la futura Constitución con una expresión que toma, de nuevo, de Rousseau:

Con ello, habréis resuelto el problema, aún incierto, de la economía [política]⁷ popular: colocar en la virtud del pueblo y en la autoridad del soberano el contrapeso necesario a las pasiones del magistrado y a la tendencia del gobierno a la tiranía (Robespierre, 1958 [1793], 9, 507).

A primera vista, puede resultar sorprendente que se hable de economía política en un discurso sobre la Constitución. A la luz de lo que llevamos dicho, puede entenderse un poco mejor. La clave para entender el pasaje está en las dos oposiciones que establece Robespierre, y que están ya en ese párrafo en cursiva que hemos citado antes: la virtud y la soberanía del pueblo frente a los vicios y el despotismo del gobierno. Por un lado, la virtud del pueblo se opone a las pasiones del magistrado. Como ya hemos explicado: la democracia es la única garantía de que el interés general prime sobre los intereses particulares de los gobernantes. Por el otro, la autoridad del soberano, es decir, del pueblo, se opone a la tendencia del gobierno a la tiranía. Es decir: tanto la legislación como la propia ejecución de las leyes deben estar al servicio del pueblo, y deben estar, incluso, bajo su control directo, al menos en “todo aquello que no se refiere a la administración general de la república”. Solo así se podrá evitar que los gobernantes se conviertan en tiranos.

En cualquier caso, para entender plenamente el sentido del párrafo, y especialmente esta segunda oposición, lo mejor es acudir a Rousseau, de quien Robespierre toma, como decíamos, la expresión “economía política popular”.⁸

4. El cerebro y el corazón

El artículo “Économie ou Œconomie” (1755) de la *Encyclopédie* de Diderot y d’Alembert corre a cargo de Jean-Jacques Rousseau. En esta entrada, el ginebrino establece una distinción que es fundamental para entender el texto de Robespierre. La economía política, dice,

7 He añadido la palabra entre corchetes, en base a Robespierre (2007, 11, 455). Es Florence Gauthier quien ha llamado la atención sobre la omisión del adjetivo “política” en las *Obras completas* de Robespierre (Gauthier e Ikni, 1988, 112).

8 Para un análisis del significado que Robespierre le otorga a esta fórmula, complementario al que vamos a presentar aquí, véase Bosc (2019, 141-178).

es parte del gobierno, del poder ejecutivo, y únicamente puede obligar a los particulares. Solo el soberano, continúa, tiene poder legislativo, y puede obligar, en consecuencia, al cuerpo de la nación. De esto se sigue que los objetivos del poder ejecutivo —un poder del que la economía política forma parte— son distintos a los objetivos del poder legislativo:

Así como el primer deber del legislador consiste en conformar las leyes a la voluntad general, la primera regla de la *economía* pública consiste en que la administración sea conforme a las leyes (Encyclopédie, 1755, 5, 340).

Los legisladores tienen el deber de no anteponer su voluntad particular a la voluntad general. El ejecutivo, en cambio, tiene el deber de no inmiscuirse en el terreno reservado a los legisladores. Debe limitarse a administrar, conforme a lo establecido por las leyes. Dicho brevemente: la gestión económica está subordinada a las decisiones políticas. Rousseau explica esto con una metáfora corporal:

El cuerpo político, tomado individualmente, puede ser considerado como un cuerpo organizado, vivo, semejante al del hombre. El poder soberano representa la cabeza. Las leyes y las costumbres son el cerebro, base de los nervios y sede del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, cuyos órganos son los jueces y magistrados. El comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago, que organizan la subsistencia común. Las finanzas públicas son la sangre, que una sabia *economía*, desempeñando las funciones del corazón, propulsa de nuevo, distribuyendo por todo el cuerpo el alimento y la vida. Los ciudadanos son el cuerpo y las extremidades, que hacen moverse, vivir y trabajar a la máquina, de tal suerte que, si el animal goza de buena salud, no se puede lesionarlo en alguna de sus partes sin que inmediatamente la impresión dolorosa llegue al cerebro (Encyclopédie, 1755, 5, 338).

El soberano, el que tiene el poder de decidir, es la cabeza. Quienes toman las decisiones no son personas particulares, sino las leyes: ellas son el cerebro. Estas leyes se comunican con el exterior a través de los órganos de los sentidos. La metáfora funciona bien para explicar la función de los magistrados, que deben tener buena vista, oído, tacto y olfato para detectar y abordar los problemas de la sociedad, pero no tanto para ilustrar la función de los jueces, que son más bien, como dice Montesquieu, la boca que pronuncia las palabras de la ley (Montesquieu, 1824 [1748], I, XI.6, 320). Los diferentes trabajos de la nación son la boca que traga las materias primas, las digiere en el estómago y las hace pasar a la sangre para su distribución. Las finanzas públicas son la sangre que hace posible que los productos de la industria lleguen efectivamente a todos los rincones del cuerpo político. La economía política es el corazón que bombea esa sangre. El tronco y las extremidades, añade Rousseau, los forman el conjunto de los ciudadanos, sin excepción. Ninguno ocupa una posición privilegiada con respecto a los demás. Cualquier daño infligido contra un miembro del cuerpo político, sea rico o pobre, provoca una reacción en el cerebro: la ley es igual para todos.

Lo que me interesa destacar de la metáfora de Rousseau es que la soberanía está claramente separada de quienes ostentan los cargos públicos. La ley, y no una persona o un grupo de personas, es el cerebro del cuerpo político. Los jueces y magistrados son meros

intermediarios entre el cerebro y el exterior, y no tienen capacidad de decisión fuera de los márgenes marcados por las leyes y las costumbres. Sucede exactamente lo mismo con la economía política: debe adecuarse a los dictados del poder legislativo. Su función es vital, pero mecánica. Oponiéndose a los fríos cálculos de la economía culta, que hace balance de pérdidas y beneficios mientras el pueblo se muere de hambre, Rousseau identifica la economía con el corazón: su función debe limitarse a asegurar, con ardor y sensibilidad, que el bienestar llegue tanto a la cabeza como a la punta de los dedos del pie.

Una vez que ha dejado claro que la economía y el gobierno deben estar al servicio de las leyes, al servicio de la voluntad general, Rousseau se pregunta por el origen y la finalidad de dichas leyes. ¿Deben ser elaboradas por los dirigentes públicos o por el pueblo? ¿Deben atender al interés de los primeros o al del segundo? Es entonces cuando establece la distinción entre economía popular y economía tiránica, que después retomará Robespierre:

Al establecer la voluntad general como primer principio de la *economía* pública y como regla fundamental del gobierno, no he creído necesario examinar seriamente si los magistrados pertenecen al pueblo o el pueblo a los magistrados, ni si en los asuntos públicos se debe atender al bien del estado o al de los dirigentes. Hace ya tiempo que esta cuestión ha sido decidida de una manera en la práctica, y de otra distinta según la razón; en general, sería una gran locura esperar que aquellos que de hecho son los amos [*maîtres*] prefirieran un interés distinto al suyo. Parecería adecuado, entonces, dividir la *economía* pública en popular y tiránica. La primera es la propia de todo estado en el que existe, entre el pueblo y los dirigentes, unidad de interés y de voluntad; la otra existirá necesariamente allí donde el gobierno y el pueblo tengan intereses diferentes y, por consiguiente, voluntades opuestas. Las máximas de esta última han sido inscritas en los archivos a lo largo de la historia y en las sátiras de Maquiavelo. Las otras no se encuentran más que en los escritos de los filósofos que tienen la osadía de reclamar los derechos de la humanidad (*Encyclopédie*, 1755, 5, 339).

El despotismo —aunque se vista con ropajes ilustrados— es la forma en que se ha resuelto en la práctica la cuestión sobre quién debe participar en el poder legislativo: leyes en interés del pueblo elaboradas por déspotas, todo para el pueblo pero sin el pueblo. La razón, en cambio, nos dice que es imposible que los déspotas, por muy buenos que sean, prefieran un interés distinto al suyo propio.

Volvamos al discurso de Robespierre sobre la Constitución. Ahora se entenderá mejor el párrafo en el que nos habíamos quedado. Hay dos cuestiones a aclarar. La primera tiene que ver con la primacía del poder legislativo sobre el poder ejecutivo, en general, y sobre la economía política, en particular. La segunda se refiere, de forma más específica, a la economía política popular.

Vayamos con la primera. Aunque no lo diga de forma expresa, todo indica que Robespierre está de acuerdo con Rousseau en que la economía política es el corazón, y solamente las leyes son el cerebro. Esto es: la política económica de la nación, en tanto que parte del poder ejecutivo, debe estar subordinada al poder legislativo. Es cierto que Robespierre no lo afirma con esta claridad en su discurso, pero no lo es menos que: a) la desconfianza hacia

el poder ejecutivo (sea o no monárquico) y su control por parte del poder legislativo es una constante en sus intervenciones (véase Bosc, 2019, 56); b) en su discurso sobre las subsistencias, pronunciado en diciembre de 1792, Robespierre afirma claramente que el principio de la soberanía popular impide al legislador a modificar la economía política heredada del Antiguo Régimen, añadiendo, a continuación, que la primera ley social debe ser aquella que garantiza a todos los miembros de la sociedad el derecho natural a la existencia (Robespierre, 1958 [1792], 9, 110-112).

Desde el momento en que los objetivos fundamentales de la comunidad política no los establecen las voluntades de unos pocos notables, sino que consisten en la garantía de los derechos de todos, la ciencia nueva de la economía política, nacida para aconsejar a esos notables, debe cambiar algunos de sus postulados. Ahora que el soberano es el pueblo en su conjunto, la economía tendrá que empezar a pensar más en cómo asegurar el sustento a todos, y menos en cómo obtener beneficios para los comerciantes. Los productos de primera necesidad deben estar al alcance de todos los hombres. De forma significativa, Robespierre se hace eco —en el mencionado discurso de 1792— de la metáfora de Rousseau: las subsistencias son la sangre del pueblo, y esta debe fluir libremente por todo el cuerpo social, en lugar que quedar obstruida (léase acaparada) en una parte del mismo (Robespierre, 1958 [1792], 9, 114).

Sentada esta tesis —Robespierre comparte con Rousseau la subordinación de la economía pública, y del poder ejecutivo de la que aquella forma parte, al poder legislativo—, queda todavía por decidir aquello que el ginebrino no ha “creído necesario examinar seriamente”. La economía debe estar subordinada a la voluntad general, de acuerdo, pero ¿su diseño debe ser obra exclusiva de los magistrados o es una tarea que también debe corresponder al pueblo? ¿Una economía política subordinada a las leyes puede ser tiránica, puede ser delegada en los déspotas? ¿O esa subordinación solamente es posible a través de una economía política popular? La razón nos dice que esta clase de economía solamente puede ser popular, afirma Rousseau, aunque las cosas se hayan resuelto de otra manera en la práctica.

Robespierre afirma que este problema, que permanecía incierto, se resuelve cuando la República crea las condiciones para que el pueblo pueda deliberar libremente, y sobre cualquier cuestión, en la esfera pública. Es decir: la Revolución es una oportunidad para llevar a la práctica una economía política popular: basada en la deliberación pública y subordinada a la ley. Esta es, para Robespierre, la única economía compatible con una República democrática, que a su vez es el único sistema político capaz de asegurar los derechos naturales a la existencia y a la libertad. Se trata, en definitiva, de que no exista ningún poder público —ni el legislativo, ni (sobre todo) el ejecutivo— que no esté sustentado en el control de los magistrados por parte del pueblo, para así garantizar la unidad de intereses entre los unos y el otro. ¿No creará esto desórdenes?

Se me preguntará, quizás, cómo puedo asegurar la obediencia a las leyes y al gobierno con precauciones tan firmes contra los magistrados. Respondo que la aseguro mucho más, gracias, precisamente, a estas precauciones. Devuelvo a las leyes y al gobierno toda la fuerza que arrebato a los vicios de los hombres que gobiernan y que hacen las leyes (Robespierre, 1958 [1793], 9, 507-508).

La nueva comunidad política debe intentar acercarse a ese viejo ideal de gobierno de las leyes y no de los hombres. Expresado en los términos actualizados de la Revolución Francesa, se trata de constituir una República basada en la garantía de los derechos del hombre, la cual solamente es posible cuando: a) los gobernantes no actúan al margen de los gobernados, en una esfera que estos últimos no pueden controlar; b) la República se dota de buenas leyes, siendo estas —y no los intereses particulares de una minoría— las que realmente gobiernan la sociedad. Robespierre concluye su discurso con estas bellas palabras:

Legisladores, haced leyes justas. Magistrados, hacedlas ejecutar religiosamente. Que esta sea toda vuestra política, y daréis al mundo un espectáculo desconocido: el de un gran pueblo libre y virtuoso (Robespierre, 1958 [1793], 9, 508).

Propone, a continuación, su proyecto de Constitución. Significativamente, tiene tan solo veinte artículos: es más breve que su proyecto de Declaración de derechos.

5. Conclusión

A pesar de haber sido pronunciado en una coyuntura muy específica, creo que el discurso de Robespierre sobre la Constitución nos permite extraer dos lecciones importantes para nuestro presente. La primera tiene que ver, de forma más clara, con la representación política, mientras que la segunda se refiere a la autonomía creciente que han adquirido en nuestra sociedad los “magistrados” encargados de la política económica.

Vayamos con la primera cuestión. Uno de los movimientos sociales más importantes de los últimos años hizo de la representación política uno de sus temas centrales, denunciando la lejanía existente entre los políticos electos y la ciudadanía: “No nos representan”. Desgraciadamente, y a pesar del gran impulso democratizador que supuso dicho movimiento, en ciertas ocasiones la denuncia de esta lejanía estuvo excesivamente centrada en lo anecdótico —en aquello que solamente tiene valor en tanto que síntoma de algo más profundo, pero no por sí mismo—, y por lo tanto no dio lugar a un verdadero debate sobre cuál es la mejor forma de entender la representación política en una democracia. Por decirlo de forma sencilla: a veces se puso más atención en el sueldo de los políticos, o en si estos viajaban o no en primera, que en si eran controlables por la ciudadanía. Me parece que una de las cosas que nos enseña el discurso de Robespierre es que el problema de fondo no es si los representantes públicos se parecen o no a los ciudadanos, sino en si existen los mecanismos institucionales suficientes para obligarles a ser del pueblo: a ser amigos del pueblo, como Marat, y no simplemente tribunos del pueblo.

Ocupémonos ahora del segundo punto. La primacía del poder ejecutivo sobre el parlamento no es una novedad de los últimos años, pero seguramente sí que se ha agudizado la autonomía relativa, dentro del primero, de los responsables de la política económica. En nuestro contexto europeo, la frecuencia de sus viajes al norte —si las cosas van bien— y de sus viajes al sur —si las cosas van mal— es buena muestra de que hace tiempo que se han sentado en el cerebro, al lado de las leyes, y de que sus funciones van mucho más allá de asegurar que la sangre llegue al conjunto del cuerpo social. La pregunta que debemos hacernos es si esta clase de política económica es compatible con una sociedad democrática.

El discurso de Robespierre nos recuerda que la única forma de que la economía no mande sobre las leyes es no dejarla en manos de los expertos en la materia, pues no podemos tener garantías suficientes de que estos —a pesar de su mayor capacidad, e incluso de sus buenas intenciones— vayan a anteponer la garantía de los derechos de todos a los intereses de una minoría.

Creo que merece la pena, pues, que leamos a Robespierre, y que pensemos desde él nuestro presente. No solo porque —como decía el ilustre político— la democracia es el menos malo de todos los sistemas políticos, sino también porque —como decía el ilustre poeta— se ha demostrado que en España (y podemos sospechar que en cualquier otro sitio) lo mejor es el pueblo.

Referencias

- Bosc, Y. (2019), *Le peuple souverain et la démocratie. Politique de Robespierre*, París: Éditions Critiques.
- Diderot, D. (1995), *Oeuvres de Diderot. Tome III. Politique*, edición de L. Versini, París: Robert Laffont.
- Domènec, A. (2009), “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, en: Belissa, M., Bosc, Y. y Gauthier, F. (eds.): *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, París: Kimé, pp. 17-30.
- Domènec, A. (2015), “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en: Bunge, M. y Gabetta, C. (eds.): *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Barcelona: Gedisa, pp. 71-124.
- Encyclopédie (1755), véase la Édition Numérique, Collaborative et CRitique de l’*Encyclopédie* (ENCCRE): <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie>.
- García Manrique, R. (2001), “Sentido y contenido de la Declaración de 1789 y textos posteriores”, en: Peces-Barba, G., Fernández, E. y Asís, R. (de) (eds.): *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo II. Volumen III*, Madrid: Dykinson, pp. 217-394.
- Gauthier, F. e Ikni, G.-R. (ed.) (1988), *La guerre du blé au XVIIIème siècle*, textos de E. P. Thompson, V. Bertrand, C. A. Bouton, F. Gauthier, D. Hunt y G.-R. Ikni, Montreuil: Les Éditions de la Passion.
- Geffroy, A. (1989), “Le peuple selon Robespierre”, en: AA. VV.: *Permanences de la Révolution : pour un autre bicentenaire*, Montreuil: La Brèche-PEC, pp. 179-193.
- Labica, G. (2005), *Robespierre. Una política de la filosofía*, Barcelona: El Viejo Topo.
- Laín, B. (2020), “Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana”, *Isegoría*, 62, pp. 9-34.
- Máiz, R. (2007), *Nación y revolución: La teoría política de Emmanuel Sieyès*, Madrid: Tecnos.
- Montesquieu (1824), *De l'esprit des lois*, en cuatro tomos, París: Madamme Veuve Dabo.
- Mundó, J. (2017), “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Isegoría*, 57, pp. 433-454.
- Robespierre, M. (1952), *Oeuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VII : Discours (2ème partie, Janvier – Septembre 1791)*, editado por la VI Section de l’École des Hautes

- Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de M. Bouloiseau, G. Lefebvre y A. Soboul, París: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, M. (1954), *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome VIII : Discours (3ème partie, Octobre 1791 – Septembre 1792)*, editado por la VI Section de l’École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de M. Bouloiseau, G. Lefebvre y A. Soboul, París: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, M. (1958), *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome IX : Discours (4ème Partie. Septembre 1792 – Juillet 1793)*, editado por la VI Section de l’École des Hautes Etudes y la Société des Études Robespierristes, a cargo de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, J. Dautry y A. Soboul, París: Presses Universitaires de France.
- Robespierre, M. (2007), *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre. Tome XI : Compléments (1784-1794)*, a cargo de F. Gauthier, París: Société des Études Robespierristes.
- Rudé, G. (1976), *Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat*, Nueva York: The Viking Press.
- Sieyes, E.-J. (1789a), *Préliminaire de la Constitution françoise. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l’Homme et du Citoyen*, París: Baudouin.
- Sieyes, E.-J. (1789b), *Vues sur les moyens d’exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, sin lugar de edición ni editorial.
- Sieyes, E.-J. (1970), *Qu'est-ce que le Tiers état?*, edición crítica a cargo de R. Zapperi, Ginebra: Librairie Droz.
- Sieyes, E.-J. (1985), *Écrits politiques*, edición y presentación de R. Zapperi, Bruselas: Éditions des Archives Contemporaines.
- Spinoza, B. (2013), *Tratado político*, edición de A. Domínguez, Madrid: Alianza Editorial.

Ni absoluta, ni exclusiva. Una reconstrucción de la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana

Neither absolute nor exclusive. A reconstruction of the republican-Jeffersonian conception of property

BRU LAÍN*

Resumen: Este texto aborda la concepción de la propiedad republicana-jeffersoniana defendiendo que el principio político-filosófico que subyace a la misma es el del pacto fiduciario. Para ello se define primero la naturaleza de las relaciones fiduciarias que luego se ilustran de acuerdo a dos casos de estudio estrechamente vinculados en el republicanismo de Jefferson: el gobierno político y la propiedad. Se pretende así mostrar que su concepción republicana-fiduciaria es la que alimenta el principio de la “utilidad pública” de la propiedad privada presente todavía hoy en el constitucionalismo democrático.

Palabras clave: propiedad, republicanismo, Jefferson, relación fiduciaria, principal, agente.

Abstract: This paper addresses the Jeffersonian-republican conception of property by arguing that the political-philosophical principle that underlies it is that of the fiduciary agreement. In order to do so, the nature of fiduciary relationships is firstly defined which are then illustrated through two closely related case studies in Jefferson's republicanism: political government and property ownership. The aim is thus to show that his republican-fiduciary rationale is the one that feeds the principle of eminent domain of private property which is still present in democratic constitutionalism.

Keywords: ownership, republicanism, Jefferson, fiduciary relationship, principal, agent.

1. Introducción

Necesariamente, la vida social implica confianza. En muchas ocasiones, por ejemplo, cuando somos menores de edad o cuando padecemos alguna minusvalía física o intelectual, dependemos de quienes nos rodea para actuar y relacionarnos. En efecto, en la vida social no tenemos más opción que “confiar en los demás para sobrevivir” (Frankel, 2011, 79). Cuando

Recibido: 20/05/2020. *Aceptado:* 17/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Laín, B. (2020). Ni absoluta, ni exclusiva. Una reconstrucción de la concepción de la propiedad republicano-jeffersoniana. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 99-114. <https://doi.org/10.6018/daimon.428761>

* Professor asociado, Departamento de Sociología, Universitat de Barcelona (bru.lain@ub.edu). Líneas de investigación: Filosofía política, Sociología económica e histórica, Políticas públicas. Últimas publicaciones: Laín, B. (2020): “Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 62, pp. 9-34. Laín, B. (2018): “Comunidades, racionalidad y mercados: una crítica institucional a la defensa emancipadora de la economía colaborativa”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, Vol. 23, pp. 19-42. Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE).

esta confianza rebasa los límites de las relaciones más informales, como las de amistad o de parentesco, solemos emplear la institución del contrato. En un contrato legalmente establecido, dos o más partes acuerdan la prestación de un(os) servicio(s) o el intercambio de un(os) bien(es). Es por ello que el derecho privado que regula estos contratos se centra en las normas que estipulan la observancia de los acuerdos establecidos por los mismos. De este modo, la primera función que cumplen tales normas es proveer a las partes de la suficiente seguridad jurídica e institucional de que se cumplirán los deberes y las obligaciones que ambas tienen asignadas contractualmente. Si esto no fuera así, si alguna de las partes incumpliera el cometido asignado –rompiendo así la confianza en ella depositada–, la ley y los tribunales garantizan a la parte damnificada una compensación por los daños o pérdidas en que haya incurrido debido al incumplimiento, por parte de la otra parte, de sus obligaciones contractuales o por haber obrado de mala fe (Sherwin, 2016, 171).

Sin embargo, no todas las relaciones que implican un acuerdo de confianza en el intercambio de bienes o servicios pueden catalogarse como relaciones contractuales. Para lo que aquí interesa, cabe destacar también las relaciones fiduciarias. Una relación fiduciaria es aquella donde una de las partes, debido a su falta de pericia, de tiempo o por cualquier otra restricción, deposita su confianza en la otra para que ésta realice en su nombre un servicio, un deber o cualquier otra tarea. En este sentido, en una relación fiduciaria, “una persona ostenta una autoridad para realizar decisiones discrecionales que afectan a la situación de otra persona [...] donde dicha autoridad es conferida para permitir al concesionario de la misma administrar los asuntos de otra persona” (Smith, L. 2016, 158). Desde este punto de vista, en una relación fiduciaria, “una parte (el fiduciario) ejerce un poder discrecional sobre los intereses prácticos significativos de otra (el beneficiario)” (Miller, 2014, 69).

Son varios los ejemplos que caen dentro de este tipo de relaciones: un doctor y su paciente, un abogado y su cliente o el gestor de una cartera de inversión y sus accionistas. Algunos autores, sin embargo, señalan otros ejemplos más controvertidos como la relación que vincula los gobiernos y los cargos públicos con sus votantes o con la ciudadanía, o la que se establece entre el titular de un bien y quien lo utiliza o explota directamente. En base al derecho fiduciario, este artículo aborda sintéticamente el primer ejemplo –el gobierno y el desempeño de los cargos públicos– para, de este modo, explorar más detalladamente el segundo –los derechos y la institución de la propiedad–. No obstante, para poder abordar estos casos de modo apropiado, se requiere primero detallar con algo más de exactitud la naturaleza de las relaciones fiduciarias en un sentido más genérico.

2. Obligaciones contractuales; lealtad fiduciaria

Una estrategia para explorar las relaciones fiduciarias es entenderlas en contraposición a las relaciones contractuales reconocidas por el derecho privado. La característica más distintiva de una relación fiduciaria es que en ella “el fiduciario ejerce una discreción con respecto a un recurso crítico perteneciente al beneficiario”, mientras que, en una relación contractual, las partes “ejercen dicha discreción solo con respecto a su propio desempeño bajo el contrato” (Smith, G. 2016, 294). No cabe duda que los deberes u obligaciones emanantes de un contrato y de una relación fiduciaria guardan importantes similitudes pues, por empezar, algunas relaciones fiduciarias pueden ser creadas mediante contrato. Sin embargo,

lo que en esencia las hace diferentes es que, en ellas, una de las partes siempre ostenta un poder discrecional que afecta a la otra. Este poder es el que precisamente caracteriza este tipo de relaciones y el que, a su vez, puede estar regulado por distintos arreglos jurídicos, como un estatuto o una regulación administrativa, un acuerdo tácito, una relación de estatus o un contrato privado, tal como acabamos de señalar (Smith, L. 2016, 138).

A diferencia del derecho que regula los contratos privados, el derecho fiduciario persigue otros fines. Mientras que el primero sanciona el incumplimiento o la mala fue con que puedan proceder las partes, el segundo tiene por objetivo la observancia del deber de lealtad. Daniel Markovits (2014) propone una lectura ilustrativa de dicha diferencia. En el primer caso, afirma, las partes acuerdan *ex-ante* el propósito del contrato y los medios para materializarlo de un modo claro, explícito y pautado. Por el contrario, “un fiduciario debe tomar la iniciativa en nombre del beneficiario” y, es justamente por ello que la evaluación de su cometido sólo puede realizarse *ex-post*, una vez ha ejecutado las funciones que le habían sido encomendadas. Al fin y al cabo, el beneficiario designa a su fiduciario “precisamente porque no puede regular adecuadamente sus propios asuntos”. En otras palabras, en una relación fiduciaria “el principal [beneficiario] requiere que su agente [fiduciario] actúe de un modo que no puede especificar *ex-ante* de forma sustantiva”. Mientras que el contrato requiere de la buena fe de la parte contratada en los términos preestablecidos, a un agente fiduciario se le exige principalmente la lealtad y el cuidado de los intereses de su beneficiario o principal, precisamente porque éste le ha depositado su confianza quedando así expuesto a su discrecionalidad. En síntesis, concluye el autor, puede decirse “que el beneficiario compra la iniciativa de su fiduciario” (Markovits, 2014, 215).

Paul B. Miller (2014, 72) destaca las tres propiedades estructurales que definen una relación fiduciaria: i) la “desigualdad” en favor del fiduciario en el ejercicio de su poder; ii) la “dependencia” de los intereses prácticos del principal o beneficiario a la lealtad de su agente fiduciario; y iii) la “vulnerabilidad” en que se halla el primero respecto al potencial mal uso de la confianza que ha depositado en el segundo. Consecuentemente, una relación fiduciaria es potencialmente conflictiva, pues siempre implica un “cierto riesgo” para el principal (Frankel, 2011, 25) que, de este modo, tiene que cargar con lo que los sociólogos llaman “costes de agencia”¹. En este sentido, defiende Miller (2014, 73), el poder del agente fiduciario adopta cuatro características: i) es un poder “discrecional”, pues tiene que disponer de libertad en el ejercicio de las funciones encomendadas –por bien que dicha libertad no es irrestricta; ii) es un poder “específico”, pues ha sido conferido por un fin concreto y no por otros; iii) es un poder “relacional”, puesto que el fiduciario no es soberano sino que su autoridad emana de la personalidad jurídica de su beneficiario o principal; y iv) es un poder conferido en virtud de la protección de unos “intereses prácticos específicos” asociados al cuidado del bienestar, de las propiedades o de la misma personalidad jurídica del principal o beneficiario. Por todo ello, y dada la gran discrecionalidad con que los agentes fiduciarios *deben poder* ejercer su poder, “el deber de lealtad requiere que el fiduciario demuestre fidelidad a los propósitos de su mandato” (Miller, 2018, 43).

1 Los problemas de agencia incluyen, por ejemplo, los costes de información, oportunidad o control a los que debe hacer frente el principal que suelenemerger cuando “una persona, el principal, involucra otra persona, el agente, en la realización de acciones discrecionales imperfectamente observables que afectan al bienestar del principal” (Sitkoff, 2014, 198).

Hasta aquí hemos tratado sucintamente las características que definen la naturaleza de las relaciones fiduciarias entendidas, como en el caso de los contratos, desde la óptica del derecho privado. Sin embargo, varios autores defienden la pertinencia de entender las relaciones fiduciarias también y, sobre todo, desde la óptica del derecho público². Es aquí donde el caso de las instituciones políticas, del gobierno o del estado suelen invocarse como ejemplos pues, a fin de cuentas, “la idea de que los cargos y las instituciones públicas sirven como fiduciarios goza de un respetado pedigree en la teoría legal y política” (Criddle y Fox-Decent, 2018, 70). Nótese que el mecanismo representativo mediante el que opera un gobierno es difícil de conceptualizar en base a la lógica privada-contractual definida anteriormente. Esto se debe, sobre todo, a que los ciudadanos no pueden determinar *ex-ante* el modo preciso en que aquél ejecutará sus funciones políticas. La acción de gobierno no puede materializarse sino mediante una cierta discrecionalidad en base a la confianza en él depositada y observando siempre la lealtad para con sus constituyentes. Dicho en las palabras antes empleadas, se puede afirmar que la ciudadanía-principal “compra la iniciativa de su fiduciario” o gobierno. No disponemos del espacio necesario para discutir la relación entre el derecho privado y el público a la hora de entender las instituciones políticas como agentes fiduciarios³. Lo cierto, no obstante, es que “el proyecto del gobierno fiduciario reconoce que el derecho público y el privado tienen mucho que aprender el uno del otro” (Rave, 2018, 49).

3. El gobierno como agente fiduciario: de Cicerón a los *founders*

Aunque en la actualidad “el lenguaje de la cosa pública como fiduciario o *trustee* ha sido casi olvidado” (Finn, 2012, 33), el derecho fiduciario aplicado al estado o al gobierno tiene un largo recorrido histórico. Tamar Frankel (2011, 80-96) señala que desde el código *hammurabi* de la antigua Mesopotamia, pasando por el Nuevo Testamento o hasta la ley islámica de la *Sharia*, entre otros códigos legales, contienen una gran cantidad de formas jurídicas que reconocían y regulaban los derechos y los deberes de las distintas figuras que componen las relaciones fiduciarias. De hecho, “la idea de que el gobierno ostenta su poder como fideicomiso [*trust*] para con la gente se remonta a Aristóteles, Cicerón y a la *República*

-
- 2 En este sentido, puede consultarse: Evan Fox-Decent (2011; 2014); Paul B. Miller (2014); Ethan J. Leib, David L. Ponet y Michael Serota (2014) y D. Theodore Rave (2013) quienes defienden las implicaciones fiduciarias de ejercer la autoridad política y el servicio público; Evan J. Criddle (2014) y Evan Fox-Decent y Evan J. Criddle (2009) que defienden una lectura fiduciaria del derecho internacional y de los derechos humanos respectivamente; Robert G. Natelson (2004) quien aboga por una interpretación fiduciaria de las cartas constitucionales; o Ken Coghill, Charles Sampford y Tim Smith (2012) quienes realizan una lectura fiduciaria de las obligaciones públicas para con el cambio climático. Así mismo, Irit Samet (2014) defiende una lectura fiduciaria de la virtud kantiana; mientras que Steven Vaitkus (1991) realiza una interpretación fiduciaria de las relaciones inter-subjetivas que constituyen la sociedad misma. La crítica a la concepción fiduciaria del derecho público, puede hallarse en Ethan J. Leib y Stephen R. Galoo (2016); Jedediah Purdy y Kimberly Fielding (2007), o D. Theodore Rave (2018).
- 3 Sirva lo siguiente únicamente como nota introductoria a dicha controversia: los críticos a la lectura del derecho público fiduciario suelen objetar que los cargos e instituciones públicas no pueden ser consideradas como fiduciarios. Éstos, “a diferencia de un fiduciario privado, hallan múltiples problemas de lealtad que son insalvables e intrínsecos a sus roles públicos” (Criddle y Fox-Decent, 2018, 67), pues el poder legislativo, a menudo debe velar por los intereses de diferentes constituyentes que, no en pocas ocasiones, son divergentes y encontrados.

de Platón” (Frankel, 2011, 280). No en vano, “el concepto legal del fideicomiso proviene de los tiempos de la antigua Roma” (Fox-Decent, 2011, 30).

Dentro del republicanismo clásico, fue Marco Tulio Cicerón quien mejor señaló la naturaleza fiduciaria de la institución política y, por ello, de la vocación de lealtad y fidelidad [*fidei suae commisa*] con que debe obrar quien ocupa un cargo en ella. “Así pues”, defiende en *De Officis*, “la obligación propia del magistrado es entender que representa a la ciudad [...] y tener presente que todo esto ha sido encomendado a su fidelidad” (Cicerón, 1948, I, XXXIV, 113). En particular, en su defensa del gobierno y del cargo público como agente fiduciario o comisariado, emplea el término “tutela” –la tarea de administrar aquello o aquél que carece de personalidad jurídica propia, como un menor de edad–, en un sentido metafórico con una fuerte carga política:

Aquellos que han de estar al frente del gobierno, tengan muy presentes los dos preceptos de Platón: uno, que de tal manera velen por la utilidad de los ciudadanos [*tueantur*], que, olvidados de la suya propia, todo cuanto hagan lo refieran a dicha utilidad común. El otro, que cuiden de todo el cuerpo de la república, de manera que, mientras atienden [*tuentur*] a alguna parte no desamparen las demás; porque, así como la tutela así también el gobierno de la república debe desempeñarse para utilidad de aquellos que han sido encomendados [*qui commissi sunt*] y no para la de aquellos a quienes fueron encomendados [*quibus commissa est*]. Por consiguiente, quienes atienden a una parte de los ciudadanos y descuidan otra, introducen, en contra de la ciudad, una cosa muy perniciosa, a saber, la sedición y la discordia (Cicerón, 1948, I, XXV, 85).

De acuerdo a estas dos citas de Cicerón, pueden extraerse varias conclusiones:

- i) que importantes figuras del derecho privado y del derecho público –por lo pronto, la de la “tutela” y del “gobierno”, respectivamente– se hallan estrechamente imbricadas en los fundamentos de la teoría política clásica que, como veremos a continuación, impregnarán la filosofía política republicana del mundo moderno⁴;
- ii) que el cargo de magistrado debe ejercerse exclusivamente con arreglo a la “utilidad común”, esto es, con el único objetivo del cuidado del cuerpo político todo y no de una parte, pues ello conlleva inexorablemente a la “sedición y la discordia” y que,
- iii) en consecuencia, el ejercicio del cargo del magistrado (fiduciario) no puede ser otro que la obligada y recta observancia de la lealtad que éste debe a los ciudadanos (fideicomitentes), en cuya “fidelidad” descansa la naturaleza y la razón de su cargo.

4 Este concepto de “tutela” añade cierta de complejidad a la estructura fiduciaria que tratamos de explicar. Desde el punto de vista jurídico, un menor objeto de tutela no puede ser considerado fideicomitente sino beneficiario de su tutor, pues es su falta de agencia y personalidad jurídica lo que lo inhabilita para ordenar el encargo o consentir al segundo la tutela sobre sí mismo. Para Cicerón, la tutela que ejercen los magistrados, no implica tratar a todos los ciudadanos como fideicomitentes sino más bien como menores de edad y, por ello, meros beneficiarios de sus tutores políticos. La metáfora ciceroniana, aunque útil para nuestros propósitos expositivos, revela la perspectiva aristocrática y antidemocrática del romano y deja entrever la lógica paternalista con que entendía el gobierno sobre la mayoría de la ciudadanía pobre.

La lógica que subyace a la argumentación ciceroniana entraña directamente con la filosofía y la ciencia política del mundo moderno, en particular, con la del republicanismo norteamericano. No cabe duda de que “la metáfora fiduciaria aparece ubicada justo después de la de ‘libertad’ y de ‘republicanismo’ como un elemento de la ideología del momento” (Natelson, 2004, 1086). Ávidos lectores de los clásicos, en especial de Cicerón (Wood, 2011, 13), para los revolucionarios americanos la relación fiduciaria más genuina era “la que existe entre la comunidad (el pueblo) y el Estado” (Finn, 2012, 31). De este modo, “la filosofía política americana considera que la relación entre el pueblo y el gobierno da al segundo la libertad de actuar en nombre [...] del pueblo. La persona en un cargo emplea su libertad para actuar por sí misma –tomando la iniciativa o haciéndose cargo– con el fin de actuar en nombre del pueblo” (Mansfield, 2003, 27).

Esta “filosofía política americana” imperó durante todo el periodo fundacional, tal como lo atestigua la famosa *Declaration of Rights* de Pennsylvania de 1776, de acuerdo a la cual, “todos los poderes [...] derivan del pueblo: por lo que todos los cargos del Gobierno, sean del legislativo o del ejecutivo, son sus fiduciarios [*trustees*] y sirvientes y siempre responsables ante él” (Finn, 2012, 32). Existen, así mismo, muchos otros textos que prueban la naturaleza fiduciaria en que, para el republicanismo norteamericano, debía fundarse su gobierno. Uno de los más conocidos se halla en el número 46 del *The Federalist* escrito por James Madison en un inconfundible estilo ciceroniano: “el gobierno federal y los de los estados no son sino diferentes agentes y fiduciarios del pueblo” (Madison, 2001, 243). Otros *founders* lo expresarían de un modo todavía más contundente. Para Thomas Jefferson, por ejemplo, debía dejarse a los ciudadanos “ocuparse de todo aquello que estuviera dentro de su alcance y sus competencias, y dejar el resto a sus representantes, elegidos inmediatamente y deponibles por ellos mismos”. Esta es, precisamente, la “característica que constituye la esencia de una república” (Appleby y Ball, 1999, 293). La inexorable consecuencia de esta argumentación no deja lugar a dudas: cuando los agentes o *trustees* depositarios de la confianza del pueblo traicionan la lealtad en ellos depositada, se convierten en déspotas. Luego, aquellos pueden y deben deponerlos sin dilación. Así lo expresaría en 1774 en su *A Summary View of the Rights of British America*:

Cuando el cuerpo representativo ha perdido la confianza de sus constituyentes, cuando infamemente ha vendido sus derechos más valiosos, cuando ha asumido poderes que el pueblo nunca depositó en sus manos, entonces ciertamente su permanencia en el cargo se convierte peligroso para el estado, y requiere el ejercicio del poder de disolución (Appleby y Ball, 1999, 76).

Para el republicanismo jeffersoniano contenido en la Declaración de Independencia de 1776, existen ciertos derechos naturales, evidentes e inalienables –“a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad”– para cuya materialización e institucionalización se requiere, o bien el concurso directo de sus justos depositarios –“todos los hombres creados igual”–, o bien, y lo que es más factible en sociedad, la designación de unos representantes fiduciarios cuyos “justos poderes derivan del consentimiento” de los primeros. Es justamente por ello que, “cuando cualquier forma de gobierno se vuelve destructiva a estos fines, es el derecho del pueblo alterarlo o abolirlo, e instituir un nuevo gobierno”, sentencia la Declaración. Es

por ello que este consentimiento –la delegación del cuidado de los derechos naturales– es siempre limitada, temporal y revocable por parte del pueblo, principal o fideicomitente.

La concepción republicana-jeffersoniana de la naturaleza del ejercicio del poder político parte, de este modo, de la idea que el estado “no es sino la encarnación de la soberanía popular, la cual es la idea de que el poder político proviene del pueblo y, por lo tanto, que los funcionarios públicos son los agentes fiduciarios del pueblo” o, de un modo más sintético, “que el estado es el fiduciario del pueblo [principal] sobre el cual ejerce poder” (Fox-Decent, 2011, 170 y 3). Como persuasivamente señala Evan J. Criddle, “la contribución más importante de la teoría republicana puede ser el hecho de situar el derecho fiduciario dentro de una rica explicación filosófica que pone en relación las instituciones públicas, las relaciones privadas, y el derecho privado”. A su vez, esta relación todavía hoy identificable en el derecho fiduciario americano, “refleja el compromiso normativo del republicanismo con la idea de la libertad como no dominación” (Criddle, 2017, 1024-25).

Hasta aquí hemos tratado sucintamente la naturaleza fiduciaria que para el pensamiento republicano (desde Cicerón hasta Jefferson) encarna la institución del gobierno político. Este era el primer ejemplo de relación fiduciaria que anunciamos al inicio de este texto. El segundo era el de la propiedad. En lo que sigue pues, nos ocuparemos a estudiar la naturaleza y la importancia que el republicanismo confirió a la propiedad y su concepción como una institución fiduciaria. Se pretende poner así de relieve dos cuestiones cruciales para el derecho y la filosofía política: por un lado, que es muy cuestionable que la propiedad descance sobre un supuesto derecho individual de carácter “exclusivo y despótico” y, por el otro, que la naturaleza fiduciaria que el republicanismo imputó a la institución y al derecho de propiedad puede (y debe) rastrearse en el constitucionalismo moderno.

4. Libertad, dominación, propiedad

Como han mostrado varios autores, el ideal de la libertad como no dominación es distintivo del pensamiento republicano en el sentido en que este, a diferencia del liberalismo político, establece que uno no es libre si *puede ser* dominado por otro(s), esto es, si su situación de dependencia, vulnerabilidad o subalternidad lo vuelve potencialmente interrible por la voluntad, el deseo o el capricho arbitrario de un tercero. Es por esta razón que el republicanismo siempre entendió la propiedad como una condición necesaria para la consecución de la libertad. Solo quien disponga de propiedad suficiente –quien sea materialmente independiente– podrá vivir y relacionarse de forma libre y autónoma, pues uno solamente puede ser libre “si es capaz de actuar bajo iniciativa propia”. Dependiendo de otro “sea tirano o patrón, señor o benefactor, implica no ser libre”. La libertad exige así “ser materialmente independiente para no tener que confiar en otros para el sustento, ni estar obligado a pedir ni aceptar favores”. En síntesis: “la garantía de la propiedad es esencial para disfrutar la libertad republicana” (MacGilvray, 2011, 28-9). De aquí que, entender la naturaleza del gobierno republicano en sentido fiduciario, exija abordar el significado que para el republicanismo tiene la cuestión de la propiedad.

La historia juega un papel fundamental “en la construcción de las características formales del derecho” (Sherwin, 2016, 167), por lo que es en ella donde debemos fijarnos para comprender el significado de la propiedad que ha heredado el mundo contemporáneo. Es en este sentido que el norteamericano emerge como un caso de

estudio de obligada referencia. No en vano, es famosa allí la expresión del congresista virginiano, Arthur Lee (1775, 14), quien pomposamente dejó dicho que “la propiedad es la guardia de todos los demás derechos”, por lo que, “privar un pueblo de ella, es privarle de su propia libertad”. Dada la importancia que suscita el caso americano, esta sección desarrollará una explicación de la concepción republicana de la propiedad que allí se desarrolló y que, a diferencia del grueso de la filosofía política y jurídica contemporánea, pondrá de relieve la lógica fiduciaria que subyace a dicho concepto. Así como la Revolución americana (junto con la francesa) es leída a menudo como el ejemplo paradigmático de “revolución burguesa” y punto de arranque del “moderno liberalismo político” (Hartz, 1995); así también la concepción de la propiedad que allí se articuló ha tendido a explicarse en base a la idea de una supuesta “propiedad liberal clásica” (Whelan, 1980, 102). Uno de los problemas de dicha interpretación parte de considerar el de propiedad como un derecho individual de carácter exclusivo y excluyente cuando, en realidad, se halla siempre “sujeta y fragmentada entre mucha gente en una gran variedad de formas” (Clarry, 2014: 903).

Esta noción de la “propiedad liberal” suele basarse en la definición del jurista inglés, William Blackstone de 1765, para quien la propiedad era “aquel dominio exclusivo y despótico que un hombre reclama y ejerce sobre las cosas externas del mundo, en total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo” (Blackstone, 1897, 167). La fórmula del “dominio exclusivo y despótico” será retomada por del Código Civil napoleónico de 1804, que volvía a sancionar la propiedad como “el derecho a gozar y disponer de las cosas de la manera más absoluta” (art. 544). El pensamiento libertario de raíz anglosajona dominante hoy en el mundo académico ha hecho suya esta noción de la “propiedad liberal clásica”, haciendo hincapié en que el derecho de propiedad debe entenderse en un doble sentido: i) el derecho a usar (*ius utendi*) y obtener beneficios de un recurso (*ius fruendi*), y ii) el derecho a disponer del mismo (*ius abutendi*) y a enajenarlo de forma irrestricta (Lewis, 1985; Godden, Grinlinton y Taylor, 2011; Sheehan y Small, 2002). Para esta interpretación, el derecho individual de exclusión “es un elemento fundamental del derecho de propiedad” (Callies y Breemer, 2000, 40) y tan “implícito en la concepción básica de la propiedad privada” (Epstein, 1985, 63), que “abolirlo resultaría una ofensa para el propio derecho” (Laitos, 1998, 17). De aquí que finalmente se proclame el “triunfo de la ‘propiedad moderna’” y su superioridad como una forma jurídica “exclusiva, libre, absoluta, [y] perfecta” (Congost, 2003, 76).

Al sobre enfatizar estos tres derechos –el de libre y exclusivamente usar, beneficiarse y enajenar un recurso–, el grueso de la filosofía contemporánea ha tendido a adoptar de forma acrítica la noción blackstoniana como el “control irrestricto y exclusivo que una persona ostenta sobre una cosa” (Lewis, 1985: 241) y, del mismo modo, a imputar su más genuino desarrollo jurídico y filosófico en la historia norteamericana. Sin embargo, es paradójico el modo en cómo esto ya fue refutado por uno de los más destacados representantes del pensamiento americano fundacional, Thomas Jefferson, quien en 1810 dejaría dicho:

[...] lamento la degradación de la ciencia jurídica. La opinión parece ser que Blackstone es para nosotros lo que el Alcorán es para los mahometanos, que todo lo que es necesario está en él, y que lo que no está en él no es necesario. [El libro de

Blackstone] No es más que un elegante resumen de lo que se habrá adquirido de las verdaderas fuentes del derecho (Appleby y Ball, 1999, 182).

Nada más que un “elegante resumen”, en el mejor de los casos, o una “degradación de la ciencia jurídica”, en el peor. Así de contundente calificaba el de Virginia la obra del jurista inglés. Mas, si para el republicanismo, el de propiedad no es un derecho exclusivo ni despótico, ¿cuál es entonces su naturaleza y cuáles sus diferencias con respecto a la “propiedad liberal clásica”?

5. La concepción (fiduciaria) de la propiedad en el republicanismo jeffersoniano

El derecho de propiedad, particularmente sobre la tierra, fue siempre “fundamental y parte de la preservación de la libertad en los Estados Unidos” (Callies y Breemer, 2000, 39). Por eso jugó siempre un papel central tanto en su filosofía como en los distintos textos constitucionales, aunque, como ya indicamos, nunca se reconociera como el dominio absoluto blackstoniano. Derivada del principio de la “utilidad pública” y del de “no molestia” (*nuisance*) provenientes del derecho romano y de la *common law* inglesa, las colonias primero y luego los Estados promulgaron una gran cantidad de regulaciones que, desde la fundación hasta pasada la guerra civil, limitaron enormemente la naturaleza y el alcance de los derechos de los propietarios particulares. Así lo atestigua la Constitución de Vermont de 1777 (Cap. I, Art. II), según la cual, “la propiedad privada debe servir al uso público cuando la necesidad así lo requiere”.

Aunque no exento de contradicciones, el republicanismo norteamericano justificó así la regulación y la limitación de la propiedad privada sobre importantes aspectos de la vida económica. Por ejemplo, sobre los bienes de consumo como la harina, el pan o el alcohol al limitar su precio y las tarifas en su comercio, sobre las propiedades inmobiliarias restringiendo la construcción de edificios para no afectar a inmuebles colindantes, sobre el uso de los campos, ríos, lagos o acuíferos privados al permitir la caza o la pesca de terceros, e incluso sobre los préstamos, cuyo interés se limitó al 6% en la mayoría de territorios. Así mismo, tampoco se permitía el uso irrestricto sobre otra de las más importantes propiedades, los esclavos, prohibiendo su ejecución o maltrato físico u obligando a sus propietarios a alimentarlos, calzarlos o vestirlos adecuadamente (Lynd, 1969, 106). Estas prácticas regulacionistas de mediados del siglo XVII se extendieron hasta mucho después, tal como lo ilustra las palabras escitas en 1851 por el juez de Massachusetts, Lemuel Shaw:

Toda propiedad en esta república [...] está sujeta a aquellas regulaciones generales que son necesarias al bien común y al bienestar general. Los derechos de propiedad, como cualquier otro derecho social y convencional, se hallan sujetos a dichas razonables limitaciones en su uso para prevenir que puedan ser usados de modo injurioso (Ely, 1992, 61).

Hasta el segundo tercio del siglo XVIII, por lo menos en teoría, ningún colono ostentaba el dominio absoluto sobre sus tierras puesto que su posesión dependía de su previa concesión por parte de la Corona. Dichas concesiones se hallaban condicionadas a un sinfín de obligaciones políticas y económicas, la más común de las cuales era la *quitrent* o el pago anual a la Corona o al *lord* particular. Esta forma de arrendamiento tuvo que convivir con otras formas de posesión de la tierra idiosincráticas de un vasto territorio todavía por colonizar. Una de estas formas era el llamado *headright* o la concesión de hasta 50 acres de tierra a todo colono que quisiera establecerse concedidas por las agrupaciones municipales, por ejemplo, las de Virginia o Carolina del Norte, en cuyo caso se llegaban a ofrecer hasta 150 acres. Fundado en la lógica de la “utilidad pública” ya mencionada, este fue uno de los mayores mecanismos de redistribución de la tierra durante el periodo fundacional que, así mismo, tuvo una importante trascendencia en el pensamiento republicano de entonces y que se extendió hasta finales del siglo XIX con leyes como el *Homestead Act* aprobada por el Congreso en 1861.

Sin embargo, el rápido desarrollo económico y agrario experimentado a lo largo del siglo XVIII favoreció la aparición de grandes desigualdades económicas y, por ello, de una rápida escalada de la conflictividad social. Un ejemplo fueron las tensiones provocadas por la emergencia de grandes monopolios de tierras propiciados por la acumulación de *headrights*. Desde antes de la independencia, muchas de las colonias como Massachusetts, Maryland o Virginia, regularon o directamente prohibieron estas formas de tenencia de la tierra, sobre todo cuando ésta no se cultivaba y simplemente se empleaba para especular. La doctrina de la “utilidad pública” fundada a su vez en la tradición del derecho natural, llevará al mismo Jefferson, y con él al grueso del republicanismo, a censurar esta práctica monopolística y especulativa: “Cuando hay en este país tierras sin cultivar y gente pobre desempleada, no cabe duda de que las leyes de la propiedad se han extendido tanto como para violar el derecho natural. La tierra ha sido concedida como un recurso común para que el hombre la trabaje y viva en ella” (Ford, VIII, 196).

Partiendo del propietarismo republicano clásico y del ideal del “cristianismo pastoril” (Richard, 1994, 159), Jefferson apelaba al derecho natural, en particular a su “violación”, cuando la tierra servía a fines meramente especulativos. Si bien la tierra ha sido concedida “como un recurso común”, el derecho de propiedad sobre la misma no se sustenta sobre el derecho natural, recalca. Existe, sin duda, un derecho natural individual a ocupar, trabajar y a apropiarse de aquello que se ha producido con las propias manos (Antieau, 1960, 65). En un claro estilo lockeano (Lynd, 1969, 18-24), el derecho natural respaldaba la apropiación natural de aquello necesario para sobrevivir, pero con “una importante limitación a estos derechos”, pues nadie puede emplearlos “para obstruir el disfrute de los mismos derechos de los otros” (Jefferson, 1812, 61). En síntesis, las limitaciones republicano-jeffersonianas “sobre el ejercicio de los derechos naturales implicaban: 1) el considerar el bien común y 2) el respeto de los mismos derechos de los otros” (Antieau, 1960, 52). No existe pues un derecho natural que justifique la acumulación irrestricta de tierras, ni acaso su dominio absoluto, pues

[...] sería singular admitir un derecho natural y aun hereditario [sobre ella]. [...] ningún individuo posee, como derecho natural, una propiedad separada en un acre de tierra, por ejemplo. Por ley universal, en efecto, sea fija o móvil, pertenece por igual

a todos los hombres en común, es la propiedad de aquél durante el momento en que la ocupa, pero cuando aquél la abandona, la propiedad va de consumo. La propiedad estable es el regalo de la ley social, y es dada por el progreso de la sociedad (Appleby y Ball, 1999, 579-80).

El derecho sobre la tierra se circscribe “durante el momento” en que se ocupa y únicamente se justifica por su uso productivo. La tierra pertenece “por igual a todos los hombres en común” y son ellos quienes, mediante el “regalo de la ley social” confieren a los particulares el derecho a “usufructuarla” (Ford, V, 342) con el fin último del “progreso de la sociedad”. Como acabamos de ver, la propiedad individual no se sustenta sobre el derecho natural, pues ninguna sociedad “ha reconocido un derecho de propiedad sobre tierras cedido totalmente a los individuos”. Es más:

El gobierno debe establecerse, y deben aprobarse leyes, antes de que las tierras puedan ser apropiadas separadamente, y el propietario protegido en su posesión. Hasta entonces la propiedad se encuentra en el cuerpo de la nación, y ellos, o su jefe, cual fiduciario [*trustee*], debe garantizársela a sus ciudadanos, y determinar las condiciones de las concesiones (Jefferson, 1812, 31).

Jefferson empleará la argumentación fiduciaria, no solo para justificar el derecho de propiedad sobre la tierra, sino también para determinar de qué modo puede distribuirse y ser apropiada por los individuos. Primero debe establecerse un gobierno y unas leyes, pues sin la ley civil no puede existir el derecho de propiedad. Es luego cuando el “cuerpo de la nación” puede, o bien administrarla directamente, o bien, y lo que le parece más factible en sociedad, delegar a su “jefe” o gobierno “cual fiduciario” el modo en que debe ser “garantizada” y “concedida” a los ciudadanos. Puede concluirse así que, para la teoría republican-jeffersoniana,

[...] la propiedad de cualquier recurso o activo (especialmente de tierra) es pública, y lo que llamamos ‘propiedad privada’ no es sino la apropiación privada del recurso en cuestión como un *fideicomiso* público en una relación Principal/Agente: el propietario particular [...] es simplemente un fiduciario de la propiedad pública o soberana. El soberano (el monarca o el pueblo) es el Principal (‘trustor’) y el propietario es el Agente (‘trustee’) en una relación social llamada propiedad (Domènech y Bertomeu, 2015: 6-7).

Sin embargo, el término “propiedad pública” empleado aquí no se refiere a la de titularidad estatal, sino a aquella que pertenece al común de todo el pueblo soberano. La propiedad fiduciaria no se circscribe únicamente a aquella regimentada por el pacto entre el Pueblo soberano y sus *trustees* particulares, sino también entre el primero y el mismo gobierno o estado. En otras palabras, para el republicanismo jeffersoniano, tanto la propiedad privada particular como la pública-estatal no son sino dos arreglos institucionales distintos igualmente conceptualizados dentro de la misma lógica fiduciaria. Así, tanto el particular como el gobierno no son sino dos tipos de *trustees* o agentes fiduciarios depositarios de la confianza

de, y por ello subordinados, al “interés general” del soberano. A su vez, ambos arreglos institucionales vienen informados por la doctrina del derecho natural que, por un lado, habilita a los particulares y al gobierno a poseer y usar la tierra pero que, al mismo tiempo, limita el uso que de estos derechos pueden hacer.

En este sentido, cabe destacar una de dichas limitaciones, quizás la más importante: el *eminent domain* o el principio de la “utilidad pública” de la propiedad privada. Esta limitación toma su forma jurídica a través de un largo recorrido histórico, pero adopta su forma jurídica moderna durante la experiencia norteamericana. El *eminent domain* es el poder que el soberano confiere fiduciariamente al gobierno para que éste obligue a un particular (individuo o empresa) a transferirle una o varias de sus propiedades bajo la justificación de la utilidad pública y sin contar con su consentimiento. La fórmula del *eminent domain* es especialmente interesante aquí al ilustrar de un modo muy informativo la naturaleza fiduciaria de la propiedad republicana.

Durante la época colonial y hasta después de la guerra civil, las cortes estatales llegaron a delegar el ejercicio de este poder, no solo a las legislaturas, sino también a los propietarios particulares. Así, por ejemplo, un molinero podía inundar parcialmente las tierras adyacentes de otro particular para ampliar el caudal necesario para su actividad. Como compensación, el primero debía indemnizar al segundo, pero ello no cuestionaba el poder legal que los tribunales habían concedido al primero puesto que se entendía que el ejercicio de dicho poder revertía en el bienestar público. Por otro lado, y desde 1748, las leyes y los tribunales también autorizaban a las herrerías a tomar cierta parte de la madera y a abrir caminos en los bosques de otros particulares para fomentar la producción y el comercio de hierro. Estas compañías, a pesar de ser negocios privados, suponían un beneficio para la comunidad y eran vistas como un tipo de servicio público, por lo que “se consideraba apropiado que dichas empresas poseyeran las ventajas del *eminent domain*” (Ely, 1992, 24).

La interpretación jurídica y la aplicación política del *eminent domain* limitaron los derechos y el uso de la propiedad privada en varios sentidos. Por un lado, las cortes estatales emplearon una definición muy extensiva del principio de la “utilidad pública” y confirieron su ejercicio a las legislaturas estatales quienes, como se ha señalado, podían delegarlo *fiduciariamente* a las compañías privadas o a los particulares en provecho del bienestar público. Por el otro lado, las legislaturas coloniales y después las estatales hicieron un uso muy restrictivo del significado de “expropiación” con el fin de limitar el coste de las compensaciones. De este modo, se potenciaba el desarrollo del comercio, el transporte y la manufactura a un coste muy reducido para las maltreras arcas públicas, y se establecía así mismo un mecanismo para que ciertos particulares contribuyeran a subsidiar las obras y las infraestructuras públicas.

Cabe añadir que, si bien la compensación a pagar por las expropiaciones era una práctica extendida que los particulares podían reclamar como un derecho moral, en ningún caso constituía un derecho formal y, por tanto, no lo podían exigir legalmente. No fue hasta 1791 que, con la Quinta enmienda incluida en la *Bill of Rights*, se introdujo el derecho de la “justa compensación” y la *taking clause*, bajo las cuales el Gobierno federal quedaba obligado a indemnizar a los particulares. Sin embargo, ello no ponía en cuestión que, tanto la propiedad de las personas físicas como la de las compañías privadas, seguían subordinadas al “interés público”, incluso cuando ello suponía la alteración o la extinción

de contratos mercantiles y comerciales preexistentes (Ely, 1992, 70-71). Aún así, hizo falta más de un siglo y –parafraseando a Hobsbawm– transitar la “era de la revolución”, para que el principio de la “utilidad pública” o del *eminent domain* se incorporase plenamente en el constitucionalismo moderno y democrático.

6. Conclusión

Este artículo ha mostrado que la noción de propiedad que comúnmente se emplea parte de una interpretación sesgada en cuanto a su desarrollo jurídico e histórico. Para ello, hemos confrontado la idea del derecho individual exclusivo y excluyente con la de la propiedad republicano-fiduciaria. Con tal objetivo, hemos empezado argumentando que no todas las relaciones que requieren de un acuerdo de confianza pueden catalogarse como relaciones contractuales. Para ilustrar esta discusión, hemos analizado dos casos paradigmáticos dentro de la filosofía política y del derecho: el de los gobiernos y los estados, por un lado, y el de la institución y los derechos de propiedad, por el otro.

Para abordar estos dos casos de estudio, nos hemos fijado en la tradición republicana norteamericana encabezada por Thomas Jefferson para la cual, tanto los representantes políticos como los propietarios (tanto los particulares como el estado), no son sino agentes fiduciarios de lo que por derecho natural pertenece a cada miembro del común: la libertad y la soberanía política y la posesión de los recursos naturales, respectivamente. En cuanto al primer ejemplo, hemos remarcado los motivos por los cuales las instituciones políticas no pueden entenderse como meros contratos entre representantes y representados, sino como relaciones fiduciarias entre los agentes (cargos públicos) y su principal o beneficiario (ciudadanía soberana) a quien el primero debe lealtad. Respecto al segundo caso, el de la propiedad, hemos visto que el principal o pueblo soberano viene respaldado iusnaturalmente en cuanto a su derecho de apropiación, posesión y uso de la tierra para usos productivos y, en última instancia, para el “progreso de la sociedad”. Pero también hemos alertado de que la noción del derecho natural empleada por el republicanismo jeffersoniano en ningún caso respalda el derecho de propiedad privada ni acaso su irrestricta acumulación, pues ésta es siempre “el regalo de la ley social” articulado mediante un pacto fiduciario.

A pesar de que creamos que *un buen vallado hace siempre buenos vecinos*, lo cierto es que la idea de que la propiedad tiene una “inherente obligación social no es tan controvertida en el derecho” (Lubens, 2007, 390). Esto nos debería hacer reparar en cuáles son los orígenes filosóficos, políticos y jurídicos que alimentan el principio de la “utilidad pública”. Con ello descubriríamos, como sostiene William H. Simon (1991, 1412), que la lógica fiduciaria con que operó el republicanismo jeffersoniano “no es ni tan anómala ni tan inverosímil como usualmente sugiere la concepción dominante de la propiedad”.

Bibliografía

- Antieau, Ch. (1960), «Natural Rights and The Founding Fathers-The Virginians», *Washington and Lee Law Review*, 17, pp. 43-79.
- Appleby, J. y Ball, T. (eds.). (1999), *Thomas Jefferson. Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Blackstone, W. (1897), *Commentaries on the Laws of England*, Philadelphia: West Publishing Company.
- Callies, D. y Bremer, D. (2000), «The Right to Exclude Others from Private Property: A Fundamental Constitutional Rights», *Washington University Journal of Law & Policy*, 3, pp. 39-59.
- Cicerón, M. T. (1948), *De los Deberes*, Morán, B. E. (trad. y ed.), México: Universidad Autónoma de México.
- Clarry, D. (2014), «Fiduciary Ownership and Trusts in a Comparative Perspective», *International and Comparative Law Quarterly*, 63, 4, pp. 901-933.
- Coghill, K., Sampford, Ch., y Smith, T. (eds.) (2012), *Fiduciary duty and the atmospheric trust*, Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Congost, R. (2003), «Property Rights and Historical Analysis: What Rights? What History?», *Past & Present*, 181, pp. 73-106.
- Criddle, E. J. (2017), «Liberty in Loyalty: A Republican Theory of Fiduciary Law», *Texas Law Review*, 95, pp. 993-1060.
- Criddle, E. (2014), «A Sacred Trust of Civilization: Fiduciary Foundations of International Law», en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 404-422.
- Criddle, E. y Fox-Decent, E. (2018), «Guardians of Legal Order. The Dual Commissions of Public Fiducia», en: Criddle, E.; Fox-Decent, E.; Gold, A.; Hui Kim, S. y Miller, P. (eds.): *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-95.
- Domènech, A. y Bertomeu, M. J. (2015), «Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed», *European Journal of Social Theory*, 19, 2, pp. 245-263.
- Ely, J. W. (1992), *The Guardian of Every Other Right. A Constitutional History of Property Rights*, New York: Oxford University Press.
- Epstein, R. (1985), *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Cambridge: Harvard University Press.
- Finn, P. (2012), «Public Trust and Fiduciary Relations», en: Coghill, K., Sampford, Ch., y Smith, T. (eds.), *Fiduciary duty and the atmospheric trust*, Surrey: Ashgate Publishing Limited, pp. 31-41.
- Ford, P. (ed.), (1904-5), *The Works of Thomas Jefferson*, XII Vols., New York & London: The Knickerbocker Press.
- Fox-Decent, E. (2014), «Fiduciary Authority and the Service Conception», en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 363-387.
- Fox-Decent, E. (2011), *Sovereignty's Promise: The State as Fiduciary*, Oxford: Oxford University Press.
- Fox-Decent, E. y Criddle, E. (2009), «The Fiduciary Constitution of Human Rights», *Legal Theory*, 15, pp. 301-336.
- Frankel, T. (2011), *Fiduciary Law*, New York: Oxford University Press.
- Godden, L., Grinlinton, D. y Taylor, P. (2011), «Communal Governance of Land and Resources as a Sustainable Property Institution», en: Grinlinton, D. y Taylor, P. (eds.), *Property Rights and Sustainability*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 249-272.

- Hartz, L. (1955), *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, New York: Harcourt Brace & Co.
- Jefferson, T. (1812), «The Proceedings of the Government of the United States in Maintaining the Public Right to the Beach of the Mississippi, Adjacent to New Orleans Against the Intrusion of Edward Livingston», *The American Law Journal*, V, Baltimore, New York.
- Laitos, J. G. (1998), *Law of Property Rights Protection: Limitations on Governmental Powers*, New York: Wolters Kluwer.
- Lee, A. (1775), *An Appeal to the Justice and Interests of the People of Great Britain, in the Present Disputes with America*, London: J. Almon.
- Leib, E. J y Galoob, S. (2016), «Fiduciary Political Theory: A Critique», *The Yale Law Journal*, 125, pp. 1820-1878.
- Leib, E.; Ponet, D. y Serota, M. (2014), «Mapping Public Fiduciary Relationships», en: Miller, P. y Gold, A. (eds.). *Contract, Status, and Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 388-403.
- Lewis, C. (1985), «The Modern Conception of Ownership of Land», *Acta Juridica*, pp. 241-266.
- Lynd, S. (1969), *Intellectual Origins of American Radicalism*, London: Faber & Faber.
- Lubens, R. (2007), «The Social Obligation of Property Ownership», *Arizona Journal of International & Comparative Law*, 24, 2, pp. 389-449.
- MacGilvray, E. (2011), *The Invention of Market Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Madison, J. (2001), «The comparative means of influence of the federal and state governments», en: Carey, G. y McClellan, J. (eds.), *The Federalist*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Mansfield, H. (2003), «Liberty and Virtue in the American Founding», en: Berkowitz, P. (ed.), *Never a Matter of Indifference: Sustaining Virtue in a Free Republic*, Stanford: Hoover Press, pp. 3-28.
- Markovits, D. (2014), «Sharing *Ex Ante* and Sharing *Ex Post*. The Non-Contractual Basis of Fiduciary Relations», en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 209-224.
- Miller P. (2018), «Fiduciary Representation», en: Criddle, E.; Fox-Decent, E.; Gold, A.; Hui Kim, S. y Miller, P. (eds.). *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-48.
- Miller, P. (2014), «The Fiduciary relationship», en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 63-90.
- Natelson, R. (2004), «The Constitution and the Public Trust», *Buffalo Law Review*, 52, pp. 1077-1178.
- Purdy, J. y Fielding, K. (2007), «Sovereigns, Trustees, Guardians: Private-Law Concepts and the Limits of Legitimate State Power», *Law and Contemporary Problems*, 70, pp. 165-221.
- Rave, T. (2018), «Two Problems of Fiduciary Governance», en: Criddle, E.; Fox-Decent, E.; Gold, A., Hui Kim, S. y Miller, P. B. (eds.). *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-66.
- Rave, T. (2013), «Politicians as Fiduciaries», *Harvard Law Review*, 126, 3, pp. 671-739.

- Richard, C. (1994), *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Samet, I. (2014), «Fiduciary Loyalty as Kantian Virtue», en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations of Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 125-140.
- Sheehan, J. y Small, G. (2002), «Towards a Definition of Property Rights», Artículo presentado en la Pacific Rim Real Estate Society (PRRES) conference, Christchurch, New Zealand, Enero 2002.
- Sherwin, E. (2016), «Formal Elements of Contract and Fiduciary Law», en: Miller, P. y Gold A. (eds.). *Contract, Status, and Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 167-181.
- Simon, W. (1991), «Social-Republican Property», *University of California Law Review*, 38, 6, pp. 1335-1414.
- Smith, G. (2016), «Firms and Fiduciaries», en: Miller, P. y Gold, A. (eds.). *Contract, Status, and Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 293-311.
- Smith, L. (2016), «Contract, Consent, and Fiduciary Relationships», en: Miller, P. y Gold, A. (eds.). *Contract, Status, and Fiduciary Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 117-138.
- Sitkoff, R. (2014), «An Economic Theory of Fiduciary Law», en: en: Gold, A. y Miller, P. (eds.). *Philosophical Foundations on Fiduciary Law* Oxford: Oxford University Press, pp. 197-208.
- Vaitkus, S. (1991), *How is society possible? Intersubjectivity and the fiduciary attitude as problems of the social group*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Whelan, F. (1980), «Property as Artificie: Hume and Blackstone», *Nomos*, 22, pp. 101-129.
- Wood, G. (2011), «The Legacy of Rome in the American Revolution», en: Onuf, P. y Cole, N. (eds.). *Thomas Jefferson, the Classical World, and the Early America*, Virginia: University of Virginia Press, pp. 11-34.

Thomas Skidmore et le droit de transmettre et d'hériter

Thomas Skidmore and the rights of bequest and inheritance

Thomas Skidmore y el derecho a transmitir y heredar

JEAN-FABIEN SPITZ*

Résumé: Né en 1790, mort du choléra en 1832, Thomas Skidmore est l'un des principaux représentants de l'agrarianisme aux Etats Unis dans la première moitié du XIXè siècle. Inspiré par les principes développés par Thomas Paine dans *Agrarian Justice*, il publie en 1829 un livre intitulé *The rights of Man to property* dans lequel il développe les conséquences de l'idée que, le monde étant la propriété commune de l'ensemble des hommes, chacun possède un droit imprescriptible à une part égale des ressources naturelles. Parmi ces conséquences figure la thèse selon laquelle ce principe rend impossible tout droit de tester, dans la mesure où un tel droit rendrait impossible que chaque nouvel arrivant ait accès à la juste part de propriété à laquelle il a droit. Skidmore élaboré ainsi une théorie précise des raisons pour lesquelles le testateur, une fois disparu, ne peut plus posséder aucun droit sur les biens dont il était le propriétaire durant sa vie.

Mots clés: Skidmore, droit de propriété, droit de tester, propriété commune

Abstract: Born in 1790 and victim of the cholera pandemics in 1832, Thomas Skidmore is one of the main representatives of agrarianism in the United states during the first half of the XIXth century. Inspired by the principles Thomas Paine had put forth in *Agrarian justice*, Skidmore publishes in 1829 a book entitled *The rights of man to property* in which he states the consequences of the idea that, the world being the common property of all men, every individual has an imprescriptible right to an equal share of natural resources. Among those consequences is the claim that such a principle makes any right of bequest and inheritance absolutely impossible, since such a right would make it impossible that each new individual arriving in the world has an effective right of access to the just share of property he is entitled to. Skidmore builds in consequence a precise explanation of the reasons why the testator, after his death, can no longer have any right over the properties he owned during his lifetime.

Keywords: Skidmore, property rights, right of bequest, right of inheritance, common property

Recibido: 22/05/2020. *Aceptado:* 20/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Spitz, J.-F. (2020). Thomas Skidmore et le droit de transmettre et d'hériter. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 115-129. <https://doi.org/10.6018/daimon.429151>

* Université de Paris I Panthéon Sorbonne. UFR de Philosophie. Adresse e-mail: jean-fabien.spitz@univ-paris1.fr. Intérêts de recherche: théories de la propriété, origines et justification de l'État social, fondements intellectuels du libéralisme. Publications récentes: *La propriété de soi. Essai sur le sens de la liberté individuelle*, Editions J. VRIN, coll. Philosophie concrète, Janvier 2018, 232 pp.; *Locke et l'appropriation privée. A quelles conditions le droit d'exclure peut-il être justifié*, *Raisons politiques*, nº73, Mars 2019, pp. 39-59.

Resumen: Nacido en 1790 y fallecido en 1932 víctima de la pandemia de cólera, Thomas Skidmore es uno de los principales representantes del agrarismo en los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XIX. Inspirado por las ideas desarrolladas por Thomas Paine en *Agrarian Justice*, en 1829 publicó el libro *The rights of Man to property* en el que desarrolla las consecuencias de la idea según la cual, siendo el mundo una propiedad común de todos los hombres, cada uno tiene un derecho imprescriptible a una parte igual de los recursos naturales. Entre

estas consecuencias figura la tesis de que este derecho hace imposible todo derecho a testar, pues tal derecho haría de todo punto imposible que cada nuevo individuo incorporado tuviera acceso a la justa parte de propiedad a la que tendría derecho. Skidmore elabora así una teoría precisa acerca de las razones por las que el testador, tras su muerte, no puede tener derecho alguno sobre los bienes de los que fue propietario en vida.

Palabras clave: Skidmore, derechos de propiedad, derecho a testar, propiedad común

Dans un monde physiquement fini et limité, l'appropriation privative des ressources naturelles – et en premier lieu de la terre – a nécessairement pour conséquence de rendre impossible au plus grand nombre l'accès à ce qui, pourtant, appartient à tous. Cette conséquence est analytiquement comprise dans l'idée de propriété privée puisque celle-ci se définit par le droit d'exclure. Or, face à ce stock fini d'objets qu'est nécessairement la nature, ceux qui exercent un tel droit sur elle privent les autres non seulement d'accéder à ce qu'ils ont approprié mais aussi – au moins dans le long terme – à toute espèce de ressource naturelle quelle qu'elle soit. Et si, comme cela paraît clair, l'accès à la nature est la condition non seulement de l'indépendance mais de la vie, le droit d'appropriation privée conduit à remettre la vie et la liberté des non-propriétaires à la discrétion de ceux qui ont eu la chance ou la force de monopoliser à leur profit l'accès aux ressources naturelles. Il y a donc une contradiction manifeste entre l'idée d'appropriation privée de la nature et l'idée – qui est au fondement de la civilisation moderne – selon laquelle tous les individus possèdent une valeur morale égale et un droit égal de mener leur existence sans dépendre de la volonté d'autrui (Freyfogle, 2007).

Formulée de manière décisive par Thomas Paine dans *Agrarian justice*, cette théorie de la non-appropriabilité exclusive des ressources naturelles plonge ses racines très loin dans la pensée scholastique et elle apparaît, dans la philosophie classique du droit naturel, en particulier chez Grotius et chez Locke, sous la forme de l'idée que l'appropriation privative de la nature ne peut être que conditionnelle, subordonnée à la possibilité pour tous les membres de la communauté civile d'avoir accès – directement ou indirectement par l'échange et le marché – aux conditions matérielles d'une vie décente (Horne, 2011; Mancilla, 2016). A cet égard, la sacralisation de la propriété privée et l'idéologie «propriétaire» qui en est la conséquence constituent une aberration ou une hérésie dans le contexte d'une pensée libérale, dont la prémissse de base a toujours été qu'il ne pouvait exister de différence de statut moral entre les individus (Fleischacker, 2004; Piketty, 2019). Or cette prémissse est en contradiction avec toute institution qui, comme l'esclavage bien entendu mais aussi comme l'appropriation privative de la nature, a pour conséquence la domination des uns par les autres, des exclus de la propriété par ceux qui monopolisent à leur profit l'accès à des ressources sans lesquelles il n'est pas possible de mener une existence indépendante.

Cette analyse se cristallise à la charnière du XVIII^e et du XIX^e siècle chez une pléiade d'auteurs que nous aurions aujourd'hui intérêt à relire afin de mesurer l'importance de cette théorie de l'inappropriabilité de la terre dans un monde dont la finitude est de plus en plus apparente; William Ogilvie (1736-1819) ou Thomas Spence (1750-1814) en Angleterre, et Thomas Skidmore (1790-1832) aux Etats Unis (Gilbert, 1834; Pessen, 1954; Lause 1984). Activement engagé dans le mouvement ouvrier américain – dans l'Etat de New York – Skidmore publie en 1829 un livre intitulé *The rights of man to property* qui expose une version particulièrement affirmée de cette théorie mais qui, surtout, présente une proposition pratique pour préserver concrètement l'inappropriabilité exclusive de la nature non seulement pour les membres de la génération présente mais aussi pour ceux des générations futures. Cette proposition, comme on va le voir, consiste à abolir entièrement le droit de transmettre et d'hériter.

Le titre de l'ouvrage de Skidmore en annonce l'intention. La propriété, définie comme l'accès à des moyens indépendants de reproduire notre existence est un droit de l'homme : «Je suis et, par conséquent, la propriété m'appartient, comme elle appartient également à tout homme, et sans avoir à demander la permission à quiconque» (Skidmore, 1829, 358). Chaque individu entrant dans le monde apporte donc avec lui un droit à une part égale des ressources naturelles, droit attaché à sa personne et qui n'est la conséquence d'aucune pratique, pas plus le travail que l'occupation (Skidmore, 1829, 37, 45, 79, 243). Comprise en ces termes, le droit naturel de propriété exclut en revanche la propriété privée telle qu'on la connaît au début du XIX^e siècle, c'est à dire un droit absolu et permanent d'approprier, d'exclure, d'user, d'abuser et de transmettre. La pratique inconditionnelle d'un tel droit d'appropriation privée aurait en effet pour conséquence que, dès les premières générations, l'accès à la nature pourrait se trouver monopolisé par certains à l'exclusion des autres. En toute hypothèse, une telle monopolisation deviendrait inévitable dans la suite des générations dès lors que nombre d'individus entreraient dans un monde déjà entièrement approprié et se trouveraient ainsi dépourvus de leur propriété au sens d'un droit naturel. Nul n'imaginerait, selon Skidmore, que si cela était matériellement possible, il soit permis d'approprier privativement l'eau, la lumière, l'air, les milieux naturels nécessaires à la vie; mais il convient de mettre également la terre au rang de ces mêmes «milieux naturels» dont l'accès est indispensable au maintien de la vie et donc d'en empêcher la monopolisation par quelques uns. La conséquence est que ces éléments vitaux ne peuvent ni être inconditionnellement privatisés ni échangés au titre de marchandises (Skidmore, 1829, 238). En outre, si les premiers appropriateurs avaient la liberté de transmettre leurs acquisitions, la propriété deviendrait alors inéluctablement inégale – en raison même de la diversité des familles quant au nombre d'enfants – et se concentrerait à terme en un petit nombre de mains, créant ainsi une immense masse d'exclus condamnés à se reposer sur la bonne volonté arbitraire des appropriateurs pour accéder à des moyens de subsister. Skidmore illustre son propos en inversant la métaphore malthusienne du banquet de la vie – sans qu'on puisse savoir s'il s'agit d'une référence implicite :

«*Those who have gone before us, have been the first to sit down to the table, and to enjoy themselves, without interruption from those who came afterwards; and not content with this enjoyment, they have disposed of the whole dinner, in such a manner,*

that nine-tenths of the beings that now people this globe, have not wherewith to dine, but upon terms such as these first monopolisers, or those to whom they pretend they have conferred their own power as successors, shall choose to dictate» (Skidmore 1829, 355).

Pour asseoir sa proposition, Skidmore entreprend en outre de dévoiler certains mythes attachés à l'idée de propriété privée.

Le premier de ces mythes est la théorie lockienne selon laquelle la propriété serait engendrée par le travail dépensé sur des ressources qui, initialement, n'appartiendraient à personne. Mais précisément, la nature n'est pas initialement dépourvue de propriétaires puisqu'elle est la propriété conjointe du genre humain. Quiconque entend s'en approprier privativement une partie ne peut donc le faire qu'avec le consentement explicite de tous les copropriétaires, en sorte que le fait de prétendre s'approprier par le travail constitue un vol qui mérite d'être puni plutôt qu'une action louable qui donnerait droit à un titre exclusif. La plus simple transformation d'une partie de la nature – comme la fabrication d'un arc, que Skidmore prend comme exemple – est donc une utilisation d'un commun qui appartient à tous et exige un consentement collectif:

«Before he does, so, he must obtain the consent of all. What right, then had that other, to bestow his labor upon it? What right had he to convert it into a bow, or into any thing else? Instead of acquiring a right, thereby, to the bow, he has rather committed a trespass upon the great community of which he is a member. He is rather, of right, subject to punishment, than invested with title, to that which he has taken without consent, and appropriated to his own use. At least, then, it is evident, that his labor, bestowed upon the material of the bow, does not give him a title to the latter?» (Skidmore, 1829, 33- 34).

Skidmore développe ici une critique d'une autre thèse lockienne selon laquelle le monde serait donné à ceux qui sont travailleurs et industriels. Pour Skidmore, la propriété est un don indépendant de toute activité, un don qui est fait par Dieu aux hommes «en leur capacité collective» et sans aucune distinction au nom de qualités qui, comme l'industrie et la diligence, ne peuvent apparaître qu'en conséquence de l'existence de la société civile. Les hommes sont donc propriétaires avant de se partager entre ceux qui sont industriels et ceux qui ne le sont pas, et ils sont propriétaires en leur qualité d'êtres ayant tous également droit à une existence libre. Dès lors, toute prétention à tester au nom de l'idée que ce qui nous appartient a été acquis par notre industrie au cours de notre existence est dépourvue de fondement.

«So far then, as wills are vindicated, on the ground that those who acquire property, by industry, economy, and skill, ought to be allowed to convey it to their children, or other legatees, we see that such vindication is without any avail; since it is clear, that no such acquisition, in the [102] first and most natural organization of human society, can ever take place» (Skidmore, 1829, 100-102, cf. aussi 134).

On prétend aussi, dit Skidmore, que les inégalités de propriété sont légitimes parce qu'elles ne sont que le reflet ou la conséquences des divers talents ou aptitudes des individus. Mais, dit-il, les fortunes et le pouvoir des propriétaires naissent moins de leurs qualités personnelles que de l'état de dépendance et de destitution où se trouvent les non-propriétaires:

«Besides, if you dispossess them of their equal right, you place them in circumstances of dependence, such that others, who, thereby, will have, of course, more than they are entitled to, will exercise over them the means of reducing them to slavery» (Skidmore, 1829, 341).

C'est parce que les non-propriétaires sont obligés de se plier aux conditions qui leur sont imposées par ceux qui maîtrisent l'accès aux ressources naturelles que ces derniers peuvent prélever une large part de leur travail et tirer ainsi avantage de la situation d'impuissance dans laquelle ils se trouvent (Skidmore, 1829, 365). En ce sens, la plus grande ressource des riches, ce ne sont pas – comme on le croit trop volontiers – leurs qualités personnelles, mais la contrainte qui force les non-propriétaires à se laisser dépouiller et le fait que, dépourvus de moyens autonomes d'existence, ils sont obligés d'en passer par les exigences des propriétaires:

«Without such destitution; without such vast bodies of men around him who are obliged to make a treaty with him, as it were for their lives; what would he (the owner) do with his greater talents, strength, industry, ingenuity and economy, about which he and others [See Raymond's Political Economy, Vol. 11. pp. 12 and 13] talk so much, and talk so much in vain? Would they avail him to obtain those vast augmentations to his estate, which it is now so easy to accomplish? Most certainly not» (Skidmore, 1829, 249; cf. aussi 5-6).

Un troisième mythe consiste à penser que l'antériorité de la possession peut conférer un titre de propriété. Mais, sur ce point, Skidmore est très clair: le fait d'être arrivé en premier ne peut en aucun cas constituer un titre à supprimer les droits des tiers. Ce qui appartient à tous ne peut être approprié au profit d'un seul sans le consentement de tous, et la prise de possession ne peut donc conférer un titre car ce qui est ainsi capturé appartient déjà à d'autres. Supposer que la prise de possession puisse engendrer un titre légitime, c'est supposer que le droit repose sur la violence, car prendre possession de ce qui appartient à tous, qu'est ce d'autre qu'un pur acte de force, un acte de conquête qui ne saurait donner aucun titre légitime et qui, à son tour, devrait nécessairement être défendu par la violence contre les prétentions des tiers (Skidmore, 1829, 45, 358). De même, si la première possession valait titre, les droits des générations postérieures à accéder à la nature seraient bel et bien annulés (Skidmore, 1829, 35-37, 79).

La thèse de Skidmore consiste donc à revendiquer, pour chaque individu qui parvient à maturité, une part égale de ressources naturelles, seule forme sous laquelle la propriété est en adéquation avec sa définition essentielle: toute propriété monopoliste, qui ne serait pas l'apanage de chaque individu pris en son particulier, est donc la négation de ce droit naturel d'accès aux moyens de l'indépendance. Loin d'être le modèle sur lequel le titre légitime de

propriété peut se constituer, l'appropriation unilatérale sans le consentement de l'ensemble des co-indivisiaires en est la négation.

L'exigence est dès lors, selon Skidmore, d'inventer un dispositif institutionnel permettant précisément que nul ne puisse posséder plus qu'une juste part des ressources naturelles et que chaque nouvel individu qui entre dans le monde – ou qui parvient à maturité – puisse quant à lui entrer en possession d'une telle part équitable et jouir ainsi d'un droit naturel qui le prévunit contre la domination par autrui. La seule solution consiste à interdire radicalement tout droit de transmettre et à faire en sorte que, au décès de chacun des détenteurs d'une part des ressources naturelles, celle-ci soit remise à la disposition de la volonté collective et allouée de manière égale aux membres de la nouvelle génération. Rien n'interdit donc que le commun initial soit partagé de manière privative, à condition qu'il le soit de manière égale, du consentement de tous, et que les individus ne puissent se dire propriétaires que pendant la seule durée de leur propre existence.

Skidmore sait en effet – car l'argument a été si souvent évoqué qu'il passe pour une évidence – qu'il ne suffit pas d'établir une égalité initiale pour résoudre le problème de la monopolisation et de la domination. Sitôt instituée par une volonté politique, toute égalité matérielle de ce genre entre les membres d'une communauté politique qui sont par nature différents et diversement situés disparaîtrait aussitôt, y compris entre les membres d'une seule génération. Et si l'on introduit les générations successives, le problème est encore plus accentué, puisque les inégalités se transmettent et laissent bientôt s'instaurer une coupure radicale entre propriétaires et non propriétaires. Dépendance et domination deviennent alors inévitables.

Skidmore propose donc de répondre à cette difficulté par une mesure de justice inter-générationnelle qui, en abolissant le droit de transmettre et d'hériter d'une génération à l'autre, rend l'acquisition de la propriété de la nature temporaire seulement, limitée à la durée de la vie de l'individu. Le principe est le suivant: l'ensemble de la propriété serait nationalisée et divisée en autant de lots de valeur égale qu'il existe d'individus, chacun recevant l'un de ses lots. Lors du décès de chaque membre de la communauté civile, le lot privativement détenu reviendrait à la disposition de l'autorité publique qui l'attribuerait aussitôt à un nouvel entrant. Bien entendu, des dispositions sont prévues – même si elles demeurent relativement obscures dans le projet de Skidmore – pour pallier les difficultés qui naissent du fait que les générations montantes sont plus nombreuses que les générations qui décèdent; il faut donc recalculer en permanence la juste part qui revient à chacun (Skidmore, 1829, 128).

A l'évidence, une telle proposition se heurte immédiatement à la thèse selon laquelle le droit de transmettre fait partie intégrante du droit de propriété, qu'il en est une composante essentielle au point que son abolition signifierait celle de la propriété elle-même. Skidmore entreprend donc de répondre à cette objection classique en montrant que non seulement le droit de transmettre n'est pas une conséquence analytiquement nécessaire du droit de propriété, mais qu'il en implique au contraire la négation: si le droit de propriété est un droit naturel attaché à l'existence même de chaque personne humaine – qui a par principe droit à une part égale des biens de la nature – un tel droit serait nécessairement violé pour certains, et même pour le plus grand nombre, s'il était permis à ceux qui ont privativement approprié des biens de la nature de les léguer à qui bon leur semble. Comme on va le voir,

cette théorie suppose une analyse critique étendue du prétendu droit de transmettre (Skidmore, 1829, 248-250).

Le raisonnement de Skidmore est en réalité d'une extrême simplicité. La propriété, dit-il, nécessite au moins deux termes en tant que relation fonctionnelle à savoir un sujet et une chose. Si, par hypothèse, il existait un monde sans sujets humains, il ne pourrait contenir aucune propriété et bien entendu, l'hypothèse contradictoire de l'existence de sujets sans monde exclurait tout autant la propriété puisque la propriété ne peut porter que sur des choses et que, s'il n'y a pas de propriété sans sujet propriétaire, il peut encore moins exister une propriété sans choses appropriées.

Si l'on suppose maintenant, seconde étape du raisonnement, un homme seul dans le monde, il pourrait alors être propriétaire des choses mais seulement aussi longtemps qu'il serait vivant car son décès supprimerait l'un des deux pôles nécessaires à l'existence même de la propriété comme droit. Comme cette dernière est un rapport entre un sujet et une chose, elle disparaît lorsque le premier de ces deux termes décède (Skidmore, 1829, 84-87). Comme le dit Skidmore, il est aussi impossible d'être propriétaire de ce qui n'existe pas que de ne pas exister et d'être propriétaire. Seuls des sujets humains peuvent en effet être propriétaires, tandis que la poussière ne saurait être propriétaire de quoi que ce soit, pas plus qu'un arbre, un animal ou toute autre chose qui n'est pas un sujet humain doué de volonté et d'entendement. L'idée que les morts ne peuvent rien posséder – parce qu'ils ne sont plus des sujets humains que la poussière et les arbres – est au cœur du raisonnement de Skidmore et cela a une conséquence claire: le décès du propriétaire éteint son droit de propriété; si ce propriétaire est l'unique individu vivant, le droit de propriété disparaît avec sa mort.

Supposons maintenant, c'est la troisième étape du raisonnement, qu'il existe un autre individu après la mort du premier propriétaire du monde dans son ensemble. On a compris que le premier propriétaire perdait son droit de propriété au moment où il décédait; il ne peut donc exercer aucun contrôle sur le destin de ce sur quoi il n'a plus aucun droit. Pour supposer qu'un tel droit de contrôle existe, comme l'exigerait le droit du défunt de tester (c'est à dire de décider de ce qu'il advient de ses biens après son décès), il faudrait donc supposer que l'individu successeur – le seul qui soit en mesure d'agir, de posséder ou de transmettre un droit – confère au premier propriétaire désormais décédé un droit de décider du destin de ce qu'il avait approprié au cours de sa vie. Il est en effet le seul à pouvoir lui conférer un droit de disposer de ses biens, le seul sujet humain susceptible de posséder et donc de conférer un droit quelconque. Mais cette hypothèse est contradictoire car le successeur, dit Skidmore, ne peut apporter dans le monde d'autres droits que ceux qui lui sont attachés par sa nature, donc le droit d'accéder à une part égale des ressources naturelles, mais pas le droit de conférer cette part à une autre personne puisqu'elle est inaliénable, et évidemment encore moins le droit de conférer cette part à une personne qui n'existe plus et qui ne peut donc posséder aucun droit (Skidmore, 1829, 372).

En d'autres termes, si le successeur était lui aussi la seule personne existante, son arrivée dans le monde lui conférerait un droit de propriété sur l'ensemble des ressources naturelles contenues dans celui-ci. Mais le droit de tester ne pourrait exister que si, au lieu de conserver ce droit, le successeur l'aliénait en totalité ou en partie au profit de son prédécesseur pour que ce dernier en dispose à sa guise, hypothèse absurde non seulement parce qu'il s'agit d'un droit inaliénable mais parce que, si le successeur l'aliénait au profit de son prédécesseur,

il ne pourrait le faire qu'à ses propres dépens en conférant à son prédécesseur le droit de le priver de son propre droit naturel, par exemple en décrétant que les ressources seraient détruites ou anéanties au lieu de lui être transmises (Skidmore, 1829, 90). Un tel droit du successeur de conférer un droit de tester à la personne décédée consisterait donc pour lui à se dépouiller de son droit à la vie, droit qu'il n'a cependant aucun droit de transmettre puisqu'il est naturel, c'est à dire indéattachable de sa propre personne. Ou encore, un droit que le successeur n'aurait pas pu détenir si son existence avait été contemporaine de celle de son prédécesseur – à savoir conférer à ce dernier un pouvoir de décider de ce que lui-même peut ou ne peut pas posséder – ne peut pas plus exister lorsque ces deux individus se succèdent dans le temps. Le successeur ne peut donc pas conférer à son prédécesseur le droit de disposer de ses biens, car cela équivaudrait à lui conférer le droit de décider s'il doit ou non jouir de son propre droit naturel.

Dès lors, puisque la personne qui décède ne peut détenir par elle-même un quelconque droit sur les biens qu'elle possédait pendant sa vie, et qu'elle ne peut pas non plus tenir un tel droit d'une autre – donc de son successeur – elle ne peut pas du tout le détenir, car il n'existe aucune personne qui ait eu le droit de le lui conférer. Enfin, on doit remarquer que même si le successeur avait le droit de conférer au prédécesseur le droit de disposer de ce qui lui a appartenu, ce dernier ne disposerait cependant d'aucun *pouvoir* de faire valoir son «droit» puisqu'il a cessé d'exister. Or un droit sans pouvoir de le faire exécuter n'est pas un droit.

Cet ensemble d'arguments établit donc que le droit de tester ne peut pas exister parce qu'il contredit le droit naturel de chacun à une part équitable des ressources naturelles. La personne décédée ne peut pas détenir un tel droit de tester puisqu'elle n'existe plus; celles qui lui succèdent ne peuvent pas le lui conférer puisque, ne détenant aucun droit de dire ce qui doit appartenir à qui, elles ne peuvent pas non plus conférer un tel droit.

Au demeurant, quelle pourrait être la justification du droit de décider de la destination de nos biens depuis l'au-delà? Une source de plaisir après notre mort? C'est absurde. Une source de plaisir pendant notre vie? Absurde également, puisqu'on ne saurait prendre plaisir à un pouvoir qui ne s'exerce que lorsque nous avons disparu. Une certaine fierté à l'idée que l'on exerce une générosité à l'égard d'une autre personne? Mais quelle fierté peut-il y avoir à ne pas conserver pour soi ce que l'on est de toute manière incapable de garder? Quelle fierté de donner aux survivants – comme le dit Skidmore – ce que l'on ne peut de toute manière emporter avec soi (Skidmore, 1829, 87). La possibilité de gouverner nos successeurs serait donc une forme de despotisme, une manière de décider quels droits d'autres personnes humaines doivent ou non avoir, une manière de faire dépendre les droits des successeurs de la volonté arbitraire du prédécesseur. Un tel droit mettrait, sans aucune justification, certains hommes sous la domination des autres en faisant dépendre du bon vouloir de ces derniers la possibilité qu'ils accèdent eux-mêmes aux moyens d'une existence autonome.

Pourachever de donner force à son argument, Skidmore doit cependant affronter l'idée que les testaments sont un droit sacré parce que chacun doit avoir le droit de disposer de ce qu'il possède comme il l'entend. Sans droit de transmettre, prétend-t-on, il n'existe pas de droit de propriété au sens propre du terme.

Cet argument, selon Skidmore, repose sur une double erreur.

La première réside dans la définition du droit de propriété: celui ci doit, selon Skidmore, se comprendre comme le droit d'accéder à ce dont on a besoin pour mener une existence

indépendante, et non comme un droit d'user et d'abuser – ou de disposer – de ce que l'on a pu acquérir, quel que soit par ailleurs le rapport qui pourrait exister entre ces acquisitions et la juste part dont un individu a besoin – et à laquelle il a droit – pour demeurer exempt de toute domination personnelle.

La seconde erreur consiste à penser que le droit que nous pouvons avoir sur des choses naturelles dérive d'une action dont nous serions les auteurs. C'est en effet, selon l'illusion commune, parce que nous avons nous même produit ce dont nous sommes propriétaires que nous prétendons avoir le droit d'en disposer et de le transmettre. Cet argument, selon Skidmore, n'a aucune validité car, précisément, les choses de la nature ne sont ni créées ni produites par nous et, dans cette mesure, nous avons seulement le droit d'en user pour préserver notre existence à la condition expresse de ne pas la monopoliser et de n'exclure aucun autre membre de l'espèce d'en user pour le même objet et dans les mêmes conditions. Quant à l'idée selon laquelle le travail et les améliorations que nous avons ajoutées à la nature nous appartiennent cependant en propre, Skidmore le réfute en montrant que ce travail étant inextricablement mêlé aux choses sur lesquelles il a été dépensé, il serait impossible de le léguer sans léguer en même temps des parties de la nature sur laquelle nul ne peut avoir un tel droit permanent (Skidmore, 1829, 117, 246).

Le droit de propriété de la nature repose donc, selon Skidmore, sur deux fondements. En premier lieu, il dérive de ce que nous *sommes* – des sujets humains – et non pas de ce que nous *faisons*, en sorte que tout individu humain possède un tel droit indépendamment de ses propres actions. Et en second lieu, il dérive dans sa forme concrète d'une décision de l'autorité publique, seule habilitée à décider quelle est la part de ressources naturelles qui, pour chacun, représente la part équitable qui lui revient. Pris en ce sens, le droit effectif que nous pouvons détenir sur une chose naturelle spécifique dérive d'une volonté politique collective à laquelle aucune action individuelle n'est opposable. La communauté est en quelque sorte propriétaire ou dépositaire de l'ensemble des ressources naturelles et, dans le même temps, garante de la possibilité pour chacun d'exercer son droit à une existence indépendante. C'est dans ce second rôle qu'elle attribue à chacun la part qui lui revient et son action n'est bien entendu légitime que si elle s'y tient; elle ne peut donc en aucun cas légitimement autoriser le droit de tester qui, à l'inverse, aboutirait nécessairement à la violation du droit naturel de propriété pour le plus grand nombre.

On doit mesurer ici la force de rupture de l'argument de Skidmore. Il est faux, selon lui, que les individus acquièrent la propriété par leur industrie, par leur activité ou par leur habileté. C'est leur nature d'homme qui les rend propriétaires en leur conférant un droit égal à une vie indépendante. Ce concept est essentiel: il permet de penser que le monde est commun, qu'il est donné conjointement à tous, mais que, néanmoins, les choses ne sont pas *res nullius* au sens d'une communauté négative où elles ne seraient la propriété de personne et où chacun aurait la faculté de se servir sans violer les droits de quiconque. Les ressources naturelles se trouvent au contraire dans une situation de communauté positive, de communauté conjointe qui, tout en ayant la forme d'une indivision, confère à chaque individu une part égale dont nul n'a le droit de le priver (Skidmore 1829, 97). Grotius avait déjà élaboré ce concept d'un *dominium indefinitum* qui implique que chacun à un droit à une part du commun même dans le moment où l'indivision subsiste et où personne n'a de droit exclusif sur une part quelconque des ressources de la nature, hormis sur ce qu'il est actuellement en

train de consommer (Spitz, 2019). Skidmore ne cite jamais Grotius, mais certaines de ses formulations sont très proches de cette idée :

«Undoubtedly the domain of a State or Nation, previous to any subdivision of it among the individuals who compose it, is property: -- not private property it is true, unless it be spoken of with reference to other nations -- but property, nevertheless, belonging to the whole community» (Skidmore, 1829, 28-29).¹

Et dans la mesure où la propriété des choses de la nature n'est ni acquise ni créée par l'individu, Skidmore montre que celui-ci n'a pas le droit d'en disposer. Dans une communauté qui aurait, par décision collective, introduit le partage de ces ressources, c'est donc à l'autorité publique que reviendrait de procéder à la division et à la redistribution périodique à chaque génération; c'est à la volonté majoritaire qu'il appartiendrait de dire ce qui doit revenir à qui et pour combien de temps (Skidmore, 1829, 43). Il n'existe en effet de possession privée que par le consentement de la communauté propriétaire qui est en droit de fixer le terme auquel un tel droit privé cesse d'exister, et l'unique manière de rendre la privatisation de la nature compatible avec le droit égal pour tous d'y avoir accès est de rendre cette privatisation temporaire, de la limiter à la durée de la vie, et donc de bannir le droit de transmettre. Si nul ne peut disposer de ce qu'il possède que par le consentement de la communauté, quiconque prétendrait décider de son successeur alors que le lot dont il dispose ne lui a été concédé que pour une période limitée – pour dix ans par exemple ou pour la durée de sa vie – usurperait de manière indue le droit de la communauté à décider du successeur et, par là, à maintenir l'égalité dans le respect du droit de tous à la vie (Skidmore, 1829, 111). C'est donc bien à la collectivité seule de décider qui doit se voir attribuer les lots laissés vacants à mesure du décès de ses membres, et de désigner les membres de la génération suivante pour les recevoir. En outre non seulement la prétention à désigner nos héritiers équivaudrait à une usurpation des droits de la collectivité, mais elle constituerait aussi une usurpation manifeste des droits de la génération suivante qui doit avoir – comme le voulait déjà Jefferson (Katz, 1976; Schlatter, 1951; Appleby, 2003) – le droit de décider par elle-même de la répartition de ressources naturelles que la génération précédente est tenue de lui transmettre sans diminution ni appauvrissement:

«Every one sees the absurdity, where land is held for a year, or for ten years, in equal portions as the sections in my diagram indicate, of any former occupant attempting to dictate who shall be the successor to the section he has formerly occupied; because it is seen to be a palpable invasion and assumption of the public authority; but, although not less enormous, the injustice of one generation, or part of a generation, infringing the rights of a succeeding generation, is not so visible; and merely because, as I take it, the line which separates one generation from another, is not so distinctly seen.» (Skidmore, 1829, 113).

1 Skidmore (1829, 97-98) qualifie ainsi la communauté primitive: «What shall we find there? Nothing but one wide common; a wilderness, on which man, for the first time, has imprinted his footsteps. Of course it belongs to all equally. It is an undivided property, in which each has equal right; and no one has title to any specific part, or to a proportion, greater than any of his fellows».

Citant *The rights of Man* de Paine, Skidmore affirme ainsi que chaque génération doit être libre d'agir par elle-même et de disposer de la nature comme elle le juge bon à l'égal des générations précédentes: «La vanité et la présomption qu'il y a à prétendre gouverner par delà la tombe est la plus ridicule et la plus insolente des tyrannies. L'homme n'a aucun droit de propriété sur l'homme et aucune génération n'a de droit de propriété sur celle qui lui succède» (Skidmore, 1829, 166).

Il n'est donc pas possible d'admettre le droit de transmettre tout en préservant l'égalité voulue au départ; et il est absurde de supposer que la communauté ait voulu l'égalité initiale parce que, seule, elle était compatible avec le droit égal de tous à la liberté, et qu'elle édicte ensuite une règle – le droit de transmettre – qui subvertit cette égalité et la rend impossible (Skidmore 1829, 113-114, 257). Si l'égalité est requise initialement, elle l'est aussi par la suite et cela implique une règle qui la maintienne, donc une règle qui interdit le droit de tester, car tout droit de tester librement détruit nécessairement l'égalité à terme. Même une règle qui imposerait au testateur de procéder au partage égal de ses biens ne suffirait pas à maintenir l'égalité puisque, les familles étant inégalement nombreuses, les disparités apparaîtraient dès la seconde génération (Skidmore, 1829, 250-251). Le principe demeure bien que chaque individu qui entre dans le monde a droit à une part équitable des ressources naturelles. Un tel accès aux biens matériels qui garantissent l'indépendance est, pour Skidmore, indispensable à la poursuite du bonheur, droit dont Jefferson a proclamé le caractère essentiel dans la déclaration d'indépendance mais dont il a omis de préciser qu'il ne pouvait s'exercer sans que chacun de ceux qui en jouissent aient accès aux moyens matériels de le rendre effectif: «Quiconque peut-il être aussi heureux, demande Skidmore, s'il est dépourvu de propriété que s'il en est pourvu? La liberté et la vie peuvent-elles être préservées sans elle? ... Sans la propriété, les droits à la vie et à la liberté ne sont qu'un vain mot» (Skidmore, 1829, 59-60).

Cette analyse du droit de tester permet d'éclairer deux problèmes essentiels. Le premier concerne la justification de la proposition selon laquelle le monde est donné également et en commun à l'ensemble des membres de l'espèce humaine. Le second porte sur la légitimation des transactions individuelles, sur les raisons qui permettent d'affirmer qu'une transaction volontaire est légitime ou non.

Sur le premier problème, on sait que l'idée selon laquelle le fait que le monde soit donné en commun à l'ensemble du genre humain puisse être le fondement d'une répartition égalitaire de la propriété de la nature est souvent mise en question. Eric Nelson s'est par exemple efforcé de montrer, dans un ouvrage récent (Nelson, 2019), que même si la thèse du caractère commun de la nature était fondée, elle n'impliquerait pas nécessairement l'égalité des propriétés parce qu'il demeure possible qu'une répartition inégalitaire de celles-ci soit plus conforme à la communauté initiale que l'égalité. Il invoque deux arguments à l'appui de cette thèse. Le premier est qu'il demeure possible – nul ne peut démontrer la fausseté de cette thèse – que les moins bien lotis dans une société inégalitaire soient cependant mieux lotis qu'ils ne le seraient dans une société sans propriété privée ou dans une société où la propriété privée serait l'objet d'une redistribution périodique strictement attachée au maintien de l'égalité. S'il en est ainsi, on ne peut exclure que l'inégalité soit la meilleure traduction de la communauté initiale puisque les ressources naturelles représenteraient, dans cette hypothèse, un avantage plus grand pour chacun des membres de l'espèce que ce ne

serait le cas dans l'hypothèse d'une répartition égalitaire. Il est même possible que, en cas du maintien d'une égalité stricte ou d'une non-privatisation de la communauté initiale, un grand nombre de membres de l'espèce humaine n'eussent jamais vu le jour; ils ne peuvent donc raisonnablement se plaindre, quelle que soit leur situation aujourd'hui, que l'inégalité viole leur droit fondamental à la vie. Cet argument est constamment employé par les libertariens contemporains lorsqu'ils tentent de justifier l'interprétation la plus faible de la clause lockéenne du «enough and as good left for others». Pour eux, il faut et il suffit que chaque membre de la communauté soit mieux loti qu'il ne le serait dans la condition naturelle pour que l'introduction de droits inégaux de propriété soit légitime.

Cet argument, comme Skidmore le perçoit avant la lettre (Skidmore, 1829, 216), implique une double fausse réinterprétation de la proposition initiale selon laquelle le monde est donné en commun à l'ensemble des hommes.

La première réinterprétation consiste à vider le droit de propriété initial de chaque membre de l'espèce sur une part égale des ressources naturelles de sa substance en le remplaçant par un droit à être dûment indemnisé lorsqu'on est privé de l'exercice de ce droit. Ainsi les non-propriétaires n'ont pas d'accès indépendant à des ressources naturelles mais le niveau matériel de vie auquel leur donne accès un système inégalitaire d'appropriation privée les indemnise largement de cette privation. Mais à l'évidence, outre le fait que les non-propriétaires n'ont pas la latitude d'accepter ou de refuser cette indemnisation, il y a une différence du tout au tout entre un droit inaliénable – celui que postule Skidmore – et un droit qui peut librement être violé par les tiers sous condition d'indemnisation.

La seconde réinterprétation consiste à réduire le droit de propriété au droit à un certain niveau de vie matériel. Mais à nouveau, cette réinterprétation vide le droit initial de propriété de sa valeur. Un tel droit initial, pour Skidmore, est un droit non pas à des moyens de jouissance, mais à une existence indépendante, non dominée. Il est l'équivalent d'un droit à la liberté. Or, dans une société qui autorise la coupure entre propriétaires et non propriétaires, les moins biens lotis connaissent peut-être une plus grande aisance que s'ils jouissaient d'un accès autonome aux biens de la nature, mais ils ne jouissent de cette aisance que sous la coupe et par la bonne volonté arbitraire de ceux qui détiennent un monopole sur les ressources dont ils ont besoin. Si l'on accepte l'idée que l'inégalité pourrait être juste, on doit accepter aussi l'idée que les conséquences de cette inégalité pourraient être justes, à savoir la subordination et la dépendance. Mais comment dire en même temps que la dépendance et la subordination sont justes, que la vie des uns peut être subordonnée à la volonté arbitraire des autres, et que néanmoins les hommes ont une valeur morale égale? Par conséquent, l'argument selon lequel les non-propriétaires jouissent d'une situation plus enviable en vendant leur travail dans une société inégalitaire que par l'accès à la propriété dans une société égalitaire néglige entièrement un point essentiel: la coupure entre propriétaires et non propriétaires fait de ces derniers de quasi esclaves et anéantit leur autonomie:

«It will be said, indeed, that the fact is not so; and that their (the non owners) resources would consist in their labor on the soil, whatever might be the number of those who should possess it. I answer, that if the owners of the soil are owners at all, they are absolute and unconditional owners; they have the right, as the term is now understood, and the power, if they please, to say they will employ no one. It would

therefore, be an abuse of terms, it would be the veriest nonsense, to say of a mass of people that they have resources, which are wholly in the possession of others. If resources they deserve to be called, they are those, only, of the beggar, or the slave. They come in the shape, only, of charity or bondage; and either of these are wholly incompatible with the high minded feelings of freemen» (Skidmore, 1829, 24).

L'idée que l'échange et le marché, parce qu'ils garantissent à chacun un droit d'exit, préservent la non domination pour tous les acteurs ne serait soutenable que dans un monde où ce droit d'exit impliquerait la possibilité d'un accès indépendant à la nature, mais pas dans un monde où la coupure entre propriétaires «monopolistes» des ressources naturelles et exclus de la propriété indépendante est devenu irréversible.

Skidmore entreprend en conséquence de critiquer les thèses «philanthropiques» de Robert Owen, qui prétendait en effet avoir résolu la question de l'inégalité en améliorant significativement la situation matérielle de ses employés. Mais demande Skidmore, «parce que leur situation est à l'évidence grandement améliorée, cela signifie-t-il que, en conséquence, leurs droits soient pleinement reconnus?» Non, car malgré sa philanthropie, Owen continue à prélever le travail de ses ouvriers, à les frustrer de la juste part qui leur revient, et à les maintenir dans une situation de dépendance incompatible avec leur droit naturel (Skidmore, 1829, 385). La dépendance demeure donc le point crucial, et Skidmore ne se prive pas de souligner qu'une situation enviable perd la moitié de sa valeur, sinon plus, lorsqu'elle est subordonnée à la volonté arbitraire d'un tiers:

«It subtracts half the value of such happiness, to feel that it is dependent on another for it, instead of having it indissolubly connected with us, as a part of our existence. Disguise it, as it may be, there seems something silently, but too audibly to tell us; that though we may be happy, we owe it to a master» (Skidmore, 1829, p. 386).

Le second argument par lequel Nelson prétend rompre le lien déductif entre la thèse de l'égalité primitive et celle de la légitimité des politiques contemporaines d'égalisation des situations consiste à montrer que certaines actions intermédiaires sont intervenues qui sont en mesure de transformer les usurpations primitives – certes contraires à l'égalité de principe – en droit. Ce serait le cas du travail dépensé et des acquisitions de bonne foi qui interdiraient, aujourd'hui, de frustrer les détenteurs de parts objectivement excessives des ressources naturelles de ce qu'ils ont légitimement acquis. Contre cette idée de la légitimation des usurpations par des actions intermédiaires, Skidmore affirme qu'aucune action, quelle qu'elle soit, ne peut créer de droit si elle va à l'encontre de l'égalité fondamentale et si elle a pour effet de mettre certains individus sous la domination de certains autres. L'appropriation inégale, dit-il, est une «fontaine empoisonnée dont aucune eau pure ne peut s'écouler, et quiconque détient un titre vicieux ne peut en conférer un à autrui qui serait vertueux» (Skidmore, 1829, p. 335).

Sur le second problème, Skidmore formule une idée extrêmement importante qui permet d'infirmer le préjugé solidement ancré selon lequel toute transaction librement consentie par les deux partis devrait être considérée comme légitime et protégée contre toute interférence de la puissance publique. La légitimité des transactions interpersonnelles – contrats, trans-

ferts, transmissions en forme d'héritage – ne peut en effet être appréciée de manière isolée mais seulement en rapportant les conséquences de ces transactions à la structure distributive. Aucune règle d'échange ou de transmission qui aurait pour effet de subvertir la justice du contexte – donc le droit égal de tous à une vie indépendante – ne peut donc être légitime; ainsi aucune règle de transmission qui aurait pour conséquence de mettre en cause la répartition égale des droits qui est au fondement de l'indépendance réciproque des individus ne peut être rationnellement acceptable. Il n'est dès lors pas possible de définir comme une liberté – d'échanger, de transmettre – une forme de relation entre les individus qui met en cause les conditions même de la liberté. L'idée que le testateur devrait pouvoir exercer ses responsabilités de manière libre et privilégier les personnes de son choix n'a aucune valeur en elle-même; l'exercice de cette soi disant liberté aurait pour conséquence la destruction des conditions mêmes de la liberté puisqu'il détruirait la justice du contexte équitable au sein duquel cela a du sens de dire que les individus doivent être laissés libres d'agir comme ils l'entendent. Aucun homme dans son bon sens ne peut donc renoncer volontairement à l'exercice de son droit de propriété, sauf par fraude, violence ou ignorance, et Skidmore en conclut que la validité des transactions ne se mesure pas au consentement des parties contractantes mais à la question de savoir s'ils sont effectivement «en pleine possession des droits qui appartiennent à chacun, et en l'absence de tout ce qui relèverait de la privation, de la contrainte, ou de la pression» (Skidmore, 1829, p. 376).

La propriété privée, pour Skidmore, est donc une institution humaine dont les modalités doivent s'apprécier au regard de la fin qu'elle poursuit, au même titre par exemple que les institutions politiques (Skidmore, 1829, 300). Or le but de l'institution de la propriété privée étant la préservation de la liberté de chacun, il serait contradictoire de lui donner la forme d'une inégalité qui non seulement ne réalisera pas cette préservation de la liberté pour tous mais y serait même directement contraire. Comme le dit Skidmore, cela implique que nul ne peut être propriétaire d'une partie de la nature que sous condition que la liberté de tous soit assurée, c'est à dire «à l'intérieur de certaines limites qui sont prescrites par ses relations avec ses semblables par l'intermédiaire de leur commun gouvernement» (Skidmore, 1829, p. 172).

Références

- Appleby, J. (2003), *Thomas Jefferson*, Henry Holt: New York.
- Fleischacker, S. (2004), *A Short History of Distributive Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Freyfogle, E. T. (2007), Private property correcting the half truths, *Planning and Environmental Law*, volume 59, 10, pp. 3-11.
- Horne, T. A. (2011), *Property rights and poverty. Political argument in Britain 1650-1830*, Chappel Hill: University of North Carolina Press.
- Katz, N. (1976), Thomas Jefferson and the Right to Property in Revolutionary America, *The Journal of Law & Economics*, 19 (3), pp. 467-488.
- Lause, M. (1984), *Amos Gilbert, A Sketch of the Life of Thomas Skidmore, With Appended Selections from Skidmore's Rights of Man to Property*, Introduced, annotated & edited by Mark A. Lause, Chicago: Charles H. Kerr Publishing Company.

- Mancilla, A. (2016), *The Right of Necessity: Moral Cosmopolitanism and Global Poverty*, London: Rowman and Littlefield.
- Nelson, E. (2019), *The theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ogilvie, W. (1782), *An essay on the right of property in land*, printed by J. Walter, Charing Cross: London.
- Paine, T. (1797), *Agrarian justice*, printed by R. Folwell for Benjamin Franklin Bache, Philadelphia.
- Pessen, E. (1954), Thomas Skidmore, Agrarian reformer in the early american labor movement, *New York History*, 35, pp. 280-296.
- Pessen, E. (1967), *Most uncommon Jacksonians: The radical leaders of the early labor movement*, Albany: State University of New York Press.
- Piketty, T. (2019), *Capital et Idéologie*, Paris: Le Seuil.
- Schlatter, R. (1973), *Property, the History of an Idea*, New York: Russell and Russel.
- Skidmore, T. (1829), *The rights of man to property, being a proposition to make it equal among the adults of the present generation and to provide for its equal transmission to every individual of each succeeding generation on arriving at the age of maturity*, printed for the author by Alexander Ming, New York.
- Spence, T. (1775), *The Real rights of Man. A lecture* read at The Philosophical Society, Newcastle upon Tyne, November 8th.
- Spitz, J-F. (2019), «Droit de propriété et droit de nécessité chez Grotius. Les fondements philosophiques de l'État social», *Revue d'histoire de la pensée économique*, 8 (2), pp. 125-151.

La aplicación de la doctrina del *public trust* en Estados Unidos: de la protección de los bienes comunes a la conservación del medio ambiente

The application of the Public Trust Doctrine in United States: the protection of the commons and the conservation of the environment

*MARCOS DE ARMENTERAS CABOT**

Resumen: En la protección de los bienes comunes en Estados Unidos desde el siglo XIX hasta la actualidad, la doctrina del *public trust* ha jugado un papel determinante. Esta doctrina, heredera de la tradición jurídica romana, que basa su estructura conceptual en una relación fideicomisaria entre agente y principal, fue inicialmente invocada para la salvaguarda de los bienes comunes de su cercamiento y privatización. Con el paso de los años, se ha transformado en un instrumento jurídico clave para la protección ambiental. En este artículo doy cuenta de su evolución y aplicación actual.

Palabras clave: doctrina del fideicomiso público, bienes comunes, relación fiduciaria, litigio ambiental en Estados Unidos, conservación ambiental.

Abstract: In the protection of the commons in the United States from the 19th century to the present, the public trust doctrine has played a determining role. This doctrine, inheriting from the Roman legal tradition, bases its conceptual structure on a trust relationship between agent and principal, and it was initially invoked to safeguard the common property from its enclosure and privatization. Over the years, it has become a key legal instrument for environmental protection. In this article I give an account of its evolution and current application.

Keywords: public trust doctrine, commons, fiduciary relationship, environmental litigation in the United States, environmental conservation.

Recibido: 31/05/2020. Aceptado: 18/06/2020. Cómo citar este artículo: De Armenteras, M. (2020). La aplicación de la doctrina del *public trust* en Estados Unidos: de la protección de los bienes comunes a la conservación del medio ambiente. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 131-143. <https://doi.org/10.6018/daimon.426551>

* Doctorando en la Universitat Rovira i Virgili; Miembro del Centre d'Estudis de Dret Ambiental de Tarragona (CEDAT); Máster en Derecho Ambiental (Universidad del País Vasco); Máster en Sociología Jurídica (Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati); Licenciado en Derecho (Universitat de Barcelona); Líneas de Investigación: filosofía política, filosofía y sociología del derecho, ética ambiental y justicia intergeneracional. (Contacto: marcosdearmenteras@gmail.com). Este trabajo ha sido desarrollado dentro del proyecto de investigación Constitución climática global: gobernanza y Derecho en un contexto complejo, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad para el trienio 2017-2019 (proyecto DER2016-80011-P; investigadores principales: Jordi Jaria-Manzano y Susana Borràs Pentinat). El autor quiere agradecer a los dos revisores anónimos que aportaron valiosos comentarios y ayudaron a mejorar este texto.

1. Introducción

Los problemas relacionados con la propiedad de los bienes comunes ocupan un lugar central en las reflexiones contemporáneas acerca de la relación entre propiedad, libertad y democracia. En un estudio sobre la concepción de propiedad como piedra angular del proyecto republicano es conveniente dar cuenta del desarrollo jurisprudencial que ha tenido la doctrina del *public trust*, para evaluar su importancia en la protección de bienes comunes y su vigencia como mecanismo de protección del medio ambiente. Si bien es cierto que la doctrina ha sido aplicada en otros países herederos del derecho anglosajón, el desarrollo doctrinal y jurisprudencial que se ha dado en Estados Unidos es mucho más extenso e influyente.

Dos hitos marcan el desarrollo de la doctrina en la jurisprudencia estadounidense. El primero deriva de la sentencia del Tribunal Supremo en el caso *Illinois Central Railroad v. Illinois*, y el segundo deriva de la publicación del artículo del profesor Joseph Sax en 1970 sobre la idoneidad de utilizar la doctrina en los litigios ambientales.

En el año 1869, la Asamblea General de Illinois otorgó a la compañía ferroviaria *Illinois Central Railroad* la titularidad de las tierras sumergidas en una extensa área del puerto de Chicago en el Lago Michigan. En 1973, el nuevo legislador, derogó el acto de 1869, revocando la concesión otorgada previamente y reclamó ante los tribunales los derechos propiedad de estas mismas tierras. El caso llegó hasta el Tribunal Supremo de Estados Unidos que sentenció que el legislador de 1869 no tenía competencias para ceder a una empresa privada el derecho sobre el puerto de Chicago, pues se trataba de un fideicomiso público –*public trust*– del que el Estado de Illinois era fiduciario y, en virtud de su soberanía, lo debía conservar y proteger en favor del público¹. A pesar de que la doctrina del *public trust* ya había sido aplicada por los tribunales estadounidenses a lo largo del siglo XIX para salvaguardar el interés público de la privatización de infraestructuras públicas relevantes en favor de empresas privadas (Kaplan, 2012, 3-4), la sentencia en el caso *Illinois Central* fue el primer hito determinante para el desarrollo jurisprudencial de la doctrina.

A partir de esta, el segundo hito clave para el desarrollo de la doctrina deriva de la publicación del artículo del profesor Joseph Sax en 1970 sobre la idoneidad de su aplicación en litigios ambientales y su relevancia en el incipiente derecho ambiental (Sax, 1970). En este sentido, durante los años sesenta y setenta, al calor de las protestas en favor de la justicia ambiental en Estados Unidos y del impacto de los primeros textos de la ecología moderna, se comenzaron a sentar las bases del derecho ambiental. Mientras que la protección jurídica de la base biofísica en la que los seres humanos desarrollan su existencia nunca había sido una preocupación mayor, a partir de los procesos de degradación ambiental y destrucción de los ecosistemas, y el aumento de los riesgos derivados de los desarrollos tecnológicos, la regulación jurídica sobre asuntos ambientales comienza a alcanzar todos los ámbitos de la vida social. En este contexto, Joseph Sax (1936-2014), profesor de la Universidad de Berkeley, planteó la posibilidad de utilizar la doctrina del *public trust* como un instrumento central en la intervención judicial para promover una mejor gestión y protección de los recursos naturales.

Un hilo conecta la noción de propiedad como un fideicomiso, propio de la tradición republicana y sostenida por el derecho constitucional democrático de entreguerras, con la

1 Tribunal Supremo de Estados Unidos: *Illinois Central Railroad v. Illinois*, 146 U.S. 387 (1892)

protección de los bienes comunes a través del instrumento del *public trust*. A pesar de que la aplicación de la doctrina se ha transformado a lo largo de los dos últimos siglos, la argumentación subyacente sigue asentándose en una relación fiduciaria.

En este texto analizo la relación fiduciaria contenida en la *public trust doctrine* y el modo en cómo su aplicación a lo largo de los siglos ha modificado su alcance, pero no su estructura normativa. A partir del desarrollo de la concepción de propiedad republicana, daré cuenta de la argumentación jurídica llevada a cabo para conservar y proteger los bienes comunes para uso público de las presentes y futuras generaciones. Para ello, en primer lugar analizaré la noción de bienes comunes y su protección jurídica. En segundo lugar daré cuenta del desarrollo jurisprudencial de la doctrina del *public trust* en Estados Unidos desde el siglo XIX hasta nuestros días. A modo de conclusión, analizaré la estructura normativa de la doctrina y su relevancia en el estudio de la idea de propiedad como fideicomiso.

2. Degradación ambiental y la protección de los bienes comunes

La protección de los bienes comunes como bosques, prados, ríos, lagos, aguas subterráneas o humedales se ha fundamentado en la pretensión de conservar el conjunto de bienes que proporcionan la existencia material y reproductiva del ser humano. A pesar de que a día de hoy la concepción de la propiedad hegemónica difiera de la idea de propiedad comunal, la columna vertebral del proyecto ecologista ha pasado por la protección de los bienes comunes en beneficio de la mayoría que depende de éstos para subsistir.

Es a partir de la constatación del deterioro del entorno natural, debido al incremento de la producción industrial y del consumo energético, que surge una nueva conciencia ecológica que plantea los límites del crecimiento y del desarrollo tecno-científico. La expansión del modelo económico productivista fundamentado en la entrada de flujos de energía y materiales y en la salida de residuos y emisiones pone en riesgo la estabilidad de los ecosistemas y de la biodiversidad, y provoca daños irreparables como la contaminación de ríos, la pérdida de tierras fértils, la tala de bosques, la contaminación del aire, la sobre pesca y la acumulación de gases de efecto invernadero. El surgimiento del pensamiento ecológico moderno, durante los años sesenta del siglo pasado, comienza a replantear los ideales de progreso y desarrollo poniendo sobre la mesa los conceptos de límite, riesgo y sostenibilidad. En este contexto, la lucha por los bienes comunes ya no solo se preocupa del cercamiento de áreas comunes sino también de la protección de los ecosistemas que sufren las consecuencias de las externalidades derivadas de los procesos industriales de producción. El desarrollo del pensamiento ecológico moderno y las protestas por los derechos civiles en Estados Unidos condujeron al auge del movimiento por la justicia ambiental (Jaria, 2020, 224-225) que sentó las bases del desarrollo del derecho ambiental. No obstante, a pesar de que desde entonces hasta día de hoy el derecho ambiental ha evolucionado y se ha expandido considerablemente, no ha supuesto un obstáculo para que el desarrollo industrial y tecnológico haya continuado produciendo una degradación ambiental a escala planetaria.

La regulación jurídica ambiental se ha ocupado de la protección de aquellos bienes considerados comunes, pues su protección no puede ser individualizada en favor de un único sujeto (Pettit, 1999, 162); sin embargo, su traducción jurídica ha sido estandarizada dentro de los esquemas tradicionales de los derechos subjetivos. El fracaso de la regulación ambiental

surgida a partir de los años setenta (Wood, 2009, 54; Mercado, 2013, 140) y el agravamiento gradual de los problemas ambientales, evidenciados en la escasez y el deterioro de los bienes comunes, nos llevan a tener que replantearnos si la protección de este tipo de bienes como derechos subjetivos es eficaz para dar respuesta a los problemas ecológicos a los que nos exponemos. El trasplante de la problemática ambiental al ordenamiento jurídico continúa anclado en un reconocimiento de derechos subjetivos insertos en un conjunto de normas que sustentan un sistema económico que enfatiza los derechos individuales, el desarrollo industrial y el crecimiento económico.

En este sentido, si alejamos el lente de los derechos para estudiar la configuración de los bienes comunes podemos dar cuenta de que la dicotomía público-privado, es insuficiente dentro del esquema de los bienes comunes (Mattei, 2013, 50-51). Mientras, como sostiene Laín (2018, 79), la orientación en la protección de los bienes comunes se debe tomar en consideración a partir de una doble dimensión, como bienes asociados con un régimen particular de derechos, y como la dinámica sociopolítica de acción colectiva como medio de gobierno en relación con un recurso, la noción de propiedad vigente está anclada en la tensión entre lo público y lo privado, y ambas responden a una misma lógica económica que busca marginar lo común e implementar un pensamiento único ligado a la acumulación de capital (Mattei, 2013, 65).

Entonces, si nos detenemos a analizar la idea de bienes comunes a partir de una dinámica diferente a la configuración jurídico-política de la propiedad hegemónica, siguiendo a Laín, las dinámicas sociopolíticas de acción colectiva se pueden traducir en una relación entre los beneficiarios –principal– de la protección de los bienes comunes y aquellos en el cargo de gestionarlos –agente–. Esta relación entre agente y principal no solo plantea un conflicto sobre la titularidad de los bienes comunes sino también sobre la función de la propiedad común y los resultados de la gestión por parte del agente. El matiz que diferencia los bienes comunes resulta de sumo interés para el caso que nos ocupa, pues su particularidad no solo radica en la titularidad de estos, sino también en su función. Esta perspectiva por lo tanto plantea que el debate sobre la propiedad no se debe dar solo en torno a la titularidad sino también sobre la función y objetivo que esta tenga dentro de la sociedad. Esto es, si la propiedad debe tener o no una función social independientemente de quién sea su titular.

Los bienes comunes han sido objeto de cercamiento a lo largo de la historia. El continuo proceso de cercamiento y privatización en Estados Unidos durante el siglo XIX reproduce la necesidad expansiva de acumulación propia del sistema capitalista. Este proceso hizo que a mediados de siglo la doctrina del *public trust* comenzara a tomar relevancia. Desde entonces, como expondré a continuación, la doctrina *public trust* ha jugado un papel relevante en la protección de los bienes comunes de la explotación y degradación por parte de intereses privados. La estructura normativa que se desarrolla en la doctrina, como se verá, asimila la noción de relación fiduciaria para la administración de los bienes comunes.

3. La doctrina del *public trust* en la jurisprudencia estadounidense

En la doctrina del *public trust* subyacen los principios reconocidos por el derecho natural romano sobre los bienes comunes: según la ley de la naturaleza, el aire, el agua corriente, el mar y las costas del mar, son bienes comunes. Estos principios, recogidos

en las Instituciones de Gayo² (Domènec, 2018, 107) fueron recibidos también en Inglaterra tras las luchas de emancipación de los *commoners* y la subsiguiente promulgación de la Carta Magna y de la Carta Forestal en 1217 (Pisarello, 2011, 40; Mattei, 2013, 50; Domènec, 2018, 108). Sin embargo, el largo proceso de cercamiento durante los siguientes siglos supuso la transformación de los bienes comunes en tierras segmentadas y privatizadas dominadas por la noción de propiedad exclusiva y excluyente del derecho privado romano.

Durante el proceso de cercamiento en Inglaterra, como relata Neeson (1993, 5), gran parte de las economías se extinguieron debido a los cercamientos en algún momento entre el siglo xv y el xix. Puntualiza Linebaugh (2010, 13-14) que en 1688 un cuarto del área total de Inglaterra y Gales era tierra comunal y entre 1725 y 1825, seis millones de acres de tierra fueron cedidos a terratenientes con influencia política a través de los denominados *Enclosure Acts*. Así, el ochenta por ciento de la tierra en Inglaterra ya había sido cercada a finales de 1780 (Wordie, 1983, 485-486). Similarmente, en el continente americano los ingleses también llevaron a cabo cercamientos y apropiación privativa de las tierras (Linebaugh y Rediker, 2000, 44). Dinámica que también se extendió a las comunidades indígenas a través del robo, cercado y privatización de sus tierras (Linebaugh, 2008, 246-249).

A partir de esta constante privatizadora que se alargó durante siglos, a mediados del siglo xix, en un contexto de continua privatización de bienes comunes, a partir de esta doctrina enraizada en el derecho anglosajón y en el derecho natural romano, se recuperan unos principios fundamentales para la salvaguarda del interés común en contraposición del beneficio privado, a través de la relación fiduciaria entre el soberano y el pueblo en la salvaguarda de determinados bienes comunes.

3.1. La protección de los bienes comunes: la recuperación del public trust

El primer caso que reflejó la doctrina del *public trust* fue *Arnold v. Mundy*³, en 1821. El caso dirimía la cuestión sobre los derechos privativos de un terrateniente sobre la pesca en un río situado en los términos de su propiedad. El Tribunal Supremo de Nueva Jersey sentenció que el legislador –el soberano– no podía otorgar ninguna concesión directa y absoluta de las aguas del estado, restringiendo a sus ciudadanos de su derecho común, pues sería un agravio que nunca podría ser soportado por un pueblo libre. Fundamentalmente lo que hace el tribunal es limitar el derecho de propiedad de las aguas naveables, sosteniendo que deben ser protegidas para el beneficio común. Así, establece que ciertos bienes deben permanecer para el beneficio público bajo la figura del fideicomiso público, del que el Estado debe ser el garante. Igualmente, el Tribunal Supremo de Estados Unidos en 1842, en el caso *Martin*

2 La doctrina mayoritaria coincide en que estos principios se recogen en las Instituciones de Justiniano. Si bien es cierto, cabe mencionar que las Instituciones del *Corpus iuris civilis* de Justiniano tuvieron en cuenta el trabajo del jurista romano Gayo en el siglo II que, para el caso que nos ocupa, ya daba cuenta de este principio de derecho natural. Cfr. Entre otros: Sax (1970), Scanlan (2000), Underkuffler (2017).

3 Tribunal Supremo de Nueva Jersey: *Arnold v. Mundy*, 6 N.J.L. 1 (1821).

v. *Waddell*⁴⁵, en una disputa sobre la posibilidad de privatizar el derecho a recolectar en las marismas del Río Raritan, sostuvo la argumentación del Tribunal en *Arnold v. Mundy*. Este caso es central, además porque reconoció que los trece estados originarios eran los sucesores de las prerrogativas que otrora poseía la corona y el parlamento inglés. Por esta razón, las áreas protegidas por el fideicomiso público a partir de entonces estarían bajo la soberanía de los estados⁶.

No obstante, como he avanzado anteriormente, el caso de mayor importancia que supuso un cambio de paradigma en la aplicación de la doctrina fue el caso *Illinois Central Railroad v. Illinois* ante el Tribunal Supremo en 1892. La cuestión central derivada de este caso fue la constatación de que el *public trust*, esto es, la conservación y protección de aquellos bienes comunes en beneficio del público, es un atributo propio del soberano al que no puede renunciar y, por lo tanto, el fideicomiso que está bajo la protección de *public trust* no puede ser enajenado. Estos dos párrafos son muy ilustrativos para comprender la argumentación del tribunal:

“It is a title held in trust for the people of the state that they may enjoy the navigation of the waters, carry on commerce over them and have liberty of fishing therein freed from the obstruction or interference of private parties”

“The decisions are numerous which declare that such property is held by the state, by virtue of its sovereignty in trust for the public. The ownership of the navigable waters of the harbor, and of the lands under them, is a subject of public concern to the whole people of the state. The trust with which they are held, therefore, is governmental, and cannot be alienated”⁷.

En esta sentencia podemos apreciar la estructura de la relación entre soberano y el pueblo. El primero debe conservar en beneficio del segundo dichos bienes para que pueda disfrutar de ellos sin interferencia de intereses privados. Este posicionamiento fue determinante para el desarrollo de la doctrina. A pesar de ello, la aplicación de la doctrina fue diferente en las diferentes jurisdicciones durante las décadas posteriores, pues, aunque se aplicara para garantizar la protección de los derechos de los ciudadanos a acceder a estos bienes, también

4 Tribunal Supremo de Estados Unidos: *Martin v. Waddell*, 41 U.S. (1842).

5 Críticamente Peter Linebaugh (2008, 192) expone que el Juez Taney, ponente de la sentencia, pese a reconocer el interés público de las tierras, utiliza una argumentación jurídica totalmente desprovista de las experiencias, prácticas e ideas de los *commoners*.

6 En 1845, en el caso *Pollard v. Hagan* (44 U.S. (3 How.) 212), el Tribunal Supremo amplió el reconocimiento de propiedad estatal de las aguas sumergidas a los futuros estados como sucesores de la Corona Inglesa (Blumm, 2010, 8).

7 *Illinois Central...* Op. cit. páginas 452 y 455: “Es un título en fideicomiso para el pueblo del Estado para que puedan disfrutar de la navegación por las aguas, comerciar sobre ellas y tener la libertad de pescar allí libres de la obstrucción o interferencia de intereses privados”.

“En numerosas ocasiones se ha declarado que el Estado, en virtud de su soberanía, posee tal propiedad en fideicomiso para el público. La propiedad de las aguas navegables del puerto y de sus tierras sumergidas, es un asunto de interés público para todo el pueblo del Estado. El fideicomiso por el cual son conservadas es gubernamental y no puede ser enajenado”. [Traducción propia].

se concibió como una doctrina que respaldaba la promoción del crecimiento económico, del comercio a través de las rutas navegables y de la pesca (Sun, 2011, 572).

Además, en la presente sentencia, a partir de esta relación entre el soberano y el pueblo, el Tribunal también hizo hincapié de forma expresa en la condición contra-mayoritaria de la doctrina. Así lo expresó:

“The position advanced by the railroad company in support of its claim to the ownership of the submerged lands and the right to the erection of wharves, piers and docks at its pleasure, or for its business in the harbor of Chicago, would place every harbor in the country at the mercy of a majority of the legislature of the State in which the harbor is situated”⁸.

Por lo tanto, el Tribunal, considera que ciertos bienes son inalienables por parte del soberano, y que debido a su condición de fideicomisario no puede enajenarlos y renunciar a sus funciones, y como el legislador no puede enajenarlo, ninguna mayoría parlamentaria podría llegar a hacerlo, porque si lo hiciera, el legislador perdería su condición de fideicomisario. El legislador, por lo tanto, no puede deshacerse de su condición de fideicomisario. En este sentido, al ser el fideicomiso un elemento inherente a la soberanía del Estado, su enajenación supondría, a la vez la enajenación de su soberanía. La doctrina, por lo tanto, prohíbe al legislador restringir su propia soberanía y así protege, consecuentemente, a los que se benefician del bien protegido.

Por lo tanto, la sentencia determina que el *public trust* funciona como un límite al poder del gobierno en sus funciones, y como un instrumento para asegurar que la protección del bien determinado sea en beneficio de la sociedad en su conjunto.

3.2. La protección del medio ambiente: una estrategia para el litigio efectivo

En su seminal artículo, Joseph Sax planteó la viabilidad de utilizar la doctrina del *public trust* para la protección del medio ambiente y la conservación de los recursos naturales. A partir de la sentencia en Illinois Central, Sax plantea que la doctrina del *public trust* podría ser un instrumento efectivo para el litigio ambiental. Según Sax, la doctrina no debía limitarse a la aplicación en casos de aguas navegables, sino que debe ampliarse a aquellas situaciones en las que los “intereses públicos difusos” necesiten protección contra “grupos estrechamente organizados con objetivos claros e inmediatos” en una gran variedad de problemas ligados con cuestiones ambientales (Sax, 1970, 556-557). Resulta lógico que la protección del fideicomiso por parte del soberano no sólo sea una obligación negativa. Esto es, que además de una prohibición de enajenar el bien privatizándolo y restringiendo el disfrute de los ciudadanos, el soberano tiene un deber de conservación y protección de dicho bien para que el disfrute pueda ser efectivo. Así lo reconoció el Tribunal Supremo en Illinois Central:

8 *Ib.* página 455: “La posición de la compañía ferroviaria en su defensa de la reclamación de la propiedad de las tierras sumergidas y del derecho a la construcción de muelles, embarcaderos y diques a su gusto, o para sus negocios en el puerto de Chicago, colocaría a cada puerto del país a merced de una mayoría de la legislatura del Estado en que se encuentra el puerto”. [Traducción propia]

“The State can no more abdicate its trust over property in which the whole people are interested, like navigable waters and soils under them, so as to leave them entirely under the use and control of private parties, except in the instance of parcels mentioned for the improvement of the navigation and use of the waters, or when parcels can be disposed of without impairment of the public interest in what remains, than it can abdicate its police powers in the administration of government and the preservation of the peace. In the administration of government the use of such powers may for a limited period be delegated to a municipality or other body, but there always remains with the State the right to revoke those powers and exercise them in a more direct manner, and one more conformable to its wishes. So with trusts connected with public property, or property of a special character, like lands under navigable waters, they cannot be placed entirely beyond the direction and control of the State”⁹.

La publicación de Sax supuso un antes y un después en la aplicación de la doctrina, tanto por la aplicación extensiva de la doctrina, como por su influencia en los poderes legislativos en la elaboración de normas ambientales a través de esta¹⁰.

En este sentido, influenciados por el artículo de Joseph Sax, en 1979, dos grupos ecologistas demandaron a la ciudad de Los Ángeles por el daño que los desvíos de agua estaban produciendo al ecosistema del *Mono Lake*. Así, el Tribunal Supremo de California dirimió por primera vez un caso que esgrimía la doctrina del *public trust* para la protección ambiental. El tribunal dio parcialmente la razón a los grupos ecologistas a través de la aplicación de la doctrina:

“The core of the public trust doctrine is the state’s authority as sovereign to exercise a continuous supervision and control over the navigable waters of the state and the lands underlying those waters”¹¹.

La parte demandada se basó en los derechos previamente otorgados por la autoridad competente para la gestión del agua. Por ello, el tribunal reconoció que la agencia encar-

9 *Illinois Central...* op. cit. páginas 453 – 454: “El Estado no puede abdicar el fideicomiso sobre una propiedad en la que el público tiene intereses, como las aguas navegables y la tierra debajo de ellas, para dejarlas completamente bajo el uso y control de intereses privados, excepto en el caso de las parcelas mencionadas para la mejora de la navegación y uso de las aguas, o cuando las parcelas se pueden eliminar sin menoscabo del interés público, de lo que puede abdicar sus poderes policiales en la administración y preservación del orden público. En su administración, tales poderes pueden delegarse por un período limitado a un municipio u otro organismo, pero el Estado siempre retiene el derecho de revocar esos poderes y ejercerlos de manera más directa, y más conforme a sus deseos. Por lo tanto, los fideicomisos relacionados con propiedad pública, o con propiedad de un carácter especial, como tierras bajo aguas navegables, no pueden alejarse de la dirección y el control del Estado” [Traducción propia].

10 Como curiosidad cabe mencionar que Joseph Sax asesoró en la elaboración del *Environmental Protection Act* del Estado de Michigan (*Sax Act*) que fue considerado la primera norma ambiental fundamentada en la doctrina del *public trust*.

11 Tribunal Supremo de California: *National Audubon Society v. Superior Court of Alpine County*, página 426 (1983); Conocido popularmente como *Mono Lake Case*: “El núcleo de la doctrina del *public trust* es la autoridad del Estado como soberano para supervisar y controlar continuamente las aguas navegables del Estado y las tierras subyacentes a esas aguas”. [Traducción propia].

gada podía mantener sus derechos privativos siempre y cuando no pusiera en riesgo los ecosistemas del lago. De este modo, a pesar de que la titularidad de la concesión podía permanecer en manos privadas, el interés público del agua y del lago autorizaba al estado, como administrador del fideicomiso, a supervisar el estado de conservación del mismo. Así, el tribunal, al reconocer la fuerza de la doctrina como límite de los derechos privados sobre el agua y los recursos del lago, reconoció que los derechos derivados de una concesión sobre un fideicomiso no pueden derivar en un deterioro del mismo. Consecuentemente, los concesionarios tendrían limitada su capacidad en el manejo y la administración el bien, pues el interés público prevalecería sobre los intereses privados.

La interpretación de Sax, igual que la del tribunal del caso *Mono Lake*, amplía la aplicación clásica de la doctrina. Esta posición está orientada hacia la necesidad de enarbolar un instrumento jurídico eficaz para proteger los bienes ambientales y los recursos naturales, independientemente del titular del bien. La idea de propiedad común esgrimida en *Illinois Central* pasaría a un segundo plano, porque, a ojos de Sax, resultará irrelevante quién sea el titular del bien objeto de protección, lo relevante sería que los bienes ambientales sean protegidos en beneficio de la sociedad, independientemente de su titularidad. A partir de aquí, la doctrina del *public trust* pasó de ser una arcaica doctrina del derecho de propiedad a un principio fundamental del derecho ambiental contemporáneo.

Además de esta influencia vital sobre el derecho ambiental por vía jurisdiccional, el trabajo de Sax influyó de manera decisiva desarrollos legislativos. Más allá de su directa participación en el *Michigan Environmental Protection Act* en 1970, en los siguientes años, diferentes procesos legislativos se vieron claramente influenciados por su pensamiento. Por ejemplo, la reforma del artículo 27 de la Constitución del Estado de Pensilvania en 1971, establece:

“The people have a right to clean air, pure water, and to the preservation of the natural, scenic, historic and esthetic values of the environment. Pennsylvania’s public natural resources are the common property of all the people, including generations yet to come. As trustee of these resources, the Commonwealth shall conserve and maintain them for the benefit of all the people”¹².

A pesar de que a día de hoy la doctrina ya no es aplicada como una doctrina propia del derecho de propiedad, todavía, en su aplicación en cuestiones ambientales, podemos observar la relación fiduciaria subyacente a la conservación ambiental. Los bienes ambientales, protegidos bajo el paraguas de la doctrina, son protegidos por parte de un agente que tiene delegada la función por parte de un principal para conservar un bien para el interés común de la sociedad por encima de cualquier interés privado.

Cabe decir que la doctrina continúa aplicándose. De acuerdo con Sun (2011, 578), la doctrina se ha aplicado hasta agosto de 2010 en 720 ocasiones, la última vez que el Tribunal

12 Artículo 27 de la Constitución del Estado de Pensilvania: “Las personas tienen derecho a aire limpio, agua pura y a la preservación de los valores naturales, paisajísticos, históricos y estéticos del medio ambiente. Los recursos naturales públicos de Pensilvania son propiedad común de todas las personas, incluidas las generaciones por venir. Como fideicomisario de estos recursos, la Commonwealth los conservará y mantendrá en beneficio de todas las personas”. [Traducción propia].

Supremo la aplicó fue en el caso *Phillips Petroleum Co. v. Mississippi*, decidido en 1988, y la última aplicación en un tribunal federal fueron los casos *Stockton East Water District v. United States* en 2009 y *Abbey Co. LLC v. Lexington Insurance Co.* en 2008. Como veremos en lo que sigue, la doctrina ha vuelto a ser utilizada recientemente en los llamados litigios climáticos.

3.3. La protección de la atmósfera: litigio climático y relación intergeneracional

La constatación de la degradación ambiental de las últimas décadas y la aceleración del calentamiento global, debido al incremento incesante de las emisiones de gases de efecto invernadero, ha hecho que los movimientos sociales y grupos de presión que demandan medidas concretas para hacer frente al cambio climático se hayan multiplicado. Las amenazas que supone el cambio climático son claras pero las acciones, hasta ahora, han sido muy insuficientes. La acumulación de gases de efecto invernadero no cesa y desde la creación del Convenio Marco de Naciones Unidas para el Cambio Climático, las emisiones se han multiplicado¹³. Ante esta tesitura, muchas organizaciones de todo el mundo se han puesto manos a la obra y han acudido a los tribunales para intentar lograr dichas acciones. Una de las acciones llevadas a cabo en Estados Unidos se ha fundamentado en la doctrina del *public trust*.

En los últimos años han aumentado las actuaciones contra administraciones públicas y empresas privadas en diferentes jurisdicciones para dirimir sus obligaciones con respecto al cambio climático. A través del litigio, los demandantes han solicitado, por un lado, acciones concretas para mitigar las emisiones de gases de efecto invernadero y orientadas a la adaptación al cambio climático y, por otro lado, la atribución de responsabilidades por daños al sistema climático. Entre la creciente casuística alrededor del mundo, en Estados Unidos destaca la denominada *Atmospheric Trust Litigation* impulsada por la organización ecologista *Our Children Trust*.

El impulso de esta organización debe mucho al desarrollo doctrinal llevado a cabo por la profesora Mary Christina Wood, quien, en los últimos años, ha promovido los litigios climáticos entorno a la doctrina del *public trust* y ha defendido la aplicabilidad de la doctrina en la protección de los recursos atmosféricos. Esta perspectiva es heredera de la articulación que en los años ochenta hizo Edith Brown Weiss para el reconocimiento de un fideicomiso planetario para salvaguardar el patrimonio natural y cultural a través del tiempo, y sostener el bienestar de la humanidad (Brown Weiss, 1984, 503).

En este sentido, hasta la actualidad ya han sido presentados veinticinco casos bajo la argumentación de la doctrina del *public trust*¹⁴. El primero, *Filippone v. Iowa Department of Natural Resources*, en el año 2011 y el último, *Held v. State of Montana*, en el año 2020. La casuística es variada pero la fundamentación central se basa en el reconocimiento de que la doctrina del *public trust* debe incluir la conservación de la atmósfera. De este modo, al aceptar que la atmósfera está custodiada por el fideicomisario a favor del público, este no

13 Para ser precisos, más de la mitad emisiones a la atmósfera de gases de efecto invernadero procedentes de la quema y uso de combustibles fósiles se han producido a partir de 1988, el mismo año en el que James Hansen, experto climatólogo, testificó ante el Senado de Estados Unidos sobre los efectos del cambio climático.

14 En concordancia con las bases de datos que recogen información sobre los litigios climáticos. En este caso la base de datos del *Sabin Centre for Climate Change* de la Universidad de Columbia: <http://climatecaselist.com/case-category/public-trust-claims/> (Última visita 30 mayo de 2020).

podría ni dañar, ni dejar que dañasen el bien protegido, pues tendría deberes de conservarlo para el beneficio público. Así, como sí que está ocurriendo, que el daño a la atmósfera es evidente, el fideicomisario no estaría cumpliendo con sus obligaciones. Es por ello, que la reclamación central en estos litigios es la mitigación de emisiones de gases efecto invernadero. Sin embargo, la vital importancia del sistema climático para la estabilidad de todos los ecosistemas, supone que la inacción afectaría también de manera directa otros bienes protegidos bajo la doctrina, por lo que el fideicomisario tendría no solo la obligación de evitar dichos daños, sino también de restaurarlos para que el principal pueda beneficiarse de los recursos en su mejor estado de conservación.

Entre todos los casos presentados hasta la actualidad, el caso que mayor notabilidad ha obtenido es el caso *Juliana et. al. v. United States* (2015). La demanda, presentada por un grupo de jóvenes y apoyada por diferentes organizaciones ecologistas, alcanzó mucha relevancia pública y jurídica. La demanda fue presentada por un grupo de menores de edad y en nombre de las futuras generaciones, representadas ante el Tribunal por el climatólogo James Hansen. Los demandantes solicitaban la reducción drástica de emisiones de gases de efecto invernadero para el año 2100, con la intención de salvaguardar la estabilidad del sistema climático, como la condición de necesidad para proteger el derecho a la vida, a la libertad, y a la propiedad de los demandantes en el futuro. De este modo, el grupo de menores argumentó que, si las concentraciones de gases de efecto invernadero continúan aumentando, los derechos humanos de aquellos que habitarán la tierra en el futuro están en riesgo. Para todo ello, los demandantes sostuvieron que la nación, como agente fideicomisario, debe proteger la atmósfera en beneficio de las presentes y las futuras generaciones.

Así, el argumento que estructura este tipo de litigio es el mismo que en los litigios ambientales. Sin embargo, los demandantes hacen hincapié en el interés perpetuo del público sobre los bienes en fideicomiso. Mientras el bien sea inalienable, como lo es bajo la doctrina del *public trust*, el fideicomisario debe llevar a cabo su función de protección y conservación para que los interesados en la actualidad y en el futuro puedan beneficiarse del bien protegido por el fideicomiso. El daño causado por las emisiones de gases de efecto invernadero sobre la atmósfera no es inmediato, por ello, el agente debería actuar preventivamente para no incumplir sus obligaciones como fideicomisario en relación a aquellos beneficiados, sea en la actualidad o en el futuro.

Los resultados de la aplicación de la doctrina del *public trust* en los litigios climáticos hasta día de hoy no son muy halagüeños. A pesar de ello, resulta de sumo interés la configuración de la relación fiduciaria presente en esta doctrina para continuar exigiendo responsabilidades ante el cambio climático a aquellos que tienen el deber de proteger los bienes comunes en beneficio del interés general.

4. Conclusión

La aplicación de esta doctrina tiene mucha relevancia a la hora de analizar los derechos de propiedad como una relación fiduciaria entre agente y principal. El razonamiento judicial, desde su primera aplicación a mediados del siglo XIX, hasta la argumentación de los demandantes en los litigios climáticos, se fundamenta en la necesidad de que el agente conserve un bien en beneficio del principal. A pesar de que las motivaciones para su aplicación han

cambiado a lo largo del tiempo y se han adaptado a las circunstancias de cada época, su estructura sigue intacta.

Así, por ejemplo, si consideramos que un lago es de interés público y está protegido por la doctrina del *public trust* para que el pueblo pueda acceder a pescar y obtener recursos hídricos, sería difícil justificar que la obligación del agente se limitara a una obligación negativa de no enajenar el bien. La conservación del mismo es central para que el principal se pueda beneficiar de este de manera efectiva. Por ello, las obligaciones del agente deben ser extendidas para poder llevar a cabo su función principal: la conservación y protección del bien.

De todo lo anterior, resulta evidente que en la doctrina del *public trust* subyace una estructura fiduciaria entre aquellos que poseen en común los bienes y el encargado de custodiarlos, que deberá cumplir sus funciones para que el principal pueda realmente beneficiarse de los bienes. Por ello, el vínculo entre agente y principal, no autoriza al agente a conservar el bien de manera discrecional, pues el interés del principal está en el centro de la estructura de gobierno. Así, el agente no solo deberá proteger el bien, sino que deberá hacerlo en virtud de una obligación de garantizar al principal su acceso a dichos bienes en estado óptimo de conservación.

Esta doctrina supone una herramienta de protección y conservación de los bienes comunes que va más allá de las estrategias fundamentadas en lo derechos subjetivos, y que integra la concepción de propiedad fiduciaria como forma de gobierno de dichos bienes.

Referencias

- Blumm, M. C. (2010), «The Public Trust Doctrine and Private Property: The Accommodation Principle», *Pace Environmental Law Review*, Vol. 27, pp. 649-666.
- Brown Weiss, E. (1984), «The Planetary Trust: Conservation and Intergenerational Equity», *Ecology Law Quarterly*, Vol. 11, 4, pp. 495-582.
- Domènech, A. (2018), «Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos)», *Escritos Sin Permiso*: <https://www.sinpermiso.info/textos/antoni-domenech-1952-2017-libro-de-sin-permiso> (última consulta, 30 de mayo de 2020).
- Jaria, J. (2020), *La Constitución del Antropoceno*, Valencia: Tirant Humanidades.
- Kaplan, I. (2012), «Does the Privatization of Publicly Owned Infrastructure Implicate the Public Trust Doctrine? Illinois Central and the Chicago Parking Meter Concession Agreement», *Northwestern Journal of Law & Social Policy*, Vol. 7, 1, Article 5, pp. 136-169.
- Klass, A. B. (2015), «The Public Trust Doctrine in the Shadow of State Environmental Rights Laws: A Case Study», *Environmental Law*, Vol. 45, pp. 431-462.
- Laín, B. (2018), «Common property and (pre)distributive justice», *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, Vol. 12, pp. 72-88.
- Linebaugh, P. y Rediker, M. (2000), *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press.
- Linebaugh, P. (2008), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

- Linebaugh, P. (2010), «Enclosures from the Bottom Up», *Radical History Review*, Issue 108, pp. 11-27.
- Mattei, B. (2013), *Bienes comunes. Un manifiesto*, traducción de G. Pisarello, Madrid: Trotta.
- Mercado, P. (2013), «Derechos insostenibles», en Estévez, J.A. (ed.): *El libro de los deberes: las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Madrid: Trotta, pp. 139-166.
- Mundó, J. (2017), «La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Vol. 57, pp. 433-454.
- Mundó, J. (2018), «De la retórica absolutista de la propiedad al sentido común de la propiedad limitada», *Sin Permiso: Repùblica y socialismo tambièn para el siglo XXI*, n. 16, pp. 35-64.
- Neeson, J. M. (1993), *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*, New York: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (1999), *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, traducción de A. Domènech, Barcelona: Paidós.
- Pisarello, G. (2011), *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Madrid: Trotta.
- Sax, J. (1970), «The Public Trust Doctrine in Natural Resource Law: Effective Judicial Intervention», *Michigan Law Review*, Vol. 68, pp. 471-566.
- Scanlan, M. K. (2000), «The Evolution of the Public Trust Doctrine and the Degradation of Trust Resources: Courts, Trustees and Political Power in Wisconsin», *Ecology Law Quarterly*, Vol. 27, 135, pp. 135-214.
- Sun, H. (2011), «Toward a New Social-Political Theory of the Public Trust Doctrine», *Vermont Law Review*, Vol. 35, pp. 563-622.
- Underkuffler, L. S. (2017), «Property, Sovereignty, and the Public Trust», *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 18, 2, pp. 329-353.
- Wood, M. C. (2009), «Advancing the Sovereign Trust of Government to Safeguard the Environment for Present and Future Generations (Part I): Ecological Realism and the Need for a Paradigm Shift», *Environmental Law*, Vol. 39, pp. 43-89.
- Wordie, J. R. (1983), «The Chronology of English Enclosure: 1500 – 1914», *The Economic history Review Second Series*, Vol. 36, 4, pp. 483-505.

Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado

Marx and the natural rights tradition in an industrialised world

*EDGAR MANJARIN CASTELLARNAU**

Resumen: La obra de Marx presenta una base normativa congruente con un núcleo de presupuestos procedentes de la tradición iusnaturalista. Esta tradición de origen medieval partió de una revisión de la codificación tardía del derecho romano. La evolución conceptual de derechos naturales subjetivos culminó, en su forma más radical, con el impulso de la movilización popular democrático-fraternal de la Revolución francesa. Para Marx la defensa de los derechos naturales no se correspondía con las condiciones objetivas a las que daba lugar el proceso de industrialización. Adecuó una tarea teórico-práctica para sintetizar este núcleo normativo en la comprensión de las transformaciones económicas en curso así como en el programa político socialista.

Palabras clave: derechos naturales, Karl Marx, industrialización, socialismo

Abstract: Marx's works present a normative ground which is consistent with a core of assumptions originated from the natural rights tradition. This medieval tradition departed from the revision of the late-codification of Roman law. The conceptual evolution of subjective natural rights culminated, in its most radical form, with the momentum of the fraternal-democratic popular movement in the French revolution. For Marx, the defence of natural rights didn't correspond with the objective conditions to which the process of industrialisation gave way. He adapted a theoretical-practical task for synthesising this normative core for the comprehension of the economic transformations underway as well as for a socialist political agenda.

Keywords: natural rights, Karl Marx, industrialisation, socialism

1. Superando el desencuentro entre republicanismo, socialismo y iusnaturalismo

Tras casi dos décadas, el auge académico “neorrepiblicano” ha ganado el mérito de recobrar un buen grado de informatividad sobre un marco de conceptos históricos del pensamiento político, logrando rehabilitar el legado de la tradición republicana para discusiones normativas actuales. Este campo ha dado lugar, más recientemente, a importantes revelaciones sobre la ascendencia republicana democrática tanto del propio Karl Marx como de la mayor parte de sus fuentes de inspiración¹. Estas investigaciones han tenido que afrontar

Recibido: 21/05/2020. Aceptado: 17/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Manjarín, E. (2020). Marx y la tradición iusnaturalista en un mundo industrializado. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 145-160. <https://doi.org/10.6018/daimon.429001>

* Universidad de Barcelona (profesor asociado) (edgarmanjarin@ub.edu). Líneas de investigación: Historia del republicanismo; Historia del trabajo asalariado. Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AERFEDER, UE). Queremos agradecer a Julio Martínez-Cava sus valiosas aportaciones para la redacción de este texto.

1 Las dos aportaciones más destacadas en este ámbito son las de William C. Roberts (2016), Bruno Leipold (2017) y Michael J. Thompson (2019). Todos ellos trazan al detalle datos históricos con el propósito de informar y fundamentar sus desarrollos teóricos. Por otro lado, aunque su investigación viene de antes sin circunscribirse estrictamente en el marco neorrepiblicano académico, puede verse en algunas de las principales publicaciones de Antoni Domènech un planteamiento muy cercano.

retos sustantivos, surgidos de un marco restringido, forjado por influyentes historiadores y filósofos, los propiamente llamados “neorrepublicanos” (siendo los más destacados el historiador Quentin Skinner y el filósofo Philip Pettit). La insuficiente indagación empírica de los procesos sociales que encarnaron el republicanismo clásico, especialmente en el período de consolidación de las polis griegas, a menudo ha vuelto opacas las causas históricas y los contextos por los que la tradición republicana desarrolló conceptos, prácticas e instituciones políticas. Por otro lado, las hondas implicaciones socio-económicas del proceso de industrialización quedaron relegadas a un segundo plano. Al dar prioridad a una discusión sobre la forma de gobierno, todo un conjunto de relaciones económicas quedaba infrateorizado. El mismo Pettit, por ejemplo, no omitió la posibilidad de una “esclavitud salarial”, pero los mecanismos causales que exponían a los trabajadores a potenciales inferencias arbitrarias carecían de especificidad (Gourevitch, 2013).

Otra suerte de dificultades se presenta al cotejar los “ecos” republicanos hallados en la obra de Marx con la amplísima variedad interpretativa a la que ha dado lugar su legado. En este artículo trataremos de mostrar cómo Marx ofreció una nueva síntesis, socialista, de los fundamentos filosófico-políticos del republicanismo moderno y la tradición del derecho natural. Para ello será preciso desentrañar en qué sentido dio continuidad al espíritu revolucionario del movimiento de la Montaña en la Revolución Francesa y por qué, tras su derrota, el lenguaje de los derechos naturales se convirtió en un peligroso juego de espejos a la hora de plantear un nuevo sentido de época para la causa fraternal. Marx se sirvió de un esquema normativo impulsado por una evolución del derecho de origen tardofeudal, a la que tanto movimientos populares como pensadores del ala radical de la Ilustración contribuyeron a expandir. Esto le permitió, como veremos más adelante: a) confrontar afirmaciones jurídico-políticas que anticipaban dogmáticamente el devenir histórico; b) revelar las raíces de la dominación de las relaciones de producción en un mundo transformado por la industrialización, y c) habilitar un plano de fundamentación ético-política que trascendía la consecución de derechos civiles y políticos, tratando así de adecuar una comprensión de fuerzas sociales existentes a un principio fiduciario universalmente válido.

2. La tradición de los derechos naturales

A partir del siglo XII se originó un movimiento intelectual dispuesto a revisar las fuentes de derecho de un modo que comenzó a desligarse progresivamente de premisas teocráticas. Los juristas revisaron la división tripartita del derecho romano que había quedado cristalizada en el influyente código Justiniano: derecho natural, derecho de gentes y derecho civil². El historiador Brian Tierney dejó un testimonio para la posteridad en su magna obra *The Idea of Natural Rights* (Tierney, 2001) con una detallada reconstrucción de este proceso, mostrando cómo el pensamiento político moderno hunde sus raíces en una inédita concepción de derechos naturales subjetivos nacida al calor de una renovada vida social en ciudades y comunidades campesinas. La nueva connotación del *ius* como derecho subjetivo, es decir,

2 Esta división se encuentra en el *Código* y en el *Digesto* de Justiniano, que forman parte del *Corpus Iuris Civilis* (un intento de sistematización tardía del Imperio romano del siglo VI) no en las *Instituciones* de Gayo, un tercer compendio que cayó en el olvido hasta el siglo XIX. Esta circunstancia es de particular interés para seguir la pista sobre la influencia de su redescubridor, B.G. Niebuhr, a quien Marx leyó y citó profusamente.

como *facultas* (poder o fuerza) para determinar lo que es justo, no fue una innovación puramente especulativa. Los juristas de la época se dispusieron a atender los conflictos sociales contemporáneos, de modo que fue “el uso cotidiano” de esa expresión el que “infectó”, dice Tierney, “el lenguaje de los canonistas cuando empezaron a escribir sobre el *ius naturalis*” (2001, p. 62). A su vez estos primeros desarrollos arraigaron en nuevas disputas sobre los usos de tierras y recursos naturales dando pie al renacer de la *possessio communis*, la antigua idea grecorromana sobre la propiedad común originaria. De esta nueva lectura se desprendía que la apropiación privada solo era legítima si se sometía a algún tipo de acuerdo entre seres humanos (Garnsey, 2007).

En el hiato comprendido entre la caída del Imperio romano y la recepción moderna de los canonistas el cristianismo había fagocitado el derecho natural, y con él, toda concepción antropológica que no fuera sometida a la voluntad divina. Así que la moderna invocación al derecho natural vino también acompañada por el renacer de la virtud y la honestidad (*honeste vivere* en palabras de Ulpiano), un plano de justicia completa que, a diferencia de los dos otros grandes principios regulativos del derecho romano, la justicia correctora y justicia distributiva, se distinguía por el reconocimiento de una capacidad de autoelección moral³. Vivir honestamente requeriría, por lo pronto, respetar esa capacidad reflexivamente, con uno mismo, y recíprocamente, con los demás. De este plano de justicia se deduce un principio de no-instrumentalización, puesto que los fines de los agentes solo pueden ser reconocidos como fines en sí mismos⁴. En el ámbito del derecho civil romano ese principio prescribía la radical división entre individuos de derecho propio (*sui iuris*) e individuos de derecho ajeno (*alieni iuris*), ya que los segundos no podían gozar de condiciones de existencia autónoma, pues dependían de los primeros. La inalienabilidad de esta condición era, por lo tanto, premisa fundamental del derecho civil, y con arreglo a esta debían instituirse las garantías necesarias para satisfacerla. Esto es, habilitar la libertad política como base constitutiva del derecho.

Pero la consecución de la justicia completa en correspondencia con la justicia distributiva y la justicia correctora suponía un problema que no obtuvo una clara formulación hasta finales del siglo XVIII⁵. Al conjugarse el derecho natural con derechos subjetivos, la sistematización del derecho romano se reveló contradictoria a medida que fue conformándose una orientación más antropocéntrica. Tratar de rescatar ideas de la filosofía clásica suponía todo un rompecabezas, pues si bien la razón emanaba de la naturaleza en la cultura estoica y aristotélica, su esclarecimiento quedaba diluido en una cierta mística por la que el derecho natural “no es propio de los seres humanos, sino común a todos los animales de la tierra y el mar, también es común a las aves” (Ulpiano). Esta facultad, sin embargo, quedaba necesariamente restringida a unos pocos por las instituciones del derecho romano en tanto

-
- 3 Poco después de abordar esta cuestión en el libro *De la ética a la política* (Domènec, 1989), Antoni Domènec publicó un artículo donde ponía en relación el problema de la justicia completa con la obra de Marx (1993).
- 4 En un trabajo escolar (1835), Marx dejó escrito lo siguiente: “Pero el mérito solo puede asegurarse por una profesión en la que no seamos herramientas serviles, en la cual actuemos independientemente en nuestra propia esfera” (Marx, 1997, 35). En su adolescencia Marx tuvo profesores simpatizantes con el jacobinismo que luego fueron perseguidos por ello; el director de la Escuela, admirador de Kant, escribió para sus alumnos un *Manual de instrucción sobre deberes y derechos del hombre y el ciudadano* (Stedman Jones, 2017, 136).
- 5 Ver Bertomeu (2017) sobre los planteamientos de Kant al respecto.

que excluía a la mayor parte de seres humanos de poder gozar el estatus jurídico de *sui iuris*. Los preceptos legales romanos sobre las relaciones de dependencia se erigían *contra natura*. De modo que la naciente rehabilitación del derecho natural sirvió a la causa de los movimientos populares fundamentalmente para promover consignas antiexpropiatorias⁶, pero no traía grandes promesas ante la amenaza de la servidumbre.

Sobre esta senda, y por la fuerza de los hechos, un conjunto de autores de la escolástica tardía del siglo XVI jugó un importante papel transmisor en la tradición de los derechos naturales. Ante las brutales masacres, esclavizaciones masivas y colonización de tierras de los conquistadores españoles, se remitieron a los derechos naturales para denunciar tales hechos como crímenes contra la humanidad. Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria y sus seguidores no solo desacreditaron con rotundidad que la esclavitud pudiera derivarse del derecho natural, sino que defendieron el derecho inalienable de los indígenas a gobernarse a sí mismos y a sacar provecho de sus tierras. Las enormes repercusiones de esta controversia llegan a nuestros días por múltiples motivos. Pero lo que nos interesa aquí es que introdujeron un carácter cosmopolita en la comprensión de los derechos naturales. Esta divisa suponía romper las barreras del *ius gentium* para convertirlo en un plano normativo de afirmación de los derechos de los pueblos. Pero más importante aún: conferían a los derechos naturales un principio universalista que recaía, esta vez, en un sujeto impersonal, la Humanidad, compuesto por todos y cada uno de seres humanos en tanto que miembros del mismo género.

Una tripartición normativa podía comenzar a adoptar así la jerarquización de derechos individuales, derechos de los pueblos y derechos por los que la Humanidad devenía en última instancia beneficiaria (Domènech y Bertomeu, 2016, 14). Las aportaciones de Locke en el período revolucionario inglés dejaron para la posteridad una primera formulación de este esquema bajo un principio fiduciario. Locke recogió de los agravios reportados por los propios movimientos populares una novedosa concepción de la soberanía que le permitió, por un lado, legitimar la movilización popular revolucionaria sobre la base de este principio. No solo una forma de gobierno sino también un cuerpo de leyes racionales escritas debían disponerse, consecuentemente, como expresión de la voluntad del pueblo. A esta concepción añadió, por otro lado, una justificación de la apropiación privada derivada de un derecho individual de preservación que, a su vez, se correspondía con el deber de “preservación de toda la Humanidad”. Ambas justificaciones pueden verse conjuntamente, como propone Jordi Mundó, como una concepción fiduciaria de la libertad política (Mundó, 2017, 447).

Puntualicemos algo que tal vez pueda pasar desapercibido: el deber de preservar la existencia de la humanidad, incluyendo su patrimonio común, se refiere a individuos y pueblos en calidad de fideicomitentes en beneficio de un tercero, la humanidad. Esto requeriría una serie de instituciones civiles y políticas que aplicaran en su diseño un principio fiduciario. Lo que tratamos de resaltar es que, a diferencia del beneficiario, la figura del fideicomitente no es pasiva, implica una forma de agencia por cuanto debe orientar y llevar a cabo un curso de acción con importantes restricciones informativas. Vistas así las cosas, traer el esquema

6 Como al propio Marx le gustaba recordar, todavía en el siglo XVI Thomas Müntzer se inspiró en esa consigna para denunciar un hecho intolerable: “que se haya convertido en propiedad a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra, pues también la criatura debe ser libre” (Marx, 2004, 48).

fiduciario a esta cuestión se presenta como un ejercicio analítico sumamente arriesgado: ¿En qué sentido pueden establecerse relaciones de confianza, condiciones para la rendición de cuentas y la revocabilidad de esas relaciones, en interés de la humanidad? ¿Qué faculta a estos agentes para la inteligibilidad y la consecución de estos deberes? ¿En qué medida puede concebirse ese deber como un acuerdo humano? Este tipo de problemas filosófico-morales fueron mal que bien sorteados lidiando con la figura de Dios. Pero como señalamos anteriormente, introducir la noción de derechos subjetivos al derecho natural invitaba a reconocer en las facultades morales de los individuos algún rastro de sus propias experiencias.

También sobre estas cuestiones Locke puso su granito de arena con la idea del “sentido común”, pero, nuevamente, hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX no hubo una teorización suficientemente clara sobre el hecho de que las facultades morales humanas se conforman en el seno de la vida social. No cabe ninguna duda de que Marx quedó fuertemente persuadido con esta idea y que, como veremos, procuró integrarla en sus desarrollos teóricos hasta las últimas consecuencias.

La irrupción de la Revolución Francesa, y muy particularmente el período entre 1793 y 1794, fue un episodio culminante del iusnaturalismo revolucionario defendido, impulsado y protagonizado por el movimiento democrático de las comunidades campesinas (Gauthier, 2014). Sus logros y, sobre todo, las consecuencias políticas y económicas de su derrota, dejaron una huella en prácticamente todos los movimientos revolucionarios posteriores. En los albores de la revolución existía en Francia todo un cuerpo de conceptos y principios, un sentido común, compartido por el grueso de las clases populares. El programa político que se desprendía de este sentido común estaba encabezado por la universalización del derecho a la existencia, la soberanía popular y la erradicación de formas de dependencia en todos los ámbitos de la vida social (Domènec, 2004).

3. Marx y la tradición iusnaturalista

Las constantes alusiones de Marx, en su juventud, a un plano normativo superior de cualidades humanas se ha interpretado ya como una mirada utópica hacia un futuro lejano, ya como un proceso por el que trataba de despegarse, todavía sin lograrlo, de ataduras metafísicas hegelianas. Si bien es cierto que en la mayoría de sus alusiones a los derechos naturales Marx se mostró renuente a dar por buena toda idea filosófico-política pretérita, el iusnaturalismo como disciplina, mal que pesara a muchos, había quedado relegado en poco tiempo al museo de doctrinas muertas. Trató, en todo caso, de ir al fondo de la cuestión en aquello que le parecía cobrar relevancia histórica y política en el presente. Recurrió, también, a un esquema (o varios) de desarrollo histórico gravemente problemático que él mismo abandonó al final de su vida⁷. En este apartado sostendremos que, a pesar de todo eso, ni

7 “[...] acontecimientos asombrosamente análogos pero que se dan en ambientes históricos diferentes llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada una de estas formas de evolución por separado y luego comparándolas podrá acaso descubrirse fácilmente la clave del fenómeno, pero nunca se llegará a eso mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, la virtud suprema de la cual consiste en ser suprahistórica.” Carta de Marx en 1877 al director del periódico *Otyecestvenniye Zapiski*. (Versión en inglés: Marx y Engels, 2010, 200). Traducido en: Domènec (2009).

se entregó a especulaciones idealistas en sus textos juveniles⁸ ni abandonó en su madurez un núcleo de preocupaciones antropo-filosóficas y políticas herederas de la vertiente iusnaturalista revolucionaria. Conscientes de que esta posición ha sido defendida por reputados autores como Ernst Bloch (1980 [1961]), György Lukács (1970 [1938]) o Eugene Kamenka (1972), trataremos de ofrecer en esta ocasión un breve repaso en cuestiones que creemos pueden servir al debate en el marco de la discusión actual en torno a la tradición republicana.

Una interpretación predominante, sin embargo, encorsetó las impugnaciones de Marx en una narración condescendiente con las inclinaciones democráticas que permanecían, de hecho, en el imaginario de las clases populares. La mordaz ironía con la que Marx quiso desalentar a los nuevos portavoces del lenguaje de derechos naturales y el “nebuloso cielo azul de la ideología republicana”⁹ contribuyó a que al final de su vida se comenzara a considerar su propia obra como una teoría sin arranque normativo. O, si es que puede considerarse como tal, una teoría cuyo único arranque fuera el supuesto deber de aprovechar oportunamente la ocasión para acelerar un proceso histórico predestinado hacia el socialismo. Bajo esta interpretación, leer los textos de Marx traería consigo una triste paradoja: la inflexible y apasionada defensa de derechos fundamentales como la libertad de expresión o la libertad de asociación se podrían juzgar eventualmente como inoportunos para la marcha revolucionaria de la clase trabajadora. Llevando al extremo esta paradoja, podría aducirse bajo esa trágica desaprensión que los pasajes en los que Marx defiende derechos supuestamente “burgueses” deben entenderse como el alegato de alguien que simplemente cumple la misión de su tiempo. Pero la ciencia social normativa actual dispone de una serie de exigencias por las que una afirmación semejante difícilmente puede salir al paso.

En su etapa universitaria Marx trató de resolver tensiones conceptuales en torno a la relación entre hechos y normas. En desacuerdo con la tendencia conservadora de la mayoría de sus profesores, cercanos a la Escuela Histórica del Derecho, forjó una actitud displicente hacia el estudio arqueológico del derecho romano como técnica jurisprudente. Este fue el contexto en el que se aproximó a la obra de Hegel y al círculo intelectual de sus discípulos, firmes opositores a los principios antilustrados del absolutismo y a las reformas monárquicas que se pretendían llevar a cabo. El principal exponente de la Escuela Histórica, Friedrich von Savigny, popularizó una concepción del derecho opuesta al iusnaturalismo y abiertamente antirrepublicana. La verdadera fuente del derecho, según Savigny, era ajena a cualquier fórmula racionalista y se asentaba en la fuerza de los hechos, cuya interpretación quedaba bajo custodia de una técnica jurídica que el pueblo llano no podría llegar a comprender. Entre las numerosas invectivas dirigidas contra esta corriente, Marx dedicó uno de sus artículos periodísticos más beligerantes a *El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho* (1842). Savigny había sido nombrado como “alto canciller” para dirigir un plan de reformas, así que la opción escogida para evitar la censura fue desarmar el contenido del antecesor directo de esta escuela, Gustav Hugo.

8 En este sentido, Miguel Abensour sugirió, en su renovador estudio sobre los escritos de Marx de 1843, que antes de esa fecha podía reconocerse al joven renano una noción “absoluta” del Estado basada en la “autonomía de lo político” (Abensour, 1998).

9 Artículo de 1848 para el periódico *Neue Rheinische Zeitung*: “The Paris Reforme on the Situation in France”. Traducción propia de: Marx y Engels (1972, 142).

El análisis crítico de las sucesivas reformas presenta una y otra vez el mismo molde: un compromiso anclado en principios universalistas de verdad y dignidad humana; en sentido positivo, describiendo los hechos en correspondencia con la realidad objetiva, y en un sentido normativo, bajo un escrutinio centrado en el libre despliegue de potencialidades humanas. Pero cabría añadir otro importante *desideratum* adoptado: la verdad contenida en un planteamiento moral no se agota en su formulación, debe gozar también de una adhesión por parte de agentes que estén dispuestos a guiar su acción de acuerdo con este planteamiento en el contexto en el que viven. La capacidad de estos agentes para llevar a cabo un curso de acción transformadora de acuerdo con principios universales es entendida por Marx como una fuerza social en sí misma. Este tipo de razonamientos, planteados de diferentes formas en sus escritos filosófico-políticos, raramente los acomoda en términos histórico-deterministas sino todo lo contrario: los dispone a una tarea teórico-práctica en torno a las condiciones de posibilidad. Esa tarea consistía en promover principios racionalistas atendiendo el curso de contingencias históricas en la vida social y sus dinámicas de conflicto.

En los comentarios contra la ley sobre el robo de leña insistía favorablemente en un código legal como “esfera positiva de acción” que “elevará su propia clase [la de los pobres] a una posibilidad real de derechos” (Marx, 1983, 216). Además de compartir la matriz antropo-filosófica de la tradición iusnaturalista más radical –el carácter social, racional y no-instrumental de la naturaleza humana–, Marx mantiene intacta la necesidad de unas normas constitutivas que faculten la “libre individualidad”. Para ello defiende que en cualquier diseño republicano coherente con principios universales la definición de la propiedad, como la de otros derechos civiles y políticos, no puede quedar circunscrita a la voluntad general del conjunto de ciudadanos en una comunidad si no se compadece con el bien de la humanidad.

Precisamente a estas incursiones en su región se referirá años más tarde como su iniciación a la crítica de la economía política¹⁰. Así empezaba a asomarse una crítica sobre la transformación de la definición legal “monopolista” de propiedad que promovían los legisladores. En esta seminal incursión a las formas de propiedad y sus particularidades históricas, tema que le obsesionó en diferentes momentos cruciales de su vida, trató de diseccionar con herramientas más propias de un jurista clásico a) la naturaleza del objeto de propiedad, la relación entre personas y cosas, y b) una evaluación normativa de estas relaciones en correspondencia con el modo de existencia de los individuos en su contexto social y político determinado.

En esta serie de artículos sobre la penalización del robo de leña denunciaba frontalmente la “unilateralidad” con la que se reconocían como positivas las costumbres que favorecían a los privilegiados¹¹, reclamando para los desposeídos, cuyos derechos fueron progresivamente enajenados, el derecho inalienable a una existencia social autónoma.

10 “Aunque el objeto de mis estudios especializados fue la jurisprudencia, la consideraba sólo como una disciplina subordinada al lado de la filosofía y la historia. En 1842-1843, siendo director de la *Rheinische Zeitung*, me vi por primera vez en la embarazosa obligación de pronunciarme sobre lo que se llaman intereses materiales”. *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1989, 6).

11 “Los derechos consuetudinarios nobiliarios se oponen por su contenido a la forma de la ley general. No pueden ser transformados en leyes porque han sido formados por la falta de leyes” (Marx, 1983, 212).

Nosotros, en cambio, hombres poco prácticos, reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída, aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados históricos ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental. Lo que se entiende por las llamadas costumbres de los privilegiados son costumbres contra el derecho (Marx, 1983, 210).

De este modo se alineaba con la tradición democrática fraternal basada en el derecho escrito, una legislación racional¹² congruente con las costumbres de la gente común. La continuidad con la “economía política popular” robespierriana quedaba expresada de modo inconfundible.

En estas costumbres de la clase pobre vive pues un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del derecho consuetudinario es tanto más adecuada cuanto la existencia de la propia clase pobre es hasta ahora una mera costumbre de la sociedad civil que no ha encontrado aún un lugar adecuado dentro de la estructuración consciente del estado (Marx, 1983, 215).

4. La Revolución francesa, la sociedad burguesa y el socialismo

La disparidad de valoraciones en la obra de Marx y Engels en torno al curso de sucesos de la Revolución francesa sugiere que el estudio de esta –un proceso ininterrumpido y minucioso pero errático que puede trazarse desde el estudio de fuentes documentales en los cuadernos de Kreuznach (1843), Paris (1844), Bruselas (1845) y Manchester (1845-1847) hasta las referencias citadas en la *Critica al programa de Erfurt* (1891)¹³– sirvió primordialmente como un laboratorio de ideas. En su primer ajuste de cuentas con la filosofía del derecho de Hegel prácticamente todas las cuestiones centrales aparecen directa o indirectamente vinculadas con las implicaciones de la Revolución francesa. Inmediatamente después comprendió que los jóvenes seguidores de izquierda mantenían una visión distorsionada de esta experiencia histórica y, por encima de todo, que no atendían las consecuencias políticas y socioeconómicas de la derrota del movimiento democrático fraternal. Por la misma razón, su invocación a los derechos naturales no encontraba un escenario propicio. El escenario real requería una agenda de “emancipación” que fuera más allá de prefiguraciones políticas. Se alejó así de la pretensión de dar respuesta teórico-política al anhelo revolucionario y pasó a ponerlo en el cauce de un desarrollo histórico. En 1880 defendería todavía el propósito de “preparar el camino para un socialismo crítico y materialista, que en sí mismo pueda reflejar de modo inteligible el desarrollo histórico real de la producción social”¹⁴.

12 En este sentido, en otro artículo de la misma época vio la necesidad de enfatizar que “un código de leyes es la Biblia de la libertad de un pueblo” (Marx, 1983, 82).

13 Ver en Bruhat (1966) una indexación de todas estas fuentes.

14 Traducido de Marx y Engels (2010, 326-327); citado en Krätke (2018, 2).

A través del estudio de la Revolución francesa integró en su esquema de desarrollo histórico una concepción de lucha de clases en el marco de una disputa por el poder político. La idea de un avance histórico promovido por la lucha de clases era un lugar común desde saintsimonistas hasta liberales doctrinarios, quienes reclamaban para el tercer estado el triunfo final del progreso humano¹⁵. Esta especie de profecía autocomplida impresionó a Marx y contribuyó decisivamente a que empezara a conformar un *totum revolutum* en su aproximación teórica sobre procesos sociales.

Poco antes de emigrar a París planeaba escribir una historia de la Convención (Krätke, 2018, 7). Pretendía mostrar que la llegada icónica del Estado moderno no era sino una supeditación de las instituciones políticas a los intereses de una clase que impedía la plena consecución de los principios con los que trataba de legitimarse. Marx entendió el desenlace de la Revolución Francesa como la consolidación de la “sociedad burguesa”, una coyuntura en la que los fundamentos republicanos se veían invertidos: las leyes burguesas no partían de premisas iusnaturalistas sino de su concepción de la propiedad. La “dictadura revolucionaria de los comités”¹⁶, fiscalizada por las comunas –de la que Marx pudo tomar buena nota leyendo el testimonio de Babeuf a través de Buonarroti o de las memorias del convencionalista Levasseur¹⁷ –encontraba su opuesto en la dictadura militar: el poder político no era reapropiado por el pueblo sino que se disolvía en un ente, el Estado, que se sostenía como un fin en sí mismo¹⁸. Habiendo denunciado repetidamente que la defensa de derechos humanos debía corresponder a las condiciones objetivas, en la sociedad civil burguesa no podían sino ser invocados sesgada o “unilateralmente”:

En el mundo moderno, todo individuo forma a la vez parte del sistema esclavista. Pero la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la mayor libertad, puesto que es, en apariencia, la independencia terminada del individuo, para quien el movimiento desenfrenado –liberado de las trabas generales y de las limitaciones impuestas por el hombre, de los elementos vitales de los que se le despojó, la propiedad, por ejemplo, la industria, la religión, etc., es la manifestación de su propia libertad, mientras que en realidad no es más que la expresión de su servidumbre absoluta y de la pérdida de su carácter humano. Aquí, el privilegio ha sido reemplazado por el derecho (Marx y Engels, 1981 [1844], 133).

15 “Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de estas.” “Carta a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852”, Marx (1976a, 453).

16 Por dictadura se entendía entonces una institución republicana, en un sentido cercano a su origen romano, pero en el marco de una república democrática. Los comités debían, en un período determinado de conflicto civil, llevar a cabo el mandato popular y rendir cuentas a sus mandatarios.

17 “La efervescencia popular había sido impulsada a un nivel lo suficientemente alto para que las clases sociales más elevadas empezasen a alarmarse... Había, de algún modo, una especie de guerra sorda, organizada entre el rico y el pobre” (traducción propia de Levasseur, 1989 [1830]).

18 “Está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de la república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución francesa”. Así de tajante se mostró en su crítica al programa de Erfurt el viejo Engels (1891).

Los nuevos códigos civiles de Francia y de todos los territorios conquistados por el Imperio Napoleónico supusieron una radical discontinuidad con el núcleo republicano: se pasó a reconocer derechos civiles a toda la población sin que hubiera correspondencia por activa o por pasiva con las condiciones de independencia material. Todo esto representaba para él el triunfo político de una clase en base a formas de dominación, “la forma moderna de esclavitud”, fruto de unas transformaciones económicas irreversibles. Estas transformaciones fueron las que dieron lugar a las principales bases jurídicas constitutivas de esa sociedad burguesa: 1) el reconocimiento de unos derechos de propiedad privada absoluta; 2) el reconocimiento de un tipo de contrato de trabajo asalariado por el que el sujeto es formalmente libre de vender su fuerza de trabajo pero, a la vez, no tiene otra opción que alienar sus derechos en el ámbito de las relaciones de producción, y 3) la generalización de una estructura de intercambio generalizado que reducía todas las relaciones de reciprocidad a transacciones monetarias entre intereses individuales.

5. Revisión de los fundamentos iusrepublicanos de la economía política ante el progreso industrial

La crítica de la economía política de Marx contiene de forma disgregada una amplia y profunda revisión de las implicaciones de la matriz lockeana en la sociedad burguesa. Esto ha llevado a autores como Ronald L. Meek a sostener que no solo *El Capital*, sino que también Adam Smith y David Ricardo parten de un distanciamiento con la teoría de la propiedad de Locke (Meek, 1956, p.126). La gran historiadora marxista Ellen Meiksins Wood llegó incluso a afirmar que Locke sería el principal ideólogo de las bases teóricas que justificarían las características más esenciales de la dinámica capitalista¹⁹. La lista de autores que han seguido líneas similares sería muy larga, pero nos sorprende particularmente el caso de estos dos autores, cuyos argumentos son sumamente refinados y están bien informados, pero que apenas han recibido objeciones. Difícilmente podemos exponer en este artículo un análisis pormenorizado de estos argumentos, ni pretendemos dar a entender que deban ser enteramente rechazados. Existen importantes tensiones conceptuales en Locke, y algunas de estas tensiones estallaron con la industrialización. Marx, en efecto, avanzó en el terreno de la teoría y el análisis empírico desgranándolas. Pero si se soslayan los fundamentos iusnaturalistas en los razonamientos de Locke –no como inventor, sino como seguidor de esta tradición–, difícilmente pueda comprenderse cabalmente: 1) hasta qué punto las justificaciones de la acumulación capitalista y de un derecho absoluto a la propiedad privada son fruto de una tergiversación de las ideas de Locke (incluso aquellas ideas que, en su sentido original, con razón podrían verse muy alejadas del socialismo), y 2) hasta qué punto el sustrato normativo en la obra de Marx no es un mero ejercicio particularista de revisión de ideas contemporáneas. Queremos mostrar, por lo tanto, que hay una continuidad en el pensamiento de Marx con el núcleo normativo del que partió Locke en su concepción fiduciaria de la libertad republicana, y que vio en lo que llamaba las “contradicciones de la sociedad burguesa” la pertinencia teórico-práctica de revisarlo, volverlo inteligible y realizable.

19 Aunque insistió en la misma idea en otras publicaciones, la mayoría de sus argumentos están contenidos en su célebre libro sobre el origen del capitalismo (Wood, 2002).

En primer lugar, Marx no rechazó la justificación filosófica según la cual es legítimo apropiarse de un instrumento al combinarse con el propio trabajo. Esta premisa lockeana vinculaba el derecho natural de preservación individual con la posesión común originaria. La premisa de partida no es aquí un problema de igualdad o desigualdad de recursos entre individuos, sino un problema sobre en qué medida es legítimo intervenir en la naturaleza. Esa medida es la capacidad del ser humano para producir su propia existencia, no un criterio meritocrático sobre el reparto del producto social. Recordemos que, para Locke, los seres humanos tenían también el deber de preservar el patrimonio de la humanidad. Por esa razón añadió que no era legítimo apropiarse de algo de lo que no podía sacarse valor de uso, y que en caso de hacerlo debía dejarse “tanto y tan bueno” para otros (Locke, 1988, II §33.). El famoso argumento de “la mejora” (*improvement*), según el cual Locke legitimaría la concentración de tierras y la explotación humana en base a la ventaja comparativa de quien sacara mejor provecho, no era en ningún caso un principio antecedente. La justificación meritocrática sobre la desigual apropiación de recursos naturales en función de las ventajas comparativas para sacar provecho de ellas, solo tiene un carácter derivado para Locke: garantizar la libertad y distribuir meritocráticamente el producto social eran dos planos normativos distintos.

Marx observó que en la sociedad burguesa imperaba un “materialismo abyecto” que distaba de esta concepción fiduciaria humanista, y que en este aspecto la matriz lockeana no podía servir de ningún modo de justificación, pues lo que antecedía a la propiedad burguesa era una dinámica de desposesión masiva. Con Locke y con el grueso de la tradición republicana, Marx remarcó insistenteamente que la concentración en pocas manos de todos los recursos productivos hacía imposible cualquier forma de diseño que garantizara la libertad de los seres humanos. Solo fingiendo que el escenario de partida fuera otro podía considerarse a un capitalista algo así como un agente fiduciario a quien se le encargara guiar la producción de riqueza. La concentración de recursos productivos había llegado a tal punto que no era posible sostener que el enriquecimiento de unos pocos diera garantías para ningún tipo de diseño republicano que no partiera de una radical transformación de las relaciones de propiedad. Y aunque se aceptara esta ficción, cabía denunciar que el capitalista en realidad tenía un comportamiento tan impunemente parasitario como el de un señor feudal²⁰.

La justificación lockeana de la apropiación podía aplicarse al acceso y al control de recursos siempre y cuando se basara en el trabajo personal. Pero esta afirmación entrañaba una profunda tensión, pues no aportaba una resolución definitiva sobre todos aquellos individuos que vivían o trabajaban en situación de dependencia²¹. Al reconocerse derechos de ciudadanía a individuos que se insertaban en relaciones de dependencia como único modo para subsistir, las relaciones de propiedad no podían entenderse sobre la base del trabajo personal:

20 “Estos son los *trustees* de la sociedad burguesa, pero se quedan en el bolsillo todo lo que procede de esta relación fiduciaria (*Trusteeschaft*).” Capital vol. III cap. 15 (Marx, 1981 [1894], 375). Trad. propia al castellano.

21 Locke era perfectamente consciente de que el trabajo asalariado era una forma de ilegitimidad. Scott G. Swanson sugiere, en contra de la opinión de muchos autores que interpretan un puro desdén aporofóbico por parte de Locke, que su omisión de protesta ante la situación de los trabajadores pobres (*industrious poor*) se debe a la ausencia de formas de erradicar las condiciones que daban lugar a esa pobreza (Swanson 1997, 453-454.).

Al principio el derecho de propiedad se nos presentaba fundado en trabajo propio. Por lo menos, había que admitir ese supuesto, porque los únicos que se enfrentan son poseedores de mercancías con los mismos derechos, y el medio de apropiarse de la mercancía ajena es sólo la enajenación de la mercancía propia, y esta última no se puede producir sino mediante trabajo. La propiedad resulta ahora, por el lado del capitalista, el derecho de apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto, y, por el lado del trabajador, la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La separación de propiedad y de trabajo se convierte en consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de su identidad.” *El Capital I*, cap. XXII (Marx, 1976b, 225-226).

Por lo tanto esta dinámica expropiatoria vino acompañada de nuevas relaciones en el proceso productivo, basado en una particular combinación de fuerza de trabajo y medios de producción, que volvía ininteligible cualquier criterio distributivo sobre los frutos del trabajo. La transformación de la estructura de la propiedad a la que la industrialización daba lugar conllevaba que las justificaciones iusnaturalistas no podían ser incardinadas. Para ello se requería suponer de partida una asociación republicana entre individuos dentro del proceso productivo, una cooperación en condiciones de libertad recíproca. La desigualdad político-jurídica existente revelaba que no había medida posible de “valor”²² sobre la que se pudiera armonizar un diseño republicano con arreglo a una justicia distributiva. El concepto de “valor” en Marx no tenía este propósito, sino el de reflejar el curso real de la acumulación capitalista haciéndolo inteligible para un programa socialista basado en la apropiación en común de los medios de producción:

Esta expropiación se consuma mediante el funcionamiento de las leyes inmanentes de la producción capitalista misma, mediante la centralización de los capitales. [...] Junto con esa centralización, o expropiación de muchos capitalistas por pocos, se desarrolla la forma cooperativa del proceso de trabajo a escala constantemente creciente, la consciente aplicación técnica de la ciencia, la explotación planificada de la tierra, la conversión de los medios de trabajo en medios de trabajo sólo utilizables conjuntamente, la economización de todos los medios de producción mediante su uso como medios de producción de un trabajo social, combinado, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y, con ello, el carácter internacional del régimen capitalista. [...] [A]umenta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero también la indignación de la clase obrera en constante crecimiento y educada, unificada y organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el cual se hacen incompatibles con su cobertura capitalista. Suena la hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. *El Capital I*, cap. XXIV (Marx, 1976b, 409).

22 Por eso, dice Marx, Aristóteles, quien al parecer no consideraba a todos los seres humanos como iguales —podríamos añadir, presumiblemente a su pesar, tampoco Locke—, no podía concebir la métrica de valor: “El enigma de la expresión de valor [...] no se puede descifrar hasta que el concepto de la igualdad humana adquiere ya la firmeza de un prejuicio popular” (Marx, 1976b, 69).

6. Economía política del trabajo, el triunfo de un principio

Según Marx, aquellas facultades morales de raíz “positiva y legítima” que acabaron adquiriendo “la firmeza de un prejuicio popular” para poder “descifrar” el “secreto de la expresión del valor” eran el principio de igualdad humana. Pero en la sociedad burguesa esa igualdad se veía reducida a una mera equivalencia en el intercambio de mercancías entre sus poseedores. Este paso habilitó una ruptura decisiva con la premisa teórica de los autores predecesores de la Economía Política, desde los escolásticos a Smith y Ricardo, sobre los precios “justos” o “naturales” en torno a los cuales gravitarían los salarios. Marx mostró que el secreto de la acumulación se originaba en una relación de dominación entre capitalistas y trabajadores. El propietario de los medios de producción ejercía arbitrariamente su autoridad, tratando instrumentalmente al trabajador, a fin de maximizar la diferencia entre el valor de cambio de aquello producido y el valor de cambio de la fuerza de trabajo. Pero entonces, ¿qué determinaba el valor de la fuerza de trabajo?

Con un propósito analítico, Marx se empecinó en tratar de cerrar un modelo en el que pudiera reflejarse la equivalencia del agregado de horas de trabajo con “una suma determinada de medios de vida” (Marx, 1976b, 187) en un momento concreto. Sin embargo esa equivalencia no podía ser determinada sin tener en cuenta un “elemento histórico y moral” (Marx, 1976b, 186), ya que no podía naturalizarse objetivamente en una cantidad necesaria. La clase de los trabajadores, podría decirse, gozan de un nivel promedio de condiciones de vida, y solo gracias a sus facultades morales puede cada uno de sus miembros juzgar de qué modo se ajusta a una “suma” mínimamente aceptable. Esta circunstancia se daba antaño en disputas en torno a los precios y el acceso directo a medios de subsistencia, y se daba también en torno al aumento de la productividad con el paso a la industrialización.

Esas facultades morales emergían hasta el punto en que los trabajadores podían tomar conciencia, podían reclamar colectivamente una mayor proporción de la riqueza producida, ya fuera a través de la negociación o de la consecución de un marco de garantías legales. Esa dimensión ética del comportamiento humano, que en su momento fuera la premisa antropo-filosófica del concepto de fraternidad, era precisamente de lo que carecían las teorías utilitaristas que iban ganando popularidad. Pero ahí no acababa todo, pues podían tomar conciencia de un conjunto de condiciones de posibilidad más allá de la disputa salarial o de cualquier tipo de mal arreglo redistributivo. Al fin y al cabo, el aumento salarial en términos absolutos podía dejar intacta la dinámica de acumulación capitalista. Si bien la disputa en torno a la productividad articulaba críticamente el conflicto de clase creando medios organizativos –de una clase “educada, unificada y organizada”–, Marx entendía que era perfectamente natural esperar que los trabajadores, en algún momento, aspirasen fraternalmente a conseguir una existencia social autónoma.

Con esto en mente, Marx celebró en su discurso inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864)²³ el “triunfo de un principio”, la nueva legislación inglesa conocida como Ten Hours Bill, que prohibía la extensión de la jornada laboral más allá de las 10

23 Las citas siguientes pertenecen al “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” pronunciado por Marx en Londres en 1864. En Domènec (2004, 123 y ss.) puede leerse un extenso análisis, con traducción alternativa del autor, a quien debemos en buena parte la argumentación presentada en este texto.

horas: “por primera vez la Economía política de la burguesía había sido derrotada en pleno día por la Economía política de la clase obrera”. Esta conquista obrera suponía la refutación política y teórica de lo que hasta entonces la burguesía consideraba un axioma económico basado en leyes naturales. La pluralidad de corrientes que se congregaban en esta nueva organización recomendaba una especial prudencia por parte de Marx, cualquier expresión que pudiera ser interpretada de un modo caprichoso o especulativo podía comprometer su empeño por confraternizar²⁴ y aunar el movimiento obrero. Su eficacia retórica dependía en buena medida de traer a su favor la preeminencia de los hechos ante el imaginario de las *trade unions*, las nuevas y viejas comunidades de trabajo cooperativo, la proliferación de diarios y asociaciones que, todas ellas, conformaban una incipiente conciencia proletaria. Las experiencias de 1848 habían enseñado una dura lección para todas las aspiraciones socialistas. A pesar del debilitamiento de expectativas revolucionarias en la última década, el liderazgo burgués no había hecho florecer desde entonces más que la falsedad de sus propias promesas y proseguir con la fatalidad de un “febril industrialismo”: pauperización, represión y exclusión de derechos civiles y políticos.

“Pero estaba reservado a la Economía política del trabajo el alcanzar un triunfo más completo todavía sobre la Economía política de la propiedad”. Marx ponía el énfasis en los movimientos cooperativos, no por la capacidad de movilización y confrontar intereses en el interior de las fábricas, sino por ofrecer una prueba fehaciente de las condiciones de posibilidad del programa socialista:

[H]an mostrado con hechos, no con simples argumentos, que la producción en gran escala y al nivel de las exigencias de la ciencia moderna, puede prescindir de la clase de los patronos, que utiliza el trabajo de la clase de las «manos»; han mostrado también que no es necesario a la producción que los instrumentos de trabajo estén monopolizados como instrumentos de dominación y de explotación contra el trabajador mismo; y han mostrado, por fin, que lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría (Marx, 1864).

Referencias

- Abensour, M. (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Ed. Colihue.
- Bertomeu, M. J. (2017), “Pobreza y propiedad ¿cara y cruz de la misma moneda?”, *Isegoría*, 57, 477-504.
- Bertomeu, M. J. (2018), “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènec”, *Éndoxa*, 41, 213-237.
- Bloch, E., (1980) [1961], *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar.
- Bruhat, J. (1966), “La Révolution française et la formation de la pensée de Marx”, en: *Annales historiques de la Révolution française*, Société des Etudes Robespierristes, 125-170.

²⁴ Bertomeu (2018, 226) ha puesto de relieve que el sentido en el que Marx usa el término “solidaridad” es, particularmente en este discurso de Marx, plenamente compatible con el de la fraternidad revolucionaria.

- Domènec, A. (1989), *De la ética a la política*, Barcelona: Crítica.
- Domènec, A. (1993), “‘Summum ius summa iniuria’. (De Marx al éthos antiguo y más allá)”, en: C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Crítica, 175-197.
- Domènec, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- Domènec, A. (2009), “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)”, *Revista Sin Permiso*, 6, 33-72.
- Domènec, A., y Bertomeu, M. J. (2016), “Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed”, *European Journal of Social Theory*, 19(2), 245-263.
- Engels, F. (1891), “Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891”, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1890s/1891criti.htm> (consultado el 2/5/2020).
- Garnsey, P. (2007), *Thinking about property: from antiquity to the age of revolution*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Gauthier F. (2014), *Triomphe et mort de la Revolution des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789-1795-1802)*, Paris: Syllepse.
- Gourevitch, A. (2013), “Labor republicanism and the transformation of work”, *Political Theory*, 41(4), 591-617.
- Kamenka, E. (1972), *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires: Paidós.
- Krätke, M. R. (2018), “Marx and world history”, *International Review of Social History*, 63(1), 91-125.
- Leipold, B. (2017), *Citizen Marx: the relationship between Karl Marx and republicanism*, tesis doctoral, University of Oxford.
- Levasseur, R. (1989)[1830], *Mémoires de R. Levasseur (de la Sarthe) Ex-Conventionnel, 1829-31*, Paris: Messidor/Éditions Sociales.
- Levine, N. (1987), “The German historical school of law and the origins of historical materialism”, *Journal of the History of Ideas*, 48(3), 431-451.
- Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2nd. ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukács, G. (1970) [1938], *El joven Hegel: y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1864), “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm> (consultado el 02/05/2020).
- Marx, K. (1976a), *Obras Escogidas en 2 tomos, Tomo II*, Moscú: Ediciones Moscú.
- Marx, K. (1976b), *El Capital. Libro I*, trad. de M. Sacristán, Barcelona: Ed. Grijalbo.
- Marx, K. (1981) [1894], *Capital: A Critique of Political Economy. Volume Three*, trad. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1983), *En defensa de la libertad: los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843 (Vol. 6)*, Valencia: Fernando Torres.
- Marx, K. (1989) [1857], *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Ed. Progreso.
- Marx, K. (1997), *Writings of the young Marx on philosophy and society*, Massachussets: Hackett Publishing.

- Marx, K. (2004) [1844], *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Marx, K. y Engels, F. (1972), *Articles from the Neue Rheinische Zeitung*, Moscú: Ed. Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1981) [1844], *La sagrada familia* (2a ed.), Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2010), *Marx & Engels Collected Works* vol. 24, Londres: Lawrence & Wishart.
- Meek, R. L. (1956), *Studies in the Labour Theory of Value*, 2nd. ed., Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
- Mundó, J. (2017), “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Isegoría*, 57, 433-454.
- Roberts, W. C. (2016), *Marx's inferno: The political theory of capital*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stedman Jones, G. (2017), *Karl Marx: greatness and illusion*, Boston: Harvard University Press.
- Swanson, S. (1997), “The medieval foundations of John Lock's theory of natural rights: rights of subsistence and the principle of extreme necessity”, *History of Political Thought*, 18 (3), 399-459.
- Thompson, M.J. (2019), “The Radical Republican Structure of Marx's Critique of Capitalist Society”, *Critique*, 47(3), 391-409.
- Tierney B. (2001), *The Idea of Natural Rights*, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Wood, E. M. (2002), *The origin of capitalism: A longer view*, Nueva York: Verso.

Enemigo a las puertas. La libertad política y los principios fiduciarios en el socialismo británico

The Enemy at the Gates. Political Freedom and Fiduciary Principles in British Socialism

JULIO MARTÍNEZ-CAVA AGUILAR*

Resumen. El objetivo de este artículo es proporcionar algunas claves históricas y conceptuales para comprender la historia del socialismo británico *libertarian* y su relación con la concepción fiduciaria del poder político y del poder económico. Las expresiones de este socialismo no son homogéneas, convivieron con otras ideas rivales llegando en ocasiones a mezclarse con ellas; y fueron formuladas siempre como respuestas concretas ante los problemas que planteaba cada momento histórico. Desde el socialismo republicano de algunos seguidores de Robert Owen hasta los desafíos que planteó la New Left, las teorías fiduciarias encontraron hueco para abrirse paso en los escritos de estos socialistas *libertarian*.

Palabras clave: socialismo *libertarian*, relaciones fiduciarias, propiedad, libertad.

Abstract. The objective of this paper is to provide some historical and conceptual keys to understand the history of libertarian British socialism, and its relationship with the fiduciary conception of political power and economic power. The expressions of this libertarian socialism are not homogeneous, they coexisted with other rival conceptions, sometimes mixing with them. Those articulations were always formulated as concrete responses to the problems laid out by different historical moments. From the republican socialism of some Robert Owen's followers to the challenges exposed by the New Left, fiduciary theory found room to break through in the writings of these libertarian socialists.

Key words: Libertarian Socialism, Fiduciary Relationships, Property, Liberty.

Recibido: 16/05/2020. Aceptado: 24/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Martínez-Cava, J. (2020). Enemigo a las puertas. La libertad política y los principios fiduciarios en el socialismo británico. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 161-177. <https://doi.org/10.6018/daimon.428181>

* Investigador predoctoral en el Departamento de Sociología de la Universidad de Barcelona. Contacto: juliomartinezcava@gmail.com. Líneas de investigación: historia del pensamiento y filosofía política republicana, historia del socialismo, marxismo británico, clases sociales. Publicaciones recientes: Martínez-Cava, J. “Erik Olin Wright como *rara avis*. Balance del ‘último’ marxista analítico”, *Res Publica*, 21(2), 2018, pp. 333-352; Martínez-Cava, J. “Introducción”, en E. P. Thompson, *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid, Capitán Swing, 2019, pp. 11-45.

1. Introducción¹

La historia del pensamiento político no se deja ordenar fácilmente con etiquetas, aunque la inevitabilidad de su uso confiere a estas un atractivo galvanizador que tiende a llevarnos a no pocas confusiones. Por esa razón estamos obligados a abordar el estudio de los conceptos políticos siempre enraizados en su contexto histórico, atendiendo a las intenciones con que son empleados, y registrando los desplazamientos semánticos que pueden ocurrir en su seno (Dunn, 1968; Pocock, 1971). En ocasiones, una misma idea puede ser despojada de sus antiguos ropajes y ser expresada por otros cauces lingüísticos. En otras, el mismo término puede haber variado tanto su significado que perdamos de vista su sentido original, enturbiando nuestra comprensión del pasado. De poco hay que sorprenderse: la historia de las ideas políticas se parece menos a la elegante sucesión de taxonomías hieráticas del escaparate de un herbolario que a los bestiarios mestizos con los que nos deleitaba Borges.

La concepción de la libertad en la tradición socialista británica es un buen ejemplo de ello. En ella convivieron, a veces mezcladas y a veces en abierta pugna, diferentes formas (no todas compatibles) de comprender la relación entre el individuo, la propiedad y el Estado. Una de estas formas, que en adelante llamaré *libertarian*, se caracterizó por su rechazo de lo que se conoció como “socialismo de Estado” (*State Socialism*), al cual oponía sus propias ideas sobre los derechos individuales y un pluralismo jurídico en la organización de la propiedad. Al mismo tiempo, esta corriente lidió con algunas tendencias antipolíticas, defendiendo la necesidad de mantener la existencia de un Estado central y unas instituciones parlamentarias, eso sí, fiscalizadas y controladas democráticamente. En ese espacio delimitado por ambos extremos, los socialistas *libertarian* buscaron diferentes maneras de controlar al Estado y al Parlamento, recurriendo en no pocas ocasiones a la concepción fiduciaria del poder político. Según esta concepción, la autoridad pública no justifica por sí misma su posición de poder, sino que se crea en régimen de fideicomiso (*trust*): debe su existencia a un “Principal” que la elige en tanto que servidora pública o “Agente” (*trustee/agent*), razón por la cual está obligada a cumplir con los intereses del Principal y a rendir cuentas ante este (Cridle y Fox-Decent, 2018). Lo que interesó a los socialistas de este esquema –dado el siempre existente margen de discrecionalidad del Agente– son las posibilidades que ofrece para articular mecanismos efectivos de control y dispersión del poder. Como consecuencia de todo ello, el hilo socialista *libertarian* terminó por formular su propia concepción de la libertad política.

En este artículo analizo algunos episodios fundamentales (en absoluto todos) de esta historia y ofrezco algunas claves teóricas para comprenderla. En primer lugar, trato de poner en cuestión el consenso que existe actualmente en el mundo académico en torno al concepto “*libertarian*”. Posteriormente, repaso distintos momentos históricos del socialismo británico desde su creación con el *owenismo* hasta llegar al pensamiento de algunos teóricos

1 El presente trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación *Libertad política, derechos de propiedad, bienes comunes y política pública entendidos como relaciones fiduciarias* (PGC2018-094324-B-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MCIU), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). Jordi Mundó y David Guerrero tuvieron la amabilidad de corregir un borrador previo de este artículo y hacer algunas sugerencias. La responsabilidad sobre el contenido final, sobra decirlo, es solo mía.

de la New Left, momentos en los que las ideas *libertarian* tuvieron un peso especial en esta tradición. Al final del artículo se ofrecen algunas conclusiones.

2. Los usos de “libertarian” en el pensamiento político británico²

En el contexto anglosajón contemporáneo el término “libertarianism” se emplea por lo general para referirse a la tradición liberal en su defensa de los derechos individuales inalienables (entre los que ocupa un destacado lugar el derecho a la propiedad en un sentido exclusivo y excluyente), como el valor máximo a proteger frente a su principal amenaza: el Estado. Según el vicepresidente ejecutivo del *Cato Institute*, David Boaz, esta tradición *libertarian* incluiría una determinada ontología social que confía en los “órdenes espontáneos” (de forma preeminent, el intercambio mercantil) y que sostiene nociones de “autopropiedad” à la Nozick. En algunas ocasiones, su longevidad se remonta hasta los orígenes del liberalismo político, confundiéndose con este, por lo que sus máximos expositores serían Locke, Smith o los *Founders* norteamericanos (Boaz, 2020), mientras que en otras ocasiones se restringe el alcance de esta tradición a una parte de la tradición liberal, ya en los siglos XIX y XX, y los autores destacados pasarán a ser Spencer, Spooner, Rand, Rothbard o Nozick (Mack, 2011)³.

Algunos filósofos contemporáneos, críticos con esta corriente, parecen inclinarse por esta segunda posibilidad. Para Philip Pettit, por ejemplo, el término *libertarian* designa esa parte de la tradición liberal que no reconoce otro valor político aparte de la libertad negativa; frente a otras alternativas, como el liberalismo de John Rawls, que verían la libertad negativa como un desiderátum entre otros (2004, 118). Guy Standing sostiene que esta tradición se define por su defensa de que “cada individuo tiene o debería tener autopropiedad, y por lo tanto no tiene ningún deber de servicio para con los demás, excepto los derivados de su propia acción voluntaria” (2018, 31). Para Eric MacGilvray, un *libertarian* es una persona que “favorece la extensión de las normas y prácticas del mercado a prácticamente todas las áreas de la vida” (2011, 1).

En suma, aunque la extensión del concepto está poco clara y sigue debatiéndose qué autores o períodos cubre, parece que hay un cierto acuerdo académico entre filósofos e historiadores del pensamiento en cuanto a su *intensión* o *core definition*⁴. Ser *libertarian* implicaría:

-
- 2 He decidido no traducir al castellano el término *libertarian* porque las dos opciones disponibles me parecen confusas para lo que discutiré aquí: “libertario” en lengua castellana remite a la tradición anarquista, y “libertariano” acostumbra a mentar a una escuela filosófica determinada (Nozick, Rothbard, etc.). Algunos usos que mencionaré desbordan y hasta contradicen estos sentidos.
 - 3 Un hito importante en esta reconstrucción tuvo lugar en 1965 con la publicación de una selección de escritos de los *whigs* radicales Thomas Gordon y John Trenchard con el título *The English Libertarian Heritage* (David L. Jacobson, comp., Indianapolis, Bobbs-Merrill) que incluía un prólogo de Ronald Hamowy. Boaz ha querido estirar todavía más sus raíces hasta los panfletos *levellers*. Estos esfuerzos no están exentos de tensiones si tenemos en cuenta que los republicanos también han reivindicado el legado de Gordon y Trenchard (Pettit, 1999, 276) o que la tradición política liberal, estrictamente hablando, no echaría a andar hasta el siglo XIX, aunque pudiera haber visto desarrolladas algunas ideas en décadas anteriores sin haberse articulado todavía como “liberalismo” (Díez del Corral, 1956; MacGilvray, 2011, 23). Para una interpretación alternativa de Locke incompatible con la filosofía de Nozick puede consultarse (Mundó, 2005).
 - 4 Puede verse este acuerdo tácito entre investigadores de distintas filiaciones filosófico-políticas en las menciones aparecidas en el *Oxford Handbook of Political Theory* (2006).

- i) tratar de salvaguardar ciertos derechos individuales, especialmente el derecho de propiedad, frente a las interferencias arbitrarias de los Estados (para lo cual se proponen modelos de “gobiernos limitados” o, en las versiones anarco-*libertarian*, sencillamente la disolución del Estado);
- ii) confiar en la eficacia de los órdenes autorregulados que surgen espontáneamente de la vida en sociedad, en particular los intercambios mercantiles que se postulan como la mejor institución para mediar las relaciones humanas;
- iii) sostener un individualismo moral, que deja los deberes sociales y el sentido de comunidad al albur de los contratos voluntarios que puedan suscribir las partes.

Un rasgo compartido de las aproximaciones anteriores es que son posteriores a los años 70 del pasado siglo XX, coincidiendo con el final del Pacto Social de posguerra. No es casualidad que la publicación de *Anarchy, State and Utopia* de Nozick se produjera en 1974, y en 1977 se fundase el *Cato Institute* y Rothbard crease la *Journal of Libertarian Studies*.

Sin embargo, es evidente que el concepto es polisémico, y este uso se ha visto obligado a convivir con otros significados emparentados: *libertarian* ha seguido empleándose para hablar de la tradición anarquista⁵; para definir a una persona que cree que el Estado no debería poner límites a las libertades del individuo⁶; o para denotar el carácter antiautoritario de los nuevos movimientos sociales originados en los años 60 (así lo emplean, por ejemplo, Dworkin, 1997, 125; o Hobsbawm, 2002, 267).

Y el problema no ha hecho más que comenzar. En su compilación de los panfletos revolucionarios de los *levellers*, Don M. Wolfe utiliza el adjetivo *libertarian* para describir los procedimientos de petición al Parlamento como un mecanismo democrático empleado por Lilburne y sus socios (Wolfe, 1944, 71)⁷. Aquí el concepto se emplea en un sentido diferente a los ya explicados. Wolfe se refiere a una concepción anglosajona de las libertades individuales inalienables que se diferencia de las anteriores en dos frentes. Por un lado, frente a los usos anarquistas o antiautoritarios, no implica el objetivo de abolir el Estado o el Parlamento y va más allá de ser una mera disposición reacia ante el poder central. Por otro lado, frente a los *right-libertarians*, no conlleva la defensa de órdenes espontáneos autorregulados, de derechos de propiedad exclusivos y excluyentes o de un individualismo moral. En este tercer sentido, las ideas *libertarian* remiten a la idea del “freeborn Briton” (Torr, 1956, 105) y se solapan con los movimientos democratizadores que buscaban modificar, regular o redistribuir la propiedad, como los propios *levellers* en

5 Peter H. Marshall recuerda que de los usos políticos del término, este es el más antiguo, y localiza una primera mención en 1858 por parte del anarquista Joseph Dejacque que decidió titular a su diario *Le Libertaire, Journal du Mouvement* (Marshall, 1998, 641). Existía un sentido metafísico y no político antes, para referirse a los defensores del libre albedrío frente a los deterministas o *necessitarians* (Sprading, 1913, 5).

6 La miscelánea obra de Charles T. Sprading, *Liberty and the Great Libertarians* publicada en 1913, puede ser un buen ejemplo. En ella se encuentra la idea de que las nociones *libertarians* eran compartidas por diferentes tradiciones políticas, e incluía entre sus grandes autores a personajes que pondrían algo de color en las mejillas del *Cato Institute*: Henry George, William Godwin, Edward Carpenter, George Bernard Shaw, Francisco Ferrer i Guardia, Mijail Bakunin o Emma Goldman (Sprading, 1913).

7 Agradezco esta referencia a David Guerrero y su profuso conocimiento del período.

la Revolución inglesa o los radicales seguidores de Tom Paine a finales del XVIII (Kennedy, 2013; McCann, 1997, 81).

Para algunos autores este último significado del término, con sus referentes democráticos y su propia simbología (particularmente el *cap of liberty* o gorro frigio⁸), se alarga en el tiempo llegando incluso a confluir con el anatema de los *right-libertarians*... ¡la tradición marxista! En un artículo de 1979, titulado “Recovering the libertarian tradition” y publicado en la revista *Leveller*, el historiador E. P. Thompson sosténía:

Yo no comparto la idea de que la tradición marxista es anti-libertarian. He argumentado en profundidad que los primeros marxistas en este país, dentro de los cuales estaba William Morris, eran profundamente libertarian. Lo que es indignante, algo que la mayoría de la tradición marxista ha permitido que ocurra, es la confiscación de la idea de democracia de nuestro movimiento (Thompson, 1979).

A la vista de lo anterior, no parece arriesgado asumir que en las últimas décadas se habría producido un desplazamiento semántico, manteniéndose constante el uso cotidiano antiautoritario, pero quedando sepultado el sentido democrático en favor del “neoliberal”. A mediados de los 70, Murray Rothbard podía escribir con placer poco disimulado:

Un aspecto gratificante de nuestro ascenso a una posición de cierta importancia es que, por primera vez en mi memoria, nosotros, “los nuestros”, habíamos capturado una palabra crucial del enemigo. Otras palabras, como “liberal”, se identificaron originalmente con los libertarios del *laissez-faire*, pero habían sido capturadas por los estatistas de izquierda, lo que nos obligó en la década de 1940 a denominarnos a nosotros mismos, de una forma débil, como liberales “verdaderos” o “clásicos”. *Libertarian*, por el contrario, había sido durante mucho tiempo una mera palabra cortés para los anarquistas de izquierda, es decir, para los anarquistas que estaban en contra de la propiedad privada, ya fuesen de tipo comunista o sindicalista. Pero ahora nos hicimos con el concepto (2007, 83).

8 La simbología *libertarian*, en particular el uso del gorro frigio, nos ofrece algunas pistas para nuestra historia. El origen del conocido gorro rojo tejido con lana se remonta hasta el Mediterráneo antiguo, donde simbolizaba la adquisición de la condición de libre por parte de un antiguo esclavo o siervo, como quedaría registrado, por ejemplo, en múltiples monedas romanas que tenían grabado el *pileus* (Stevenson, 1889, 629). Su empleo en el Reino Unido comenzó de forma tardía. A lo largo del siglo XVI este símbolo fue utilizado con frecuencia en las Provincias Unidas contra la dominación el Imperio español, por eso fue Guillermo de Orange el responsable de su introducción en Inglaterra tras la Revolución Gloriosa. En el siglo XVIII británico eran comunes las representaciones de una mujer que encarnaba el espíritu patrio, *Britannia*, con la Carta Magna en una mano, la balanza de la justicia en la otra, y el gorro frigio sobre su cabeza (asociado al lema “Liberty or Death!”). Cuando comenzó la Revolución francesa y los *sans-culottes* adoptaron este símbolo como propio, las élites británicas empezaron a disociarse de él: tras la ejecución de Luis XVI quedó vinculado al “jacobinismo francés” y a la “anarquía” y solo algunos radicales lo seguirían usando, especialmente los seguidores de Thomas Spence. El gorro frigio reaparecería tras las guerras napoleónicas en todas las manifestaciones radicales posteriores a 1815 y en muchos mitines cartistas, y lo haría, de nuevo, como un símbolo patrio (Epstein, 1989).

El argumento de Rothbard no debe llevarse demasiado lejos. Se pueden encontrar usos recientes de *libertarian* diferentes a los empleados por el *Cato Institute*, el *Mises Institute*, la *Encyclopaedia Britannica* o los *Oxford Handbooks* que no se compadecen fácilmente con el triunfalismo de Rothbard (véase, por ejemplo, Blaazer, 1992, xi; Goodway, 2006; Screpanti, 2007, x). Por lo tanto, asumiendo como hipótesis un desplazamiento semántico (no absoluto) en el concepto *libertarian*, en lo que sigue trato de exponer cómo una parte de la tradición socialista británica puede ser entendida a la luz de ese significado democrático (parcialmente) marginado. Aunque probablemente hoy en día estos *libertarian socialists* serían despachados con rapidez como “comunitaristas” en más de un departamento de filosofía, su estudio puede ser particularmente útil para la historia del pensamiento político, obligándonos a revisar algunos marcos de pensamiento heredados.

3. Los orígenes (antipolíticos) del socialismo

El impacto que tuvo la derrota del ala plebeya de la Revolución francesa llevó a muchos radicales británicos a pensar que la *common people* no estaba lista para el autogobierno político. El origen de la tradición socialista británica está vinculado a este hecho tanto como a la distancia que algunos radicales tomaron respecto al proyecto radical de la reforma, tratando de escapar del ambiente represivo de persecución política, limitación al derecho de asociación (*Combination Acts*, 1799-1824) y suspensión del *habeas corpus* con los que el gobierno de Pitt respondió al radicalismo de la década de 1790⁹. El socialismo británico, por tanto, nació como un movimiento paradójico de reformadores que renegaban de la reforma, como una respuesta “antipolítica” o de plena desconfianza hacia la política oficial (Cole, 1975a [1952], 11). Asociado con la figura de Robert Owen y su movimiento de comunas cooperativas, el apelativo “socialista” –en prensa desde al menos 1827– vino a significar el proyecto de realizar primero una gran “reforma moral” que permitiese posteriormente la reforma política. En términos generales, hasta 1848 “socialismo” y “owenismo” funcionaron casi como sinónimos (Claeys, 1989, 60, 192).

Esta tendencia antipolítica de Owen y de algunos de sus seguidores tenía también otras raíces. Su proyecto social recibió la impronta de los predicadores milenaristas, de las comunidades cuáqueras y de algunos filósofos como William Godwin. Aunque provenientes de orígenes bien diversos, estos elementos compartían el ideal de una sociedad a pequeña escala con base en las parroquias, donde la *dependencia moral* de cada individuo respecto a la comunidad serviría como un medio de asegurar la corrección de conducta de los ciudadanos, pudiendo prescindirse entonces de la clase política, de los soldados, abogados, curas, etc. Los conflictos sociales se reducirían y los que apareciesen podrían ser gestionados sin coerción (Claeys, 1989, 2, 30-49). La plasticidad de la naturaleza humana fue encumbrada por Owen y su teoría del medio social como determinante absoluto del carácter. Owen expresó esta visión a la perfección en el tercer Congreso Cooperativo de 1832:

9 Una represión que, como explicó Thompson, selló la alianza de algunos sectores radical-jacobinos con el primer movimiento obrero (Thompson, 2012 [1963], 127-214, 546).

Con frecuencia se descubrió que los gobiernos despóticos eran mejores que los que se denominan como democráticos. En los países donde existían esos gobiernos, las clases laboriosas [*industrious classes*] no se encontraban en tanta miseria e indigencia como en su país; y, por lo tanto, en base a esto, no existía razón alguna para renunciar a los despotismos. En lo que respecta al sistema cooperativo, es irrelevante si los gobiernos eran despóticos o no (citado en Claeys, 1989, 72)¹⁰.

Tomando pie en sus teorías, Owen se embarcó en sus proyectos de comunidades cooperativas. La comunidad de New Lanark (Escocia) creada en 1800, implantó un sistema de autogobierno indirecto en el que los cabezas de familia elegían a unos representantes, que a su vez elegían a los jueces que llevarían todos los asuntos de la comunidad. Algunos seguidores empezaron a reclamar más democracia interna, denunciando que las comunidades se gobernaban “despóticamente”. En la tensión entre las formas de gobierno paternalistas experimentadas por Owen y las demandas democratizadoras de algunos de sus seguidores se encuentran los primeros pasos de las ideas *libertarian* en el movimiento socialista.

Ya desde finales de los años 1820 algunos socialistas como William Thompson, William Lovett o James Brontérre O’ Brien trataron de conciliar la filosofía social de las cooperativas con las demandas del movimiento radical, dando lugar a lo que James Napier Bailey llamaría un “socialismo republicano”: “todo verdadero socialista, si desea lo mejor para su país y para el mundo, debe ser un radical y un socialista en sus principios” (*Model Republic*, n. 3, 1 de marzo de 1843, citado en Claeys, 1989, 237). En esta confluencia de ideas, comenzaron a aparecer los principios fiduciarios: la defensa del sufragio universal fue, como lo había sido en el radicalismo democrático, una manera de entender fiduciariamente el poder político –cuando se defendió como una forma para hacer *responsable* al poder del Estado (y no meramente como un medio de conquista del poder)– aunque no siempre compareciera en los precisos términos del lenguaje fiduciario anglosajón (*trust – trustee*).

La novedad de estos cooperativistas, respecto al radicalismo, es que ahora ofrecían un diagnóstico diferente de la fuente de los males a remediar: su enemigo ya no serían las “clases ociosas” que no permitían la representación plena del pueblo y cuyos impuestos excesivos impedían que el trabajador se apropiase del “fruto completo de su trabajo” [*the full enjoyment of the produce of labour*]; el enemigo ahora serían las clases “no-productivas” (entre las que se contaban los capitalistas, trabajasen o no) que bloqueaban la necesaria reforma de una sociedad cuya producción se orientaba a la producción del beneficio y no del uso. Ese diagnóstico exigía soluciones nuevas, y los socialistas republicanos se apresuraron en ofrecerlas, conectando conceptualmente el cooperativismo con las viejas ideas radicales. Lovett podía dirigirse a sus socios en los siguientes términos:

10 Esta tendencia antipolíticaemergería una y otra vez en la tradición socialista (no solo la británica). Como explica John Dunn, no se trata de que la mayoría de socialistas renunciasen a la representación política, sino que su pensamiento se vio debilitado por la tensión entre esta y su preferencia por la participación cívica y la democracia directa por parte de las clases populares, ante la experiencia histórica de su opresión política (Dunn, 1984, 21). Parece que, en ocasiones, el precio a pagar por mantener la guardia alta contra el Estado fue un exceso de confianza en la plasticidad de la naturaleza humana.

Con respecto a la igualdad de poder, los cooperativistas conciben que el poder para gobernar o para castigar a todos debe ser delegado por todos [*delegated by all*]; de lo contrario, prevaleciendo el sentimiento egoísta, la sociedad pronto será llevada a un estado (...) en el que una de las partes se volverá tan opulenta como para poder comprar a la otra, y la otra tan pobre como para venderse (“Report of the Second Quarterly Meeting of the Society for Promoting Co-operative Knowledge”, 1829, citado en Claeys, 1989, 177).

En paralelo a estas evoluciones, la primera ley de reforma de 1832 que consolidó el poder de las clases medias facilitó la alianza de algunos cooperativistas y radicales con el movimiento obrero de las *trade unions*. En los debates de la Grand National Consolidated Trade's Union pueden rastrearse las huellas del lenguaje fiduciario:

De todas las grandes e importantes empresas públicas, el gobierno y solo el gobierno, como fiduciario [*trustee*] de la nación, debería ser el único propietario, así los impuestos podrían ser reemplazados por las ganancias legítimas que deberían acompañar al empleo de la riqueza nacional e individual (*Official Gazette of the Trade's Unions*, 1834, citado en Claeys, 1989, 313).

Estas ideas, sin embargo, fueron minoritarias en el movimiento cooperativo hasta 1848. Después de ese ciclo de revoluciones, la mayoría de los socialistas ya veían el problema del poder político de una forma parecida a como lo expresó años antes G. A. Fleming, que comenzaba citando a O' Brien:

‘Haga que su poder deliberativo y electivo sea lo más grande posible; haga que su poder administrativo y ejecutivo sea lo más pequeño posible: no me importan las pocas manos a las que confía estas funciones, mientras sean elegidas popularmente y estén sujetas a revisión y revocación por el organismo que las nombra’. Esto expresa con bastante precisión nuestra teoría del gobierno, y es esencialmente una democracia, en la cual la gente gobierna en su conjunto a través de los oficiales más sabios que pueden seleccionar (*New Moral World*, 1840; citado en Claeys, 1989, 319).

4. El revival socialista de finales del XIX

Tradicionalmente se ha tendido a considerar que el socialismo británico desapareció de la escena pública desde la derrota del cartismo a principios de los años 50 hasta el *revival* de la década de los 80 del siglo XIX (Cole, 1975a [1952], 159). Pero fue justamente en ese período en el que se constituyó la Asociación Internacional de Trabajadores (1864), cuyo influjo sería decisivo en las décadas siguientes. Un episodio merece nuestra atención aquí: en el congreso de Lausana de 1867 se aprobó una resolución en la que se puede leer: “1) que la emancipación social de los trabajadores es inseparable de su emancipación política; 2) que el establecimiento de libertades políticas es una primera medida de absoluta necesidad” (véase el capítulo 8 de la obra del historiador y revolucionario ruso Stekloff, 1928). El socialismo moderó así su tendencia antipolítica.

En cualquier caso, es cierto que el movimiento socialista no volvió a ser un movimiento de masas hasta la década de 1880, cuando se fundaron la Federación Socialdemócrata o FSD (1881), la Liga Socialista como escisión de esta (1884), la Sociedad Fabiana (1884) y el Partido Laborista Independiente o ILP (1893), un hecho que tuvo lugar en paralelo a la transformación del Estado “manchesteriano” en el monstruoso aparato burocrático-imperialista de finales de la era victoriana.

La Federación Social-Demócrata estuvo liderada por Hyndman, un líder terco y poderoso que gestionó su poder con carácter dictatorial. Hyndman, como algunos socialistas alemanes, puso más énfasis en la conquista del poder estatal como principal y casi única solución (lo que vino en llamarse *State Socialism*, aunque su traducción institucional no estaba clara en absoluto). A pesar de esto, la FSD sirvió como una plataforma influyente para la formación de algunos futuros líderes del Partido Laborista con ideas bien diferentes, como Tom Mann (Foote, 1997, 23). Tom Mann estaba especialmente vinculado a las luchas sindicales del norte del país y acabaría siendo uno de los fundadores del ILP, donde su socialismo encontró una formulación *libertarian* (Torr, 1956). En el panfleto *The Miner's Next Step* (1912), por ejemplo, se revolvió contra el *State Socialism* al defender que “el Estado no sería un amo menos tirano que el propietario privado de las minas de carbón, de hecho sería más poderoso” (citado en Cole, 1975b [1954], 231).

Por su parte, la Sociedad Fabiana tampoco fue especialmente homogénea en sus ideas respecto al poder. En un primer momento los fabianos no apostaron por la propiedad del Estado como modelo de empresa ideal (Blaazer, 1992, 46), en su opinión las empresas socialistas deberían estar gestionadas por organismos locales elegidos democráticamente y careables por la ciudadanía (Cole, 1975b [1954], 118-119). No obstante, una rama del fabianismo empezó a desarrollarse en una línea anti-*libertarian*: frente al pensamiento de Sidney y Beatrice Webb, que no dejaron de defender la necesidad de controles democráticos sobre los representantes, Bernard Shaw llegó a admirar a aquellos gobiernos despóticos que delegasen en técnicos expertos. Esta obsesión por la *epistocracia*¹¹ prevalecería en la Sociedad Fabiana con el paso del tiempo, razón por la que “fabianismo” se volvería casi sinónimo de “tecnocracia” (Foote, 1997, 31). La fiscalización del poder acumulado pasó a un segundo plano, y para el Shaw de 1893, por ejemplo, se trataba de un problema de composición social:

Una Cámara de los Comunes formada por 660 *gentlemen* y 10 trabajadores ordenará al soldado que coja el dinero de los trabajadores para dárselo a los terratenientes. Una Cámara de los Comunes formada por 660 trabajadores y 10 *gentlemen* probablemente, a no ser que 600 sean idiotas, ordenará al soldado que coja el dinero de los terratenientes para dárselo a los trabajadores (Shaw, 1893, 24).

En contraposición con las propuestas de Hyndman se desarrolló el pensamiento político de William Morris, que empezó militando con la FSD pero que acabaría rompiendo en 1884 con lo que consideraba el “socialismo bismarckiano” de Hyndman y su “gobierno arbitrario” del partido. Morris fue también un crítico acérrimo de los fabianos, esos “socialistas blan-

11 Para esta noción véase (Estlund, 2008, 21-39; 206-222).

dengues”, a los que consideraba preocupados exclusivamente por la redistribución y no por la libertad (Thompson, 1988, 342 y ss.). Esto le llevó a fundar la Liga Socialista en 1894, donde colaboró con algunos socialistas antiparlamentarios y también con algunos anarquistas. Pero Morris no fue un anarquista: su sociedad ideal no era la reflejada en *News from Nowhere*, y por sus desavenencias con los libertarios rompió con la Liga en 1890 volviendo a colaborar con la FSD (Goodway, 2006, 22 y ss.).

¿Cuál era entonces el socialismo del gran artista del romanticismo? En su conferencia “La lucha de clases” de 1889 Morris subrayó, según reportó el *Leeds Mercury*, que “el socialismo era: que el pueblo trabaje para sí mismo y se administre a sí mismo, y que el Estado incorpore al conjunto del pueblo, y no esté compuesto de dos clases” (Thompson, 1988, 503). Parece cierto, sin embargo, que Morris consideraba que en el comunismo la maquinaria central del Estado desaparecería (excepto en las funciones mínimas e imprescindibles de producción y distribución), y consideró que la fiduciariación del poder no bastaría si no se combinaba con una descentralización masiva, dado:

el peligro de que la comunidad caiga en la burocracia, la multiplicación de departamentos y despachos y toda la parafernalia de la autoridad oficial; lo que, después de todo, es una carga, *incluso cuando se ejerce por delegación del pueblo* y de acuerdo con sus deseos (“True and False Society” en Morris, 2013 [1886], 236, cursivas nuestras).

Su denostación del parlamentarismo y su gran imaginación utópica le llevaron a revivir algunos de los impulsos antipolíticos de la tradición socialista, como cuando imaginó que en la futura sociedad comunista se podría prescindir de la necesidad de emplear funcionarios porque todo el mundo “arriaría el hombro”, que no existirían facciones ni “espíritu de partido”, y que un gran “consejo del mundo socializado” regiría la coordinación necesaria para organizar la producción (Thompson, 1988, 632-633).

5. El socialismo de entreguerras

La Primera Guerra Mundial marcó un punto de inflexión importante en las aproximaciones al Estado. Las grandes potencias experimentaron por primera vez lo que era someter las economías de escala a la planificación y dirección estatal de forma masiva y continuada (Domènech, 2019, 235-237). Esto levantó las pasiones de muchos socialistas, que corrieron a abrazar formas más estatistas de socialismo, con la mirada puesta en una Rusia que ofrecía esperanzas. En Gran Bretaña, los representantes de esta nueva tendencia fueron los fabianos: después de 1914, por influencia de Emile Davis y H. G. Wells, se convirtieron en los fervientes defensores de la nacionalización (bajo formas tecnocráticas) frente a otros modelos de socialización de la propiedad (Cole, 1975b [1954], 209).

Para un pensador con enormes influencias *libertarians* como fue Harold Laski, el gran profesor de la London School of Economics (que llegaría a ser presidente del Labour Party), esto no podía ser sino una amenaza, así que dedicó varios ensayos a criticar la concepción de una soberanía “monista”, esto es, irrestricta, que creía que se había extendido por toda

Europa. En su lugar propuso distintos modelos de dispersión de aquella (Laski, 1917, 283). Ante la concentración de poder, público o privado, propuso un federalismo que:

no debe ser entendido en términos meramente espaciales. Se aplica tanto al gobierno de las minas como al gobierno de Irlanda o Massachussets. En último término sugiere no solo una división de la soberanía en términos de competencias sino también una revisión completa de la noción aceptada de propiedad (...) la libertad, en resumen, es incompatible con el sistema actual de la propiedad, porque lo que este provoca es una concentración de poder tal que inutiliza la personalidad política del ciudadano medio para cualquier propósito serio (Laski, 1921, viii-ix).

Laski acabaría compartiendo no solo el programa socialista de nacionalización de sectores estratégicos y la promoción de otras formas de propiedad, sino que propondría también “una base mínima de civilización para cada individuo con el objetivo de hacer posible su condición de ciudadanía” (Laski, 1922, 9). Por lo que su doctrina “implica, por decirlo así, la democratización del control industrial y la descentralización del poder político” (*ibid.*, 10). Por otro lado, Laski combinó estos principios “federalizantes” con principios fiduciarios:

Un Estado debe, como regla general, actuar a través de agentes [*agents*] y ministros a los cuales se les ha confiado [*entrusted*] el ejercicio del poder. El poder así delegado [*confided*] puede estar limitado, como en América, o ser pleno, como en Gran Bretaña. Pero en ningún caso es de hecho más que un mero permiso para llevar a cabo los actos que puedan asegurarse la aprobación del público (Laski, 1921, 211).

De esta forma, sostendrá:

Estamos visualizando un Estado en el cual el ciudadano individual tiene derecho a tener voz efectiva en los asuntos colectivos. Es obvio, por descontado, que el poder que puede tener está limitado por las necesidades propias de la organización a gran escala. Pero aun así debería implicar que el hombre medio pueda elegir a sus gobernantes o ser elegido él mismo si puede. Debería implicar su derecho a realizar críticas sin restricciones. Debería involucrar el derecho a ser informado de todas las decisiones importantes y la oportunidad consecuente, en colaboración con sus conciudadanos, de revocar el mandato al gobierno (Laski, 1922, 14).

Aunque la conquista en 1918 bajo gobierno laborista de esa vieja demanda del movimiento obrero, el sufragio universal pleno, traería grandes esperanzas, Laski era consciente de que sus ideas sobre el poder todavía nadaban a contracorriente: “la práctica cojea dolorosamente por detrás de la teoría a la que se supone que tiene que sostener” (Laski, 1921, 228). Pero siguió defendiendo pese a ello sus principios *libertarian*:

Tengo como ciudadano un derecho ante la sociedad a realizarme de la mejor manera posible en común con los demás. Ese derecho implica que se me garanticen aquellas cosas sin las cuales no puedo, en los términos de Green, realizarme como un ser

moral. (...) Tengo derechos para enriquecer la vida en común. Pero si estos derechos no consiguen hacerse realidad, entonces estoy legitimado para investigar al Estado bajo la hipótesis de que su voluntad no puede tener otro fin más allá de la consecución del bien común. Considero su poder como una fuerza ejercida con el fin de asegurar esos derechos. La catadura moral del Estado se me hace presente a través de los derechos que consigue garantizar (Laski, 1938 [1925], 39-40).

Otro gran exponente del socialismo *libertarian* de entreguerras fue G. D. H. Cole. Cole desarrolló una teoría de la “democracia funcional”, donde las instituciones “políticas” se verían complementadas por otros organismos de representación derivados de los grupos que cumplían funciones esenciales en la sociedad (consumidores, productores, etc.). Sostuvo, además, que una sociedad democrática sería aquella en la que “el representado tendrá libre elección, contacto constante y considerable control sobre su representante”, sin que esto supusiese convertir al representante en un mero delegado sometido al mandato imperativo (Cole, 1920, 32). Pero sin duda, la idea más relevante de su movimiento, el llamado “socialismo gremial”, era su modelo de gestión empresarial:

El *Guild Socialism* sostiene que la gestión interna y el control de cada industria o servicio deben concederse, como un fideicomiso en nombre de la comunidad [*as a trust on behalf of the community*], en manos de los trabajadores que participan en ellos; pero defiende igualmente que se debe salvaguardar la representación y el punto de vista de los consumidores en relación con cada servicio (Cole, 1920, 39).

Esta posición se definía en contraposición a los socialistas “colectivistas” que renegaban de la *industrial democracy*, pero también frente a los “sindicalistas revolucionarios” (*syndicalists*) que renegaban del Estado (Cole, 1921, 32). Por eso, el socialismo gremial:

se propuso en contra tanto del socialismo de Estado como de lo que pronto había de ser llamado comunismo, y [lo hizo] para afirmar la importancia capital de la libertad del individuo y del grupo y la necesidad de extender la responsabilidad social a todo el mundo (...). Sostenían los socialistas gremiales que no era la pobreza, sino la esclavitud y la inseguridad los principales males que los obreros tenían que vencer. Verse libres del temor al desempleo, la libertad en el trabajo y el derecho a trabajar bajo inspectores y gerentes elegidos por ellos mismos y librarse a los lugares de trabajo de jefes nombrados desde arriba, ya fuese por el patrono capitalista o por el Estado, esos eran los fundamentos necesarios de la democracia obrera, sin la cual la democracia política solo podía ser una ficción (Cole, 1975b [1954], 237).

6. La New Left en la larga noche de la Guerra Fría

La experiencia de la Segunda Guerra Mundial provocó la emergencia en Gran Bretaña de “un nuevo radicalismo popular” que permitió normalizar en la posguerra un sistema de intervención social y de controles de la economía por parte del Estado (Miliband, 1964, 272). Pero el estallido de la Guerra Fría y la alineación del Partido Laborista como socio promi-

nente de los EEUU en el nuevo orden mundial reforzaron las ideas estatistas y tecnocráticas de su dirección –ese fabianismo que había fundamentado el modelo de nacionalizaciones de Herbert Morrison– y facilitaron la marginación de las ideas *libertarian*, que no tuvieron cabida en una época de ortodoxias¹². Por su parte, el PCGB se mantuvo como un fiel aliado del estalinismo, ofreciendo la cara contraria de la moneda con su versión nativa del *zhdanovismo*, y cerrando filas e impidiendo el debate interno ante la crisis provocada por el “informe Jrushchov” y la invasión soviética que aplastó la Revolución húngara de 1956. Entre el comunismo estalinista y la socialdemocracia revisionista, trató de abrirse hueco el movimiento de la New Left, que recuperaría algunas viejas ideas sobre la libertad política.

La New Left (1959-1963) fue el resultado de la fusión de dos grupos de intelectuales. Por un lado, antiguos comunistas del PCGB que dejaron el partido tras los sucesos de 1956 (entre ellos E. P. Thompson y John Saville, que fundaron la revista *The New Reasoner* para “redescubrir los hilos democráticos y *libertarian* del comunismo británico suprimidos o silenciados durante los años de Stalin”, Dworking, 1997, 108). Por el otro, un grupo de jóvenes socialistas vinculados a las universidades de Oxford y Cambridge, como Stuart Hall, Charles Taylor o Raphael Samuel, que crearían la revista *Universities & Left Review*, y que se conocieron y empezaron a trabajar juntos gracias a su asistencia a los seminarios de postgrado de teoría e historia política que organizaba un viejo Cole en Oxford (Hall, 2010, 166).

Uno de los objetivos centrales del movimiento era descentralizar el poder político socializando y democratizando la propiedad, razón por la que la *New Left Review* acogió algunos debates claves que anticiparían la creación del famoso *Institute for Workers Control* de Ken Coates (Kenny, 1995, 46, 144).

Probablemente el mayor valedor de las ideas *libertarian* en la New Left fuera E. P. Thompson. Para Thompson, la New Left había “descubierto un lenguaje común” y “vislumbrado los mismos problemas para su análisis: el poder político y la degeneración burocrática, el poder económico y el control de los trabajadores, la descentralización y la participación popular en el control social” (“The New Left” en 2016 [1960], 290). Thompson entendió su propia posición política como la de un comunismo *libertarian*, esto es, uno que fuera “democrático y revolucionario tanto en sus medios, como en su estrategia y sus objetivos” (Thompson, 1978, 190).

Esta preocupación quedó especialmente recogida en sus escritos políticos de los años 70, cuando el movimiento de la primera New Left ya se había extinguido. Según Thompson, desde finales de los 60 muchas de las centenarias instituciones británicas que salvaguardaban la libertad política –como eran, por ejemplo, los juicios por jurado popular (“In Defence of the Jury”, Thompson, 1994 [1986])– estaban siendo silenciosamente despedazadas por una operación a gran escala de políticos y medios de comunicación que representaban una ideología autoritaria y estatista. Thompson argumentó la necesidad de someter a estrictos controles democráticos las instituciones estatales como la policía, los servicios secretos o el ejército; criticó el puenteo del legislativo por parte del ejecutivo y denunció el blindaje

12 “La gente que habla demasiado, pronto se ve a sí misma en contra de ello. Harold Laski, por ejemplo. Un tipo brillante... pero empezó a dar discursos los fines de semana. Me tuve que deshacer de él. G.D.H. Cole fue otro tipo brillante. Una mente muy clara. Pero solía tener una nueva idea cada año, irrespetuoso de que los hombres ordinarios estuvieran interesados o no” (Clement Attlee, “¿Qué tipo de hombre llega a la cumbre?, *Observer*, 7 de febrero de 1960, citado en Thompson, 2016 [1960], 347-348).

mediático de esta transformación autoritaria y anti-*libertarian* del Estado (véase especialmente “The State of the Nation” en Thompson, 1980). Por eso, en una de sus últimas intervenciones televisivas, recordó la esencia básica de la idea fiduciaria del poder, esta es, que “no es que nosotros existamos porque el Estado nos de permiso, es que el Estado existe para servirnos” (*Channel Four*, 1984).

Como apuntó la *newletter* Dorothy Thompson, nunca existió una homogeneidad ideológica en la New Left, ni siquiera en torno a lo que significaba el socialismo (Thompson, 1996). No todos los miembros relevantes que pasaron por este movimiento compartían la formulación de Thompson de las ideas *libertarian* y fiduciarias. Para Ralph Miliband, por ejemplo:

El punto de partida de la teoría marxista de la política y el Estado es su rechazo categórico de esta visión del Estado como fiduciario [*trustee*], instrumento o agente de la “sociedad en su conjunto”. Este rechazo se deriva necesariamente del concepto marxista de la sociedad como sociedad de clases. En las sociedades de clases, el concepto de “sociedad en su conjunto” y del “interés nacional” es claramente una mistificación (Miliband, 1977, 66).

7. Conclusiones

Los casos que he presentado aquí están lejos de agotar la historia completa de los *libertarian socialists* británicos. He expuesto tan solo las ideas de algunos personajes que considero fundamentales, dejando a un lado, por ejemplo, otros casos igualmente relevantes (como el comunismo frentepopulista) o un análisis sistemático de las relaciones particulares entre ellos. Pero las evidencias históricas nos deberían permitir sostener que esta corriente de ideas existió, aunque sus expresiones históricas siempre se dieron bajo formas mestizas y como respuestas *concretas* ante las transformaciones históricas del Estado y de la estructura de la propiedad. Un rasgo común define esencialmente esta corriente frente a sus rivales:

- i) Delimitada por su izquierda, los libertarians no compartieron las nociones antipolíticas según las cuales, ya sea en la nueva sociedad socialista o también en la fase de transición a esta, podría prescindirse del Parlamento y de los magistrados (un impulso que, como hemos visto, era compartido por una parte del owenismo, por Morris en algunos momentos, o por los sindicalistas revolucionarios de entreguerras).
- ii) Delimitada por su derecha, los socialistas libertarian de Gran Bretaña se opusieron tanto a los principios de autoridad y jerarquía arbitrarios, como a lo que consideraban una excesiva confianza en la delegación de poder (una figura que tomaba muchas formas: desde el gobernador paternalista de la comunidad owenita y el sectarismo de partido de Hyndman, hasta el fabianismo tecnócrata del Partido Laborista de posguerra o el despotismo interno de la dirección del PCGB).

Así, las ideas socialistas *libertarian* tuvieron que lidiar entre Escila y Caribdis, entre el apoliticismo y el estatismo. Aislar su núcleo conceptual nos permite delimitar, a su vez, el campo de juego de la teoría fiduciaria socialista, porque para que exista siquiera

la posibilidad de plantear una fiduciarización del poder político hace falta que no se den ni un exceso de confianza en el representante ni tampoco una desconfianza absoluta hacia este: en ambos casos el mandato fiduciario se volvería superfluo. Por esta razón, y por la herencia conceptual que recibió la tradición socialista de la republicana (Domènec, 2019 [2004]; Gourevitch, 2014), el uso del lenguaje fiduciario no fue algo desconocido entre los socialistas *libertarian*, como se ha podido comprobar aquí.

Los *whigs* radicales Gordon y Trenchard señalaron a comienzos del siglo XVIII:

Mientras que el poder puede (y en la mayoría de las veces ocurre así) subsistir sin libertad, sin embargo, esta no puede subsistir sin él: así que se podría decir que la libertad tiene siempre al enemigo a las puertas (Trenchard y Gordon, 2018 [1720], &33).

Para civilizar y domesticar a ese “enemigo” se alzaron los estandartes de muchos socialistas británicos, cuya existencia hace añicos la manida y estólica imagen del socialismo como una tradición que pone por encima el valor de la “igualdad” frente al de la “libertad”. Como decía Harold Laski, desde el punto de vista socialista, “la libertad y la igualdad son inseparables” (Laski, 1925, 9). Uno de esos estandartes *libertarian*, a veces recogido, a veces ondeando orgulloso, lucía el lenguaje fiduciario que los *levellers* y *diggers* habían popularizado siglos atrás. Quizá los estudiosos de las teorías fiduciarias puedan estar interesados en la historia de estos socialistas.

8. Bibliografía empleada

- Blaazer, D. (1992), *The Popular Front and the Progressive Tradition. Socialists, Liberals, and the Quest for Unity (1884-1939)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boaz, D. (2020), «Libertarianism», en *Encyclopaedia Britannica* (online): <https://www.britannica.com/topic/libertarianism-politics>.
- Cole, G. D. H. (1920), *Guild Socialism Re-Stated*, Londres: Parsons.
- Cole, G. D. H. (1921), *Self-government in Industry*, Londres: G. Bell.
- Cole, G. D. H. (1975a [1952]), *Historia del pensamiento socialista. Vol. I. Los precursores*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cole, G. D. H. (1975b [1954]), *Historia del pensamiento socialista. Vol. III. La segunda internacional, 1889-1914*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Criddle, E. J. y Fox-Decent, E. (2018) «Introduction», en *Fiduciary Government*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-17.
- Díez del Corral, L. (1956), *El liberalismo doctrinario*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Domènec, A. (2019), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid: Akal.
- Dryzek, J. S., Bonnie, H. y Phillips, A. (eds.), *Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, J. (1968), «The Identity of the History of Ideas». *Philosophy*, 43(164), pp. 85-104.
- Dunn, J. (1984), *The Politics of Socialism. An Essay in Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Dworking, D. (1997), *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left and the Origins of Cultural Studies*, Durham: Duke University Press.
- Epstein, J. (1989), «Understanding the Cap of Liberty: Symbolic Practice and Social Conflict in Early Nineteenth-Century England», *Past & Present*, 122, pp. 75–118.
- Estlund, D. M. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton: Princeton University Press.
- Foote, G. (1997), *The Labour's Party Political Thought*, Londres: Macmillan Press.
- Goodway, D. (2006), *Anarchist Seeds beneath the Snow. Left-Libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Gourevitch, A. (2014), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, S. (2010), «Vida y momentos de la primera nueva izquierda», *New Left Review (Segunda Época)*, 61, pp. 163–182.
- Hobsbawm, E. J. (2002), *Interesting Times. A Twentieth-Century Life*, Nueva York: Pantheon Books.
- Kennedy, G. (2013), «Freemen, Free Labor, and Republican Discourses of Liberty in Early Modern England. Contributions to the History of Concepts», 8 (2), pp. 25–44.
- Kenny, M. (1995), *The First New Left. British Intellectuals after Stalin*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Laski, H. (1917), *Studies on the Problem of Sovereignty*, New Haven: Yale University Press.
- Laski, H. (1921), *The Foundations of Sovereignty, and other Essays*, Nueva York: Harcourt, Brace & Company.
- Laski, H. (1925), *Socialism and Freedom (Fabian Tract)*, Londres: Fabian Society.
- Laski, H. (1938 [1925]), *A Grammar of Politics*, Londres: Billing & Sons Ltd.
- MacGilvray, E. (2011), *The Invention of Market Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, E. (2011). «Libertarianism», en *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1–18.
- Marshall, P. H. (1998), *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, Londres: Harper Perennial.
- McCann, G. (1997), *Theory and History. The Political Thought of E. P. Thompson*, Aldershot: Ashgate.
- Miliband, R. (1964), *Parliamentary Socialism. A Study in the Politics of Labour*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Miliband, R. (1977), *Marxism and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Morris, W. (2013), *The Collected Works of William Morris. Vol. 23*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mundó, J. (2005), «Autopropiedad, derechos y libertad», en: Bertomeu, M. J. et al. (eds.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 187–208.
- Pettit, P. (1999), *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós.
- Pettit, P. (2004), «Liberalismo y republicanismo», en Ovejero, F., Martí J. L. y R. Gargarella, R. (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós, pp. 115–135.

- Pocock, J. G. A. (1971), «Languages and Their Implications. The Transformation of the Study of Political Thought», en *Politics, Languages and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 3–41.
- Rothbard, M. N. (2007), *The Betrayal of the American Right*, Auburn: Ludwig von Mises Institute.
- Screpanti, E. (2007), *Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*, Basingstoke: Palgrave (MacMillan).
- Shaw, G. B. (1893), *The impossibilities of anarchism (Fabian Tract)*, Londres: Fabian Society.
- Sprading, C. T. (1913), *Liberty and the Great Libertarians*, Los Ángeles: Golden Press.
- Standing, G. (2018), *La renta básica: un derecho para todos y para siempre*, Barcelona: Pasado y Presente.
- Stekloff, G. M. (1928), *History of the First International*, Londres: Martin Lawrence Lt.
- Stevenson, S. W. (1889), *A Dictionary of Roman Coins. Republican and Imperial*, Londres: George Bell and Sons.
- Thompson, D. (1996), «On the Trail of the New Left», *New Left Review*, 1(215), pp. 93–100.
- Thompson, E. P. (1978), *The poverty of theory and other essays*, Londres: Merlin Press.
- Thompson, E. P. (1979), «Recovering the libertarian tradition», *Leveller Magazine*, 22, pp. 20–22.
- Thompson, E. P. (1980), *Writing by the Candlelight*, Londres: Merlin Press.
- Thompson, E. P. (1988), *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánimo.
- Thompson, E. P. (1994), *E. P. Thompson. Persons and Polemics*, Londres: Merlin Press.
- Thompson, E. P. (2012 [1963]), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Capitán Swing.
- Thompson, E. P. (2016), *E. P. Thompson. Democracia y socialismo*, México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Torr, D. (1956), *Tom Mann and his Times*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Trenchard, J. y Gordon, T. (2018 [1720-1723]), *Cartas de Catón*, Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- Wolfe, D. M. (1944), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Londres: Thomas & Nelson Sons.

Democracia republicana y autoridad política fiduciaria*

Republican democracy and fiduciary political authority**

ADRIÁN HERRANZ HERRER***

Resumen: En este artículo propongo una justificación de la democracia, y de la autoridad política derivada de ella, a partir del ideal republicano de libertad como no-dominación. Argumento que los procedimientos democráticos tienen valor por sí mismos porque son mecanismos de decisión donde hay libertad de forma recíproca. Ofrezco así una justificación no-instrumental y no-perfeccionista de la participación política. Después muestro que la autoridad debe ser adecuadamente controlada para evitar que exista dominación, razón por la cual tiene que concebirse como una relación fiduciaria, en la que los gobernantes actúan como agentes de la ciudadanía. Finalmente, establezco la necesidad de que los gobernantes cumplan con deberes fiduciarios y que los ciudadanos desarrollen virtudes cívicas.

Palabras clave: Democracia, republicanismo, autoridad política, relaciones fiduciarias, legitimidad.

Abstract: In this article I propose a justification of democracy, and of the political authority derived from it, based on the republican ideal of freedom as non-domination. I argue that democratic procedures have value in themselves because they are decision-making mechanisms where there is freedom on a reciprocal basis. I thus offer a non-instrumental and non-perfectionist justification of political participation. I then show that political authority must be adequately controlled in order to avoid the existence of domination. This is why it must be conceived as a fiduciary relationship, in which the rulers act as agents of the citizenry. Finally, I establish the need for rulers to comply with fiduciary duties and for citizens to develop civic virtues.

Key words: Democracy, republicanism, political authority, fiduciary relations, legitimacy.

1. Introducción: democracia y autoridad política

Una de las cuestiones centrales de la filosofía política es si existen formas justificadas de autoridad política y, en su caso, qué condiciones deberían cumplir las mismas. En términos generales, la idea es que una autoridad *de facto* existe cuando hay agentes cuyas directrices otros perciben que tienen la obligación de seguir, mientras que una autoridad es legítima cuando existe una justificación de las obligaciones creadas (Simmons, 2012; Viehoff, 2014;

Recibido: 31/05/2020. *Aceptado:* 01/07/2020. *Cómo citar este artículo:* Herranz, A. (2020). Democracia republicana y autoridad política fiduciaria. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 179-195. <https://doi.org/10.6018/daimon.430271>

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “Justicia y trabajo: un análisis normativo de formas de trabajo no estándar”, ref. PGC2018-095917-A-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Agradezco los comentarios y sugerencias de Rubén Marciel, Pablo Magaña, Pablo Puertas, Alba Lojo y Victoria Kristan, así como los realizados por los evaluadores anónimos del artículo.

*** Investigador predoctoral en la Universidad Pompeu Fabra. Email: adrian.herranz@upf.edu. Líneas de investigación: filosofía política republicana, democracia económica y sociología del trabajo.

Christian, 2018). Otra cuestión central concierne la clase de razones que tenemos para justificar la democracia como modo de gobierno. Cualquier concepción democrática moderna incluye el sufragio universal, pero la definición de democracia está lejos de ser autoevidente. En el sentido más minimalista la democracia se refiere únicamente a la existencia de un sistema competitivo periódico con el que elegir a los gobernantes (Przeworski, 1999). Usando un sentido más amplio, aquí entiendo que la democracia refiere a todos aquellos mecanismos para la toma de decisiones colectivas que implican necesariamente una condición fuerte de igualdad entre los participantes (Christian, 2018) —una persona un voto, discusión pública, sorteos, referéndums, etc.—¹. Estipulo (y no todos los autores lo hacen) que, bajo ciertas condiciones, de la democracia se deriva una forma legítima de autoridad.

En este artículo utilizo la filosofía política republicana para ofrecer una respuesta a estas cuestiones. Los republicanos apuntan a un sistema de gobierno donde los ciudadanos tengan libertad entendida como no-dominación (Pettit, 1997, 2012; Skinner, 1998; Domènec, 2019). Argumentaré por qué ese sistema tiene que ser democrático y de qué modo esto contribuye a que la autoridad sea legítima. Después precisaré qué modelo de relación entre ciudadanos y gobernantes es el adecuado a la luz de la teoría republicana, a saber, que al ejercer su autoridad los gobernantes deben actuar como agentes fiduciarios de los ciudadanos. Los gobernantes actúan con cierta discrecionalidad para gestionar los intereses de éstos y por eso las leyes deben establecer mecanismos para que solamente lo hagan bajo su confianza y control. Dicho de otro modo, “el gobierno es un mandato más o menos bien definido, al que los gobernantes deben permanecer fieles, [y] el pueblo está legitimado para pedir cuentas a ese gobierno sobre el alcance y la calidad del uso que éste hace de esa confianza” (Pettit, 1997, 202).

Es importante entender en primer lugar por qué justificamos la autoridad política democrática —las obligaciones generadas por los procedimientos democráticos—, ya que la relación fiduciaria entre ciudadanos y gobernantes es adecuada en la medida en que refleja las razones por las cuales valoramos positivamente ciertas formas de gobierno y su modo de ejercer la autoridad. Dicho esto, una buena forma de plantear la argumentación es distinguir entre:

- *Justificación de la autoridad democrática*: la autoridad política que deriva de la toma de decisiones democrática es legítima por razones del tipo *x*;
- *Constitución fiduciaria de la autoridad democrática*: la autoridad se ejerce de acuerdo al rol que le atribuimos en la justificación de la democracia si los gobernantes actúan como agentes fiduciarios de los ciudadanos.

En la sección 2^a expongo brevemente dos tipos de justificaciones de la democracia, instrumentales e intrínsecas. En la sección 3^a reconstruyo la teoría política republicana y ofrezco una justificación intrínseca de la democracia de la cual se deriva la legitimidad de la autoridad política. El artículo ofrece una versión republicana no-instrumental y no-

1 Además del sentido minimalista y del sentido amplio, hay un tercer sentido de procedencia histórica anterior, y de corte más sociológico, como el que empleaba Aristóteles: una democracia es un sistema de gobierno donde la clase social preponderante es el *démos*, el pueblo llano carente de grandes haciendas domésticas y propiedades (Domènec, 2019, cap. 2).

perfeccionista de la participación política basada en el ideal de la no-dominación. Además, sirve para remarcar ciertas diferencias internas entre los republicanos actuales. En la sección 4^a muestro que, para que la justificación republicana que propongo se aplique correctamente en un modelo de democracia, las relaciones entre ciudadanos y gobernantes tienen que ser reguladas como relaciones de agencia fiduciarias.

2. El valor de la democracia

Antes de proponer una posición republicana plausible respecto de la autoridad democrática, debo presentar dos tipos básicos de justificaciones de la democracia, las instrumentales y las intrínsecas (Van Parijs, 1996; Anderson, 2009; Christiano, 2018). Las primeras justifican la democracia, y por ende a la autoridad derivada de ella, por producir resultados que consideramos valiosos. Las segundas justifican la democracia por cualidades inherentes al propio procedimiento de toma de decisiones. Nótese que estos dos tipos de justificación refieren a qué tiene valor en la democracia —resultados o procedimientos—, no al modelo concreto de sistema de gobierno. Aquí me limito a exponer en qué sentido los procedimientos democráticos tienen un valor intrínseco y ofrezco razones por las cuales *prima facie* no podemos prescindir de éste al justificar la democracia.

Para empezar, la existencia de procedimientos adecuados nos indica cómo decidir y quién debe tomar las decisiones, que son condiciones necesarias para establecer la legitimidad de un sistema político (Martí, 2006, cap. 4; Pettit, 2012, cap. 3). Por ejemplo, un dictador eficiente podría proveer generosamente de bienes a los ciudadanos y aun así resultaría más que cuestionable que fuera una autoridad legítima. Por otro lado, como no es razonable esperar acuerdos consensuales constantes entre ciudadanos, tenemos la necesidad de elaborar mecanismos de decisión que sean efectivos pero que también provean a los participantes de una justificación recíproca para aceptar las decisiones (Christiano, 2004, 272 y ss.; Bellamy, 2013, 254-258). El desacuerdo es compatible con mecanismos de decisión que respeten adecuadamente los intereses de los participantes (Rawls, 2002, 51-65). Tanto el pluralismo como la necesidad de acuerdos son consustanciales a las circunstancias de la política y los procedimientos tienen la virtud de vincular a los participantes, de modo que, en las condiciones adecuadas, puedan tomarse decisiones que sean aceptables por todos los implicados.

Es necesario explicitar qué significa que asignemos valor al procedimiento “por sí mismo”. Cuando decimos que lo valoramos por sí mismo, estamos diciendo que el tipo de agencia que está implicada en ese procedimiento es valioso. Con otras palabras: valoramos el modo de ser y de decidir constituido por ese procedimiento (Anderson, 2009, 221; Viehoff, 2017, 282). Estas no son afirmaciones especialmente misteriosas, ya que de continuo valoramos tanto el *cómo* hacemos o decidimos las cosas que hacemos, como el modo de relacionarnos con los demás en ese mismo proceso. Como dice Amartya Sen (2014, cap. 10-11), cuando tomamos una decisión es relevante tener en cuenta qué oportunidades queremos realizar, pero también el proceso por el cual llegamos a tomar la decisión, así como nuestras capacidades implicadas. Dado que en política las decisiones colectivas son vinculantes para todos, el modo de tomar decisiones supone reconocer un tipo de capacidad de acción y un modo particular de relacionarnos con los demás.

No es necesario negar que pueda haber resultados que son positivos con independencia del procedimiento que valoramos. Del mismo modo, cuando decimos que la amistad tiene un valor intrínseco, lo que estamos diciendo no es que no provea resultados que pueden tener valor instrumental, sino que lo definitorio de la amistad es que valoramos el hecho de relacionarnos como amigos con cierta gente. Valoramos el tipo de persona que somos al ser amigos suyos y la influencia mutua que existe entre nosotros (Domènec, 1993, 52-55). De manera análoga argumentaré que hay algo intrínsecamente valioso en relacionarse como conciudadanos de pleno derecho en una comunidad política democrática.

3. Republicanismo: una justificación plausible de la autoridad democrática

La teoría republicana contemporánea puede presentarse como una manera de concretar el contenido de la justificación de la democracia y la autoridad derivada de ella. Según Philip Pettit (2012, 2019), al republicanismo le concierne tanto la dominación horizontal, que puede surgir entre los individuos de una sociedad, como la dominación vertical, que podría ejercer el Estado —o entidad política análoga— sobre los individuos. Hay que precisar que para Pettit ambas cuestiones tienen un significado y requisitos diferentes. La primera refiere a la justicia social y la segunda a la legitimidad (2012, 75-77 y 130-141). La legitimidad se refiere a la aceptabilidad del poder público y de los mecanismos de decisión con los cuales crear o cambiar las normas. Si un régimen político es legítimo tenemos una obligación *pro tanto* de aceptarlo y, en caso de que existan injusticias sociales, cambiar las cosas de acuerdo al mismo. La justicia social es un ámbito para reclamos más exigentes y exhaustivos sobre la no-dominación entre individuos o sobre la clase de bienes que consideremos que debe proveer un orden social para tratar bien a sus integrantes.

En lo que sigue adoptaré esta distinción entre legitimidad y justicia, centrándome en la primera, para acotar que discuto la justificación normativa que tienen los mecanismos de decisión democráticos. No todos los autores mantienen esta distinción, pues algunos juntan ambas cuestiones al hablar de “universalizar la libertad” (Bertomeu y Domènec, 2005, 66) o de “minimizar la dominación” (Lovett, 2010, cap. 7.3). Al final de la sección propongo una manera de conciliar estas posiciones con la necesidad de diferenciar la cuestión de la legitimidad. Siguiendo a Pettit argumentaré que un régimen político es legítimo si y solo si hay un acceso igualitario a la oportunidad de influir y fijar la dirección de sus decisiones (2012, cap. 3-4), lo cual requiere de una capacidad de agencia robusta por parte de los ciudadanos.

Resumiré la postura republicana como el conjunto de tres tesis interpretadas a partir del ideal de libertad republicana: (I) tesis de la indispensabilidad normativa del poder público, (II) tesis de la conexión entre libertad y democracia, y (III) tesis de la igualdad de poder. Una reconstrucción histórica detallada me llevaría muy lejos, así que me limitaré a presentar una argumentación analítica que es plausible según el ideal de libertad como no-dominación y que, en contra de interpretaciones habituales, supone una justificación intrínseca pero no-perfeccionista de la democracia.

Libertad como no-dominación. Según el republicanismo, ser libre significa no estar bajo potestad ajena ni, en general, poder ser interferido por terceros o por el Estado de manera incontrolada (Pettit, 1997, pt. 1, 2012, cap. 1-2; Skinner, 1998, cap. 2; Lovett, 2010, pt. 1; Domènec, 2019, cap. 2). Cuando existe dominación hay una de las partes que tiene que

plegarse ante las preferencias de terceros, o que realiza sus elecciones gracias al permiso o buena voluntad de éstos. Así, la idea de dominación implica relaciones sociales con asimetrías de poder —donde una parte puede obtener ciertos resultados deseados a pesar de la posible resistencia de la otra parte— y dependencia —donde existen costes de salida a la relación—. Existe dominación siempre y cuando la asimetría de poder y dependencia sean suficientes como para que la parte fuerte pueda obtener la cooperación social de la parte débil y marcar drásticamente la naturaleza de esta cooperación de acuerdo a su voluntad, esto es, de manera incontrolada (McCammon, 2015).

3.1. *Tesis de la indispensabilidad normativa del poder público*

El poder público es el objeto de gran parte de la reflexión republicana porque su existencia es lógicamente anterior a la promoción de la libertad de los ciudadanos:

(I) *Tesis de la indispensabilidad normativa del poder público*: el poder público es una precondición y una vía de acceso al bienestar o justicia social de la comunidad política.

Por poder público considero un poder coercitivo, monopolístico, difícil de evitar y “final” (Kolodny, 2014, 303-308; González-Ricoy y Queralt, 2018, 618-625). Este último adjetivo hace referencia a que no existe un orden normativo ulterior que decida sobre los aspectos políticos fundamentales. Un poder público con estas características es una precondición para que se provean toda suerte de recursos y derechos (Pettit, 2012, 133), de modo que es una vía de acceso a los mismos. Además, los custodios de este poder son los que podrán garantizarse adecuadamente una protección de sus intereses a partir de esta vía de acceso. Todas estas características justifican que podamos describir al poder público como la fuente última de autoridad *de facto*. Al actuar como autoridad, generando obligaciones vinculantes, el poder público también sirve para superar problemas de coordinación y de acción colectiva.

La tesis implica que las evaluaciones que hagamos de la comunidad política en cierta medida presuponen que hay un poder público “funcional” —un poder con las características de ser coercitivo, monopolístico, difícil de evitar y final. Como es una tesis normativa, lo que afirma es que para poder establecer un orden político y social que consideremos justo *debe* existir un poder público. Debemos presuponer que éste existe antes de entrar a considerar otra serie de problemas normativos relevantes.

Podría argumentarse que saboteando la existencia del poder público evitaríamos la dominación vertical de los ciudadanos, pero si hacemos eso perderíamos el mecanismo a partir del cual reducir la dominación horizontal y ya no tendríamos una vía de acceso garantizada a derechos y recursos. Igualmente resultaría problemático que no existiese un poder público porque entonces la autoridad última recaería en otras fuentes, en agentes que, aunque ilegítimamente, *de facto* podrían arrogarse autoridad sobre otros. Imagínese un Estado que tiene que lidiar con una compañía multinacional cuyos beneficios son superiores a su PIB, que tiene capacidad para dictar sus acuerdos comerciales y constreñir la legislación laboral implementable. En ese caso resulta cuestionable que haya un poder público funcional en manos del Estado, que ya no sería la autoridad última. Es perfectamente posible que la autoridad última sea algo disputado y que esté fuera del alcance de los ciudadanos, pero esto es

un problema puesto que en ese caso la República no podría determinar y perseguir el bien público (Bertomeu y Domènech, 2005, 74-75).

Una posible objeción a esta tesis es que la definición que doy de poder público es demasiado estrecha porque se refiere únicamente al Estado moderno. Éste se caracteriza por la existencia de una burocracia separada de la sociedad civil, con tareas funcionalmente especializadas y con autoridad central legalmente constituida sobre una población y territorio (Wood, 2012, 8-17). En comparación, la antigua *polis* de Atenas no tenía un Estado separado de la propia actividad de sus ciudadanos. Pues bien, lo relevante para mi argumento no es que exista un Estado moderno, sino que la propia comunidad política “tenga la última palabra” para fijar obligaciones y garantías, de modo que los individuos disfruten de su libertad por el hecho de ser ciudadanos y no gracias a la buena voluntad de nadie (de este modo, *mutatis mutandis* la *polis* u otra entidad política podrían cumplir un papel funcional similar). Esto no obsta a que, para nuestros propósitos, sea relevante hablar del Estado tal y como existe hoy (Richardson, 2002, pt. 3; Pettit, 2012, 160-166).²

Asumiendo el valor de la libertad como no-dominación, y dado que según la tesis (I) el poder público es necesario para su promoción, este poder debe ser adecuadamente controlado por los ciudadanos a fin de no convertirse él mismo en un poder dominador. El poder público interferirá irremediablemente en nuestra vida, pero esto no es problemático si está adecuadamente controlado por nosotros, esto es, si la asimetría de poder y la dependencia que puede generar no condiciona la cooperación social a merced de la voluntad de algún agente.

3.2. Tesis de la conexión entre libertad y democracia

Según la segunda tesis, los ciudadanos no deberían ver el poder público como algo opuesto o separado de su capacidad de elección en los diferentes aspectos de su vida. Como explica Quentin Skinner (1998, 74 y ss.), los republicanos rechazan la idea de que la libertad empieza “donde calla la ley”, más bien se preocupan por quién y por cómo se hace la ley, de modo que no existan poderes discrecionales que actúen a voluntad, esto es, incontrolados por los ciudadanos. Por tanto, podemos asumir la siguiente tesis:

(II) *Tesis de la conexión:* la libertad personal depende de vivir en una comunidad política que se autogobierna, de ser libre en relación al gobierno del poder público.

Distingo dos interpretaciones republicanas de esta conexión y sitúo históricamente el republicanismo democrático. Ahora podemos volver sobre la discusión de la sección anterior sobre si la democracia tiene valor intrínseco.

Bajo la interpretación instrumental, la democracia es un medio confiable para asegurar la libertad, pero únicamente porque es un mecanismo dirigido a solventar problemas instrumentales bajo restricciones de participación pública, que disminuyen la posibilidad de una Estado autocrático (Rawls, 2002, 194; Elster, 2007, 117-123; Lovett, 2019, 122-129). La

2 Agradezco a un evaluador la sugerencia de precisar este punto. Podría argumentarse también que el poder público se puede articular en un marco federal interestatal o supranacional.

democracia es una condición pragmática para que la libertad esté más segura, pero no somos libres en tanto que participamos democráticamente. Esta interpretación ha sido atribuida a autores como Pettit y Skinner, a veces denominados como “neo-romanos” (Urbinati, 2012), en contraposición a autores como Pocock o Arendt, que se engloban dentro del humanismo cívico o el neo-aristotelismo. Según la interpretación al uso del concepto de no-dominación que han expuesto los autores neo-romanos, la libertad en el ámbito privado es condicional respecto de poder participar políticamente (Skinner, 1998, 74)³. Pretenden que no asimilemos la libertad a una visión perfeccionista de la vida buena —en la que solamente somos excepcionales y completos cuando ejercitamos la participación política junto a otros—, ni tampoco a la existencia de una “voluntad general” en la que se tenga que fundir la autonomía individual.

Sin embargo, no me parece necesario asumir la forma condicional de la conexión, como tampoco es necesario asumir la tesis perfeccionista de que la libertad solamente se ejercita en la esfera pública. Arriba señalo que valor intrínseco es aquel valor propio del procedimiento, lo cual no significa que el procedimiento carezca de una justificación acorde a un valor independiente (Viehoff, 2017). El procedimiento tiene valor por sí mismo porque una de sus propiedades es que contribuye a un valor independiente, en este caso la libertad. Si un determinado procedimiento es una forma de interacción libre en el sentido republicano, entonces el propio procedimiento es valioso por sí mismo, porque una de sus propiedades es que constituye relaciones de no-dominación entre ciudadanos.

Como dice Ernst Tugendhat (2008, 123-124), cuando los seres humanos actúan conjuntamente esta acción social depende de la voluntad de los participantes, y entonces la forma en la que se relacionan esos participantes puede caracterizarse como un continuo entre dos posiciones extremas: en la primera posición uno de ellos decide y determina la voluntad del resto, en la segunda, hay una relación de simetría entre las voluntades y la decisión a tomar. Si el procedimiento de decisión sobre el poder público exhibe una simetría como la que menciona Tugendhat, entonces tenemos razones para pensar que este procedimiento constituye una interacción donde hay libertad recíproca, a la par que constituye una comunidad que se autogobierna.

El republicanismo pretende evitar la existencia de poderes incontrolados o arbitrarios y por eso propone la dispersión del poder y una orientación de las decisiones colectivas hacia el bien público. No obstante, hay que precisar que históricamente el republicanismo está desligado de la democracia entendida como membresía universal. Republicanos como Aristóteles o Harrington consideraban que solamente individuos virtuosos con autonomía de juicio debían ser ciudadanos, y pensaban que esta cualidad la tenían las personas con acceso a un determinado estatus social, individuos socialmente independientes con propiedades suficientes como para ganarse la vida sin tener que pedir permiso a terceros (MacGilvray, 2011, cap. 1; Domènech, 2019, cap. 2)⁴. Para adoptar una versión democrática del autog-

3 Recientemente Pettit ha ido avanzando hacia una conexión definicional entre libertad y democracia: “Sostengo que si partimos de la concepción republicana de la libertad como no dominación, entonces podemos derivar la necesidad de la democracia, bajo una caracterización adecuada, de las exigencias de la libertad” (2012, 22). Según Rostbøll (2015), aunque no es claro que el anterior haya aceptado la interpretación intrínseca, cree que es una interpretación plausible de su obra y una mejor justificación de la autoridad democrática.

4 Así pues, republicanismo y democracia no tienen por qué ir de la mano. Depende de la concepción de la igualdad política adoptada. Esto es útil para interpretar contextos particulares. Por ejemplo, aunque en la Guerra

bierno republicano tenemos que asumir que todos los miembros plenos de la comunidad deben tener ciudadanía de pleno derecho.⁵ Introduciendo la igualdad política extendemos la ciudadanía republicana. Como argumentan Viehoff (2014) y Kolodny (2014) los procedimientos democráticos tienen una autoridad especial porque excluyen tomar decisiones de modos que subordinen a otros, de ahí que si rechazamos las obligaciones derivadas de tales procedimientos no estamos respetando la igualdad política entre ciudadanos y nos arrogamos un poder especial sobre el resto⁶.

Siguiendo mi versión de la interpretación intrínseca tenemos una teoría basada en la no-dominación en vez del perfeccionismo moral, pero con una conexión entre libertad y democracia más fuerte que la que usualmente se ha atribuido a los autores neo-romanos. Todo ello es más adecuado para un republicanismo democrático que, partiendo de la libertad, enfatice la participación e igualdad políticas.

Justificación de los procedimientos y justificación global. Como he definido la democracia por el tipo de membresía (universal) y por el tipo de mecanismos de decisión colectiva, lo que afirmo es que la membresía y los procedimientos son legítimos considerados aisladamente en tanto que constituyentes de no-dominación. No digo que sean condiciones suficientes para que un individuo sea libre *tout court*, ni siquiera libre respecto a la dominación vertical. Por tanto, esto no excluye que pueda haber otro tipo de problemas, ajenos a la membresía y el procedimiento, que generen dominación. Tampoco excluye que los modelos concretos de democracia no hagan un uso suficientemente extenso o adecuado de los procedimientos democráticos.

Eso explica por qué las teorías republicanas dan una interpretación más extensiva a los requisitos de la no-dominación respecto del poder público. Así resulta útil distinguir entre la *justificación de los procedimientos* —discretos, uno a uno— y la *justificación global* del modelo de democracia —considerando los diferentes procedimientos e instituciones en su conjunto—. He señalado el valor intrínseco de la democracia al argumentar que los procedimientos son mecanismos de decisión en los que se respeta la libertad de forma recíproca o simétrica. En el siguiente subapartado delineo la justificación global que ofrece la teoría republicana actual. En resumen:

- (1) La democracia “facilita” que la autoridad política no domine a los ciudadanos: los procedimientos democráticos —y la membresía universal— constituyen relaciones de no-dominación. [propiedad de la democracia]
- (2) La autoridad política es legítima si y solo si evita la dominación (vertical) de los ciudadanos por el poder público. [objetivo republicano]

Civil Inglesa existiese un uso extendido del concepto republicano de libertad, es necesario distinguir entre los autores que oponían el Parlamento timocrático al monarca, de los autores democráticos como los Levellers que a la monarquía oponían “la gente fuera del Parlamento” (Wood, 2012, 227-230). Ver también Urbinati (2012, 608-610). Agradezco a los evaluadores la sugerencia de desarrollar este punto.

5 Queda por discutir quién exactamente es “miembro pleno”, aunque podemos decir que habrá una presunción a favor de los residentes habituales, adultos, en pleno uso de sus facultades.

6 No obstante, estos autores creen que la no-subordinación es un valor distinto y menos exigente que la no-dominación (Viehoff, 2019).

- (3) Los procedimientos democráticos son justificados por constituir relaciones de no-dominación. (por 1 y 2) [justificación de los procedimientos]
- (4) La autoridad política democrática es legítima cuando los procedimientos facilitan la no-dominación hasta el punto de evitar que exista dominación por el poder público. (por 1 y 2) [justificación global]

3.3. *Tesis de la igualdad de poder*

Como no puedo detallar el modelo de democracia del republicanismo voy a esbozar una última tesis sobre la dirección a la que debe apuntar ese modelo. Como dice Pettit (2012, cap. 3-4), un Estado legítimo concede a todos los ciudadanos un acceso igualitario a la oportunidad de influir y fijar la dirección de sus decisiones. Por eso en una democracia republicana tiene que existir una igualdad de poder en el estatus de ciudadanía *suficiente* como para que los ciudadanos tengan la opción de influir y fijar tal dirección:

- (III) *Tesis de la igualdad de poder*: los ciudadanos deben disfrutar un estatus de ciudadanía que iguale su poder al punto de que ningún agente domine al resto en el proceso de controlar el poder público.

Según la libertad republicana no es tan relevante que puntualmente puedan obtenerse ciertos resultados o realizarse ciertas elecciones, pues pueden deberse a que estemos intimidados o congraciados con agentes poderosos de los que dependemos, cuanto que tengamos una capacidad de agencia robusta en relación al poder público (Pettit, 2012, 60-67; Rostbøll, 2015, 433). Dicho con Pettit (2012, caps. 3.4, 4.3), tiene que existir un control efectivo, incondicionado e individualizado del poder público: El estatus de ciudadanía tiene que guardar a cada ciudadano de que el poder público sea acaparado, manipulado o dirigido por alguna facción o entidad privada (no habría un control efectivo), o que sea administrado a voluntad por el gobierno y sus agencias (no habría un control incondicionado), o que sea abusivo con algún individuo al que se le estaría privando de un estatus igual (no habría un control individualizado). Cabe precisar que, aunque en la justificación global podemos establecer umbrales mínimos de legitimidad para aceptar ciertas instituciones y autoridades, la legitimidad del poder público es una cuestión de grado.

Podemos distinguir tres interpretaciones de la tesis según el tipo de interferencia incontrolada que principalmente se pretende evitar: Pettit (1997, 2012, 2019) ha argumentado que los ciudadanos pueden influir adecuadamente en un régimen de constitución mixta, donde existe también la posibilidad de disputar las decisiones públicas gracias a una ciudadanía contestataria —evitar la arbitrariedad del poder público—. Según McCormick (2019), teniendo en cuenta la expansión reciente de la desigualdad económica, las instituciones deberían estar diseñadas para mitigar la influencia política de los opulentos —evitar el control del poder público por agentes privados—. Por eso propone reintroducir mecanismos propios del Mediterráneo Antiguo, como el sorteo o alguna suerte de “tribuno de la plebe”.

Otros autores han enfatizado que el estatus de los ciudadanos requiere de un mínimo económico individualmente garantizado a todos —evitar que la dependencia distorsione la igualdad política— (Domènech, 2002, 37 y ss.; White, 2011, 565 y ss.; Casassas y de

Wispelare, 2016, 285-290). Siguiendo la mencionada distinción de Pettit entre legitimidad y justicia, podría objetarse que cuando hablamos de la legitimidad de la democracia y la autoridad estamos concernidos únicamente con la aceptabilidad de los mecanismos de decisión, mientras que estos autores introducen consideraciones relativas a la justicia social. No obstante, aunque aceptemos la distinción y estemos analizando únicamente el control del poder público, si nos preocupa garantizar una capacidad de agencia robusta respecto del mismo entonces parece plausible que deba haber un mínimo suficiente de independencia socioeconómica de unos individuos respecto de otros. Por ejemplo: si un individuo X es dependiente del poder de Y, entonces X puede verse inclinado a fiarse de la gente o decisiones que cree que representan los intereses de Y, de modo que su capacidad de decisión no se corresponderá con un control efectivo, incondicionado e individualizado.

Si esta argumentación es válida, se podría asumir simultáneamente que: (i) siguiendo a Pettit la legitimidad es una cuestión distinta de la justicia social; (ii) pero la diferencia entre ambas es menos fuerte que la que él plantea, ya que hay cierto solapamiento entre ambas, debido a que estamos más dispuestos a aceptar procedimientos de decisión que operan bajo un trasfondo de justicia mínima entre los ciudadanos⁷. Con esta propuesta “intermedia” no espero tanto ofrecer una solución definitiva como clarificar la divergencia que hay entre autores republicanos.

4. Autoridad política fiduciaria

Al nivel más abstracto la justificación republicana indica qué propiedades debe tener un modelo legítimo de democracia y de autoridad. Para concretar más el modelo debemos proponer diseños institucionales que exhiban en el mayor grado las propiedades deseadas. En ese sentido la teoría republicana concibe el ejercicio de la autoridad como una relación fiduciaria, lo cual señala un ideal regulativo sobre los límites y deberes de la misma⁸. Muestro que en este esquema fiduciario hay que presuponer que, en las condiciones adecuadas, los ciudadanos pueden desarrollar virtudes cívicas que deben ser estimuladas por el legislador.

4.1. Relaciones fiduciarias y legitimidad

En relaciones fiduciarias, originalmente referidas al derecho civil, tenemos dos partes implicadas, el principal (p. ej. los ciudadanos), que encarga una cierta tarea a la segunda parte, el agente (p. ej. los gobernantes), encargada de realizar tal mandato. En comparación con relaciones contractuales al uso, donde el consentimiento previo sobre el contrato establece las condiciones de cumplimiento y las obligaciones ulteriores, éstas son relaciones de agencia, donde las condiciones no pueden especificarse exhaustivamente de antemano. Dicho de otro modo, “la información sobre la cantidad y la calidad del bien o servicio

7 Además, podrían añadirse razones diferentes a las consideradas aquí, por ejemplo, razones relativas a la calidad epistémica de las decisiones.

8 Cuando hablamos de la “autoridad de la democracia” nos referimos a las obligaciones vinculantes derivadas de los procedimientos democráticos. En ese sentido los ciudadanos actúan también como determinantes de la autoridad. Pero al hablar de las relaciones fiduciarias, me remitiré principalmente a los gobernantes electos como creadores de obligaciones.

proporcionado en un intercambio es asimétrica o no verifiable, es decir, no es conocida por ambas partes, o incluso si es conocida no puede ser utilizada en los tribunales para hacer cumplir un contrato” (Bowles, 2016, 32). Así pues, el principal encarga una tarea, de cuyo cumplimiento se va a beneficiar, a un agente, con el problema de que las condiciones de ese cumplimiento no pueden establecerse exhaustivamente de antemano y deben ser controladas y fiscalizadas a posteriori, con el riesgo de que existan comportamientos oportunistas por parte del agente⁹.

Antoni Domènec (2019, 243-254) argumenta que las asimetrías de información de las relaciones de agencia —dificultad de estimar el cumplimiento de la tarea, de controlar las acciones del agente, o de tener la pericia necesaria para comprender el proceso— justifican una protección igualmente asimétrica del principal. Si el principal y el agente son tratados como individuos igualmente libres, entonces cabe pensar que el principal es la parte débil, que requiere de protección legal adicional para prevenir el oportunismo del agente. Por ejemplo, Domènec menciona las cláusulas de buena fe o los códigos deontológicos, que regulan las conductas permisibles del agente. Además, el principal puede emitir nuevas instrucciones sobre la marcha, o retirarle su confianza al agente, despidiéndolo (2019, 246-247).

En definitiva, podemos definir una relación de agencia fiduciaria o fideicomiso como aquella relación de agencia en la que el principal está institucionalmente protegido de forma asimétrica o unilateral, para permitir el adecuado cumplimiento de la tarea encomendada al agente.

Si nos ceñimos a la relación con los gobernantes podemos decir lo que sigue: Ningún sistema en el que los ciudadanos tengan que controlar a los gobernantes puede funcionar sin plantear situaciones de agencia como las mencionadas. Las autoridades tendrán un “mandato” sobre sus funciones, pero necesariamente actuarán con cierto margen de discrecionalidad para poder adaptarse a circunstancias que no pueden anticiparse completamente con anterioridad (Pettit, 1997, cap. 6). Por tanto, el agente gestiona los intereses del principal con cierto margen de discrecionalidad, lo cual crea una potencial vulnerabilidad para este último que justifica un diseño legal-institucional dirigido a mantener la confianza del principal en que el agente actúa para su beneficio (Cridle, 2017). Gracias a la argumentación previa sabemos por qué debemos proteger al principal, estableciendo deberes que limitan el ejercicio legítimo de la autoridad: la discrecionalidad es una fuente potencial de dominación porque puede alterar la influencia de los ciudadanos sobre el poder público.

Para que exista una relación fiduciaria puede existir consentimiento, pero no es una condición necesaria (Fox-Decent, 2005, 287 y ss.). Es suficiente que un agente tenga discrecionalidad para gestionar los intereses de terceros, generando una asimetría de poder y dependencia que debe ser adecuadamente controlada. Por eso, en contra de ciertas posiciones (Simmons, 2012), resulta erróneo basar la legitimidad de la autoridad en el consentimiento. Como dice Viehoff, el consentimiento es problemático porque si alguien “puede rechazar libremente el resultado del procedimiento, o rehusarse a dejar que ese procedimiento resuelva el asunto, puede aprovechar su poder y esperar a tener una mejor posición” (2014,

9 Podría haber tres partes: un principal, un beneficiario distinto de éste y un agente. Aquí simplifico la situación y entiendo que los ciudadanos son el principal (y el beneficiario) y los gobernantes el agente.

370). Por eso los Estados o entidades análogas no son asociaciones voluntarias ni pueden llegar a serlo en ninguna circunstancia, ya que dejarían de ser autoridades últimas.

La idea de relaciones fiduciarias nos permite delimitar más claramente cómo debe ser el desempeño de la autoridad. El mandato de la autoridad no debe entenderse como una mera delegación en la que tenemos que contar con la buena fe de los gobernantes. Puesto que el ejercicio de la autoridad tiene márgenes de discrecionalidad tampoco es adecuado entender que los gobernantes tienen unas instrucciones perfectamente delimitadas que deben seguir al pie de la letra. Las relaciones fiduciarias ocupan un término medio conceptual entre la delegación completa y el mandato imperativo.

Aunque la autoridad cumpla con ciertos objetivos elementales (garantizar la coordinación a gran escala, superar problemas de acción colectiva o repartir recursos y derechos), su legitimidad depende de su conexión con la influencia popular. Para el republicanismo, la concepción fiduciaria de la autoridad se deriva de la necesidad de que el poder público sea democráticamente controlado por los ciudadanos. Éstos tienen una obligación de cumplir con las directrices de la autoridad democrática en la medida en que disfrutan de un acceso igualitario a la oportunidad de influir y fijar la dirección de sus decisiones. Para que efectivamente puedan “fijar la dirección de sus decisiones” tiene que haber una regulación que asegure la confiabilidad de los gobernantes, a partir de ciertos deberes que limiten y orienten su capacidad de decisión.

4.2. Deberes fiduciarios

Se ha señalado que la idea de autoridad fiduciaria fue usada en la filosofía y en la política modernas como un arriete contra las monarquías absolutas, arguyendo que el poder puede volver a sus legítimos poseedores, los ciudadanos, que conservan un derecho a la rebelión (Mundó, 2017, 48-52). Así mismo, se entendía que los cargos debían ser electos, revocables, dispersados según la función que cumplían y responsables ante los ciudadanos (Laín, 2020, 22-24). Una tarea pendiente es estipular con más detalle, y en relación a condiciones actuales, un ideal regulativo sobre la clase de protección unilateral que debe recibir el principal, estableciendo los deberes a los que están sujetas las autoridades electas. En este punto no hay una lista canónica, así que entresaco cuatro tipos de deberes de la literatura sobre relaciones fiduciarias y responsabilidad (*accountability*) de los gobernantes:

Lealtad. Las autoridades tienen un deber estricto de evitar conflictos de interés y de atenerse a su función pública (Fox-Decent, 2005; Criddle, 2017). Esto justifica que en la esfera pública debamos tener un nivel de exigencia muy superior al que usualmente atribuimos al hablar de responsabilidades legales. Por ejemplo, las quejas sobre las “puertas giratorias” son razonables porque señalan un modo de permitir influencias espurias en los agentes del poder público, que hacen que los políticos no sean “servidores” fieles de su rol como gobernantes. Además, el ejercicio del cargo debe estar sometido a estándares públicos que regulen su ejercicio (Pettit, 2019, 35-38), de modo que la autoridad no puede ejercerse caprichosamente sino de modos que razonablemente puedan ser aceptados según la cultura política democrática (Anderson, 2009, 214-218). Los cargos deben ser una carga onerosa.

Publicidad. También podemos presumir que la actividad política se realiza de cara al público y que existen canales adecuados para que la opinión pública esté informada de los

aspectos políticos relevantes (Richardson, 2002, caps. 10, 13; Ponet y Leib, 2011, 1255 y ss.; Pettit, 2012, 215 y 233-235). El alcance de este deber para con la ciudadanía es muy amplio, pues implica que todos tienen acceso a fuentes fiables de información, pero también que los gobernantes deben actuar transparentemente, de buena fe y exponiéndose de forma periódica a dar explicaciones de sus actos. Acorde a este deber podemos hablar de un derecho a la información por parte de la ciudadanía, según el cual la información política relevante debe estar disponible, sujeta a condiciones de veracidad y sin monopolizarse por poderosos agentes privados.

Responsividad. Los agentes son “responsivos” si están atentos y son considerados con las indicaciones del principal (Przeworski, Stokes, y Manin, 1999; Pettit, 2012, cap. 4). Sería problemático entender este deber como la acción de reflejar directamente las preferencias de los ciudadanos, por los diferentes problemas que tiene la mera agregación de preferencias (Sen, 2014, 339-344). Más bien, los republicanos suelen favorecer que las instituciones fomenten y sean sensibles a la deliberación pública (Richardson, 2002; Martí, 2006). A ese respecto existen diseños institucionales como los *minipublics* o los presupuestos participativos (Fung, 2003) que pueden permitir las consultas o incluso las decisiones directas de los ciudadanos. De manera más radical, podemos tomar la idea de Jefferson sobre la necesidad de una revisión constitucional periódica para dar cabida a las diferentes generaciones.

Responsabilidad. Finalmente, los gobernantes deben rendir cuentas ante los ciudadanos, pudiendo ser premiados o castigados por ellos (Przeworski, Stokes, y Manin, 1999; De Francisco, 2003; Bovens, Goodin y Schillemans, 2014). Obviamente las elecciones periódicas cumplen de forma mínima este deber —denegando o permitiendo la reelección—, pero parece un requisito insuficiente. Por otro lado, resulta problemático diseñar mecanismos efectivos con los que fiscalizar y sancionar a los gobernantes en sociedades contemporáneas. Una forma plausible e indirecta de hacer responsables a los gobernantes es fragmentar su poder y dificultar su mantenimiento a lo largo del tiempo, a la vez que incrementamos el uso de mecanismos democráticos a partir de las cuales los gobernantes adquieren autoridad. Por ejemplo, hacer que los cargos sean de corta duración, que tengan atribuciones acotadas y que sean contrapesadas por otras autoridades, pero también, hacer que los cargos sean dependientes de organizaciones o asambleas con un funcionamiento democrático, o introduciendo medidas como sorteos en la elección de cargos orgánicos dentro de los partidos políticos para evitar las inercias burocráticas.

Conviene mencionar que existe una mutua dependencia entre los diferentes deberes. La lealtad con el principal se verá enriquecida si existen *inputs* desde la deliberación pública. Sin medios para controlar la autoridad la “responsabilidad” no será tan eficiente porque los gobernantes carecerán de controles externos que les empujen a considerar a sus electores. Tampoco resulta plausible que la responsabilidad ciudadana pueda ejercerse sin publicidad, sin conocerse bien la información políticamente relevante.

4.3. *Instituciones republicanas y virtud cívica*

Finalmente, si aceptamos que la autoridad debe ser confiable, hay que notar que toda teoría republicana debe presuponer cierto grado de circularidad entre (buenas) instituciones y (buenos) ciudadanos. Sin entrar en detalles, podemos centrarnos en relaciones unidirec-

cionales (“las leyes hacen buenos ciudadanos” o “los ciudadanos controlan el buen funcionamiento de las leyes”) o bidireccionales (“las leyes y los ciudadanos coevolucionan”). Esta circularidad reintroduce en el debate la idea de virtud cívica.

Las virtudes cívicas son la pluralidad de disposiciones o motivaciones psicológicas prosociales que son relevantes para tener interés en la esfera pública, para desarrollar una cultura pública democrática y para cumplir reflexivamente con las normas del poder público¹⁰. Para seguir la línea del artículo, podemos acotar más y tratar “la virtud cívica como la motivación causalmente eficiente hacia la acción públicamente orientada” (Tena, 2010, 318-321), definiendo la orientación pública en términos de reducción de la dominación y búsqueda de la igualdad política. En un paso subsiguiente habría que observar qué clase de motivaciones están especialmente bien dispuestas para causar este tipo de acciones y de qué modo pueden estimularse, o al menos no obstaculizarse, con el diseño institucional. Por ejemplo, la “reciprocidad fuerte”, que es la motivación a cooperar condicionalmente con otros incluso con costes para uno mismo y con disposición a castigar incumplimientos, está asociada a la equidad o equilibrio en la asunción de obligaciones y beneficios sociales (Bowles y Gintis, 2000, 44-47), lo que la hace adecuada para promover la igualdad política del planteamiento republicano-democrático.

Ciudadanos virtuosos generan un entorno de instituciones confiables, puesto que estarán dispuestos a reprender el incumplimiento de las normas —p. ej. los deberes fiduciarios— y la falta de consideración debida al estatus de algunos ciudadanos. Esta apreciación es una generalización al espacio público de disposiciones conductuales probadas experimentalmente: Cuando individuos que deben cooperar tienen a su disposición castigos para los incumplidores y pueden deliberar antes de tomar decisiones, entonces todos son más propensos a cooperar y por tanto los resultados globales son mejores que si fueran autointeresados (Bowles, 2016, 196-200).

Por eso las relaciones fiduciarias implican la existencia de virtudes, ya que la confiabilidad de la autoridad, el agente, solamente puede definirse con referencia a un principal que está dispuesto a actuar para mantener a raya al poder público. A su vez, sin las instituciones adecuadas los ciudadanos no podrán canalizar su voz de un modo que se mantenga su acceso igualitario a la influencia sobre el poder público. Ésta es la lección para el legislador republicano: Si la autoridad se regula como una relación fiduciaria entonces hay que diseñar normas e instituciones “sesgadas” hacia los ciudadanos, facilitando su participación en la esfera pública, haciendo que sus decisiones sean efectivas, pero así mismo presumiendo que hay virtudes cívicas que pueden ser espoleadas bajo ciertas normas. A este respecto, es relevante considerar que la interpretación socioeconómica de la igualdad de poder puede proporcionar las oportunidades de ocio, y puede conferir la independencia respecto de terceros, que son necesarias para el cultivo de las virtudes cívicas (Domènech, 1993, 2019, cap. 2; Bertomeu y Domènech, 2005, 74).

Conclusión

Al inicio del artículo he argumentado que tenemos razones para pensar que la justificación de la democracia tiene que hacer referencia al valor intrínseco de los procedimientos. Ciertos procedimientos tienen la propiedad de hacernos decidir y relacionarnos con los

¹⁰ Para ver diferentes concepciones de la virtud cívica que no puedo discutir aquí véase Pettit, 1997, cap. 8; Peña, 2005; Tena, 2010; MacGilvray, 2011, cap. 1.

demás de formas que valoramos. Luego he propuesto una justificación intrínseca y no-perfeccionista basada en una reconstrucción plausible de la teoría republicana. Según esta concepción debemos presuponer un poder público funcional que debe estar diseñado para evitar la dominación de los ciudadanos. Los procedimientos democráticos son, individualmente considerados, ejemplos de mecanismos para elegir de forma recíproca en libertad y de ahí deriva su autoridad normativa. No obstante, usualmente lo que nos preocupa es la “justificación global” de los modelos de democracia, en los cuales diferentes instituciones y mecanismos de decisión interactúan. Aquí el republicanismo se guía por el criterio de la igualdad de poder de estatus a la hora de influir en el poder público, aunque no todos los autores lo interpretan igual. Este punto abre un debate interesante que merece un mayor desarrollo. Por último, si entramos a precisar el modo legítimo de ejercer la autoridad por los gobernantes, éstos deben actuar como agentes fiduciarios, dada la existencia de un poder discrecional para administrar los intereses de los ciudadanos. Esta asunción reconoce implícitamente que los ciudadanos pueden desarrollar virtudes cívicas. De esta manera estamos en condiciones de explicar por qué el poder político es una cesión temporal y constreñida legalmente, pero no dependiente del consentimiento individual, a la vez que entendemos mejor la clase de dificultades y objetivos que enfrenta el legislador republicano.

Bibliografía

- Anderson, E. (2009), «Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value», en: T. Christiano y J. Christman (eds.): *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden: Blackwell Publishing, pp. 213-228.
- Bellamy, R. (2013), «Rights, Republicanism and Democracy», en: A. Niederberger y P. Schink (eds.): *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 262-285.
- Bertomeu, M. J. y Domènec, A. (2005), «El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)», *Isegoría*, 33, pp. 51-75.
- Bovens, M., Goodin, R. y Schillemans, T. (2014), «Public Accountability», en: M. Bovens, T. Schillemans y R. Goodin (eds.): *The Oxford handbook of public accountability*, Oxford: Oxford University Press, pp. 182-208.
- Bowles, S. (2016), *The Moral Economy. Why incentives are not substitutes for good citizens*, Londres: Yale University Press.
- Bowles, S. y Gintis, H. (2000), «Reciprocity, Self-Interest, and the Welfare State», *Nordic Journal of Political Economy*, 26, pp. 33-53.
- Casassas, D. y de Wispelare, J. (2016), «Republicanism and the political economy of democracy», *European Journal of Social Theory*, 19 (2), pp. 283-300.
- Christiano, T. (2004), «The Authority of Democracy», *The Journal of Political Philosophy*, 12 (3), pp. 266-290.
- Christiano, T. (2018), «Democracy», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy/>.
- Criddle, E. J. (2017), «Liberty in loyalty: A republican theory of fiduciary law», *Texas Law Review*, 95 (5), pp. 993-1060.

- De Francisco, A. (2003), «Para forzar a los gobiernos a responder», en: M. J. Bertomeu, A. Domènec, y A. De Francisco (eds.): *Republicanismo y democracia*, Madrid: Miño y Dávila, pp. 69-90.
- Domènec, A. (1993), «... y fraternidad», *Isegoría*, 17, pp. 49-77.
- Domènec, A. (2002), «Individuo, comunidad y ciudadanía», en: J. Rubio, J. M. Rosales, y M. Toscano (eds.): *Retos pendientes en ética y política*, Madrid: Trotta, pp. 27-42.
- Domènec, A. (2019), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid: Akal.
- Elster, J. (2007), «El mercado y el foro: tres formas de teoría política», *Cuaderno Gris*, 9, pp. 103-126.
- Fox-Decent, E. (2005), «The Fiduciary Nature of State Legal Authority», *Queen's Law Journal*, 31, pp. 259-310.
- Fung, A. (2003), «Survey article: Recipes for public spheres: Eight institutional design choices and their consequences», *Journal of Political Philosophy*, 11 (3), pp. 338-367.
- González-Ricoy, I. y Queralt, J. (2018), «Political liberties and social equality», *Law and Philosophy*, 37 (6), pp. 613-638.
- Kolodny, N. (2014), «Rule Over None II : Social Equality and the Justification of Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, 42 (4), pp. 195-229.
- Laín, B. (2020), «Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana», *Isegoría*, 62, pp. 9-34.
- Lovett, F. (2010), *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Lovett, F. (2019), «Republicanism and Democracy Revisited», en: Y. Elazar y Ge. Rousselière (eds.): *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117-129.
- MacGilvray, E. (2011), *The Invention of Market Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martí, J. L. (2006), *La república deliberativa*, Barcelona: Marcial Pons.
- McCommon, C. (2015), «Domination : A Rethinking *», *Ethics*, 125 (4), pp. 1028-1052.
- McCormick, J. P. (2019), «The New Ochlophobia?», en: Y. Elazar y Ge. Rousselière (eds.): *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-151.
- Mundó, J. (2017), «La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)», *Isegoría*, 57, pp. 39-60.
- Peña, J. (2005), «Ciudadanía republicana y virtud cívica», en: M. J. Bertomeu, A. Domènec, y A. De Francisco (eds.): *Republicanismo y democracia*, Madrid: Miño y Dávila, pp. 231-256.
- Pettit, P. (1997), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2012), *On the people's terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, P. (2019), «The General Will, the Common Good, and a Democracy of Standards», en: Y. Elazar y Ge. Rousselière (eds.): *Republicanism and the Future of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-40.

- Ponet, D. L. y Leib, E. J. (2011), «Fiduciary's Law's Lessons for Deliberative Democracy», *Boston University Law Review*, 91 (3), pp. 1249-1261.
- Przeworski, A. (1999), «A Minimalist Conception of Democracy», en: I. Shapiro y C. Hacker-Cordón (eds.): *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 23-55.
- Przeworski, A., Stokes S. C. y Manin, B. (eds.) (1999), *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (2002), *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós.
- Richardson, H. S. (2002), *Democratic Autonomy. Public Reasoning about the Ends of Policy*, Oxford: Oxford University Press.
- Rostbøll, C. F. (2015), «Non-domination and democratic legitimacy», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18 (4), pp. 424-439.
- Sen, A. (2014), *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus.
- Simmons, J. A. (2012), «Authority», en: D. Estlund (ed.): *Oxford Handbook of Political Philosophy*, eOxford: Oxford University Press.
- Skinner, Q. (1998), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tena, J. (2010), «Hacia una definición de la virtud cívica», *Convergencia*, 17 (53), pp. 311-337.
- Tugendhat, E. (2008), *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gesdisa Editorial.
- Urbinati, N. (2012), «Competing for liberty: The republican critique of democracy», *American Political Science Review*, 106 (3), pp. 607-621.
- Van Parijs, P. (1996), «Justice and Democracy: Are they Incompatible?», *The Journal of Political Philosophy*, 4 (2), pp. 101-117.
- Viehoff, D. (2014), «Democratic Equality and Political Authority», *Philosophy and Public Affairs*, 42 (4), pp. 337-375.
- Viehoff, D. (2017), «The truth in political instrumentalism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 117 (3), pp. 273-295.
- Viehoff, D. (2019), «Power and Equality», *Oxford Studies in Political Philosophy Volume 5* (September), pp. 1-37.
- White, S. (2011), «The republican critique of capitalism», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14 (5), pp. 561-579.
- Wood, E. M. (2012), *Liberty and Property*, Londres: Verso Books.

Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática*

Basic Income and Maximum Income: a republican democratic conception

MARÍA JULIA BERTOMEU **
DANIEL RAVENTÓS ***

Resumen: El propósito del presente trabajo es i) de fundamentar y mostrar la viabilidad de una Renta Básica, entendida como resguardo de un *mínimum* de existencia social para todos, que permitiría garantizar una universalización de la libertad republicana; y también ii) abordaremos el tema de la justificación de una Renta Máxima (RM), entendiendo que la acumulación de riqueza y, por ello mismo, de poder económico y político de los muy ricos, atenta contra el deber fiduciario de las repúblicas democráticas de garantizar una “vida normal” para todos sus habitantes.

Palabras clave: Renta Básica, Renta Máxima, libertad republicana, propiedad

Abstract: Our aims are 1) to establish and demonstrate the viability of a basic income, which is understood as safeguarding a *minimum* of social existence for everyone, and that would guarantee the universalisation of republican freedom; and 2) to tackle the question of justifying a Maximum Income, in the understanding that the accumulation of wealth, and hence of the political and economic power of the very rich, is an assault against the fiduciary duty of democratic republics to guarantee a “normal” life for all citizens.

Key words: Basic income, Maximum income, Republican freedom, Property.

Recibido: 18/05/2020. Aceptado: 19/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Bertomeu, M.J.; Raventós, D. (2020). Renta Básica y Renta Máxima: una concepción republicano-democrática. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 197-213. <https://doi.org/10.6018/daimon.428401>

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE).

** Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina (INEO-CIF). Correo electrónico: mjbertomeu@gmail.com. Últimas publicaciones: “La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política, y sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada”. (2020) en prensa. Kant ¿liberal o republicano? *Con-Textos-Kantianos* (2019).

*** Economista, profesor titular del departamento de Sociología de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona. Correo electrónico: danielraventos@ub.edu. Es coautor, junto con Jordi Arcarons y Lluís Torrens, de *Renta Básica Incondicional. Una propuesta de financiación racional y justa* (Serbal, 2017) y, en colaboración con Julie Wark, *Against Charity* (Counterpunch, 2018) traducido al castellano (Icaria) y al catalán (Arcadia).

Introducción

En una entrevista realizada por Maciej Szlinder a Antoni Domènec publicada en el año 2018, Domènec –asiduo y convencido fiador de una concepción republicana y por eso mismo también socialista de la Renta Básica–, expresó una idea interesante sobre ambas rentas –la básica y la máxima– en relación con la vida política cotidiana en una república democrática a la que dio en llamar “normal”:

“(...) pocas cosas –si es que hay alguna que pudiera hacerlo– contribuirían tanto hoy a mitigar la capacidad de los imperios privados para desafiar con éxito a los poderes públicos democráticos como una renta básica de ciudadanía que, al tiempo que exigiera un *minimum* de existencia social para todos, se batiera también por limitar a un *maximum* compatible con la vida política republicano-democrática normal el volumen de ingresos que le es dado recibir a un ciudadano. Una milenaria sabiduría política mediterránea, retrotraible a Solón o a los hermanos Graco, enseña lo que famosamente repitió muchos siglos después el mejor Maquiavelo: que una vida política libre, republicana, es incompatible con la existencia de magnates” (Szlinder, 2018, 35).¹

A modo de homenaje a quien fue nuestro compañero, amigo y maestro, nos interesa abundar sobre esta jugosísima cita, con las herramientas histórico-conceptuales propias de un programa de investigación sobre “las raíces históricas y conceptuales del republicanismo democrático clásico” que Domènec generosamente nos legó a muchos de nosotros, también valedero para el momento actual del modo de producir capitalista en el que nos encontramos al inicio de la tercera década del siglo XXI.

La marcha de nuestra exposición recorrerá el siguiente camino. En primer lugar i) proponemos una muy breve exposición sobre los fundamentos y la viabilidad de una Renta Básica (RB) entendida como resguardo de ese *mínimum* de existencia social para todos, que permitiría garantizar una universalización de la libertad republicana; en segundo lugar ii) abordaremos el tema de la justificación de una Renta Máxima (RM), entendiendo que la acumulación de riqueza y, por ello mismo, de poder económico y político de los muy ricos, atenta contra el deber fiduciario de las repúblicas democráticas de garantizar una “vida normal” para todos sus habitantes. Por último iii) unas breves conclusiones.

En un trabajo publicado en el año 2005, firmado en coautoría por Antoni Domènec y María Julia Bertomeu, se propuso una definición de la libertad republicana histórica dentro de la vida social. Especialmente importantes para el presente trabajo son dos rasgos que

1 Aunque más adelante se ofrece una definición más extensa, adelantamos ahora que por Renta Básica entendemos una asignación monetaria pública incondicional y universal; y por Renta Máxima una cantidad de riqueza determinada a partir de la cual no estaría legalmente autorizado acumular más. O lo que es lo mismo: una tasa marginal impositiva del 100%. Al hablar de una Renta Básica con fundamentación republicano-democrática y, por lo mismo, también socialista, hacemos nuestra la idea domenechiana de que buena parte del socialismo político –y también el anarquismo– arrancó en Europa de la mano de la democracia republicana heredera del ideario jacobino, y que incluso Marx y Engels presentaron en su *Manifiesto de 1848* al comunismo como herencia de esa democracia social revolucionaria. Sobre esta tesis: Domènec (2019).

–junto con otros– integran dicha definición y que ahora hacemos nuestros. El primero, que es el núcleo de la fundamentación republicano-democrática de la Renta Básica que proponemos: i) que es republicanamente libre quien no depende de otro particular para vivir, es decir, el que goza de una existencia social autónoma garantizada, porque tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros. Y el segundo, con el que ensayaremos argumentar a favor de una Renta Máxima: ii) que la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a garantizar qué sea el bien común.

1. La Renta Básica como garantía universal de una existencia social autónoma

Proponemos ordenar este apartado en torno a la siguiente cuestión: ¿por qué insistir en una RB para lograr la universalización de la libertad republicana? ¿qué sentido tiene perseverar con la libertad cuando lo que hoy preocupa fundamentalmente es la desigualdad, la injusticia y la solidaridad?

Sabemos que actualmente se ensayan muy distintas maneras de fundamentación de la RB, aunque no todas ellas resultan compatibles con el diseño de una república democrática comprometida con la existencia material de toda la ciudadanía. Huelga decir que las propuestas conservadoras que defienden a viva voz una RB para terminar con los restos de los Estados de bienestar de postguerra son incompatibles con una democracia económica, entre otras cosas porque se sirven de esta propuesta para liquidar de un plumazo los derechos duramente conquistados por la mayoría de los explotados de la tierra, como lo son el derecho a la salud, educación, vivienda y salario dignos y la legislación laboral, entre otros.²

Los autores de este artículo estamos convencidos de que una RB capaz de garantizar el derecho incondicional a una existencia social autónoma es una herramienta –normativa y práctica– muy potente para el diseño de una república democrática, incluso en las condiciones sociales contemporáneas de crisis capitalista agravada por la pandemia del Coronavirus (Covid-19), que pueden conllevar una crisis económica y social de una magnitud desconocida en la historia de los siglos XX y XXI. También pensamos que algunos de los conceptos propios de la filosofía política republicana permiten pensar una RB entendida como una propuesta –no la única– de diseño institucional para promover la universalización de una libertad robusta republicana que, para abreviar, llamaremos no dominada. Y ante la pregunta de por qué insistir en hablar sólo de la libertad si lo que ahora toca es hablar de desigualdad, en vista de las estadísticas de su crecimiento exponencial, nuestra respuesta es –lo decimos con una expresión acertada de Clare Roberts cuando le preguntaron si Marx estaba interesado en la libertad o meramente en la igualdad– que estamos interesados en el goce igual de una libertad no dominada, y que una RB a un nivel adecuado podría contribuir a alcanzarla, junto con otras medidas republicanas y muy especialmente con un diseño republicano democrático del instituto jurídico de la propiedad, pública y privada (Roberts, 2017).

2 El libro de uno de los más conocidos defensores de la Renta Básica desde una posición neoliberal, Charles Murray (2006), es suficientemente elocuente: *In Our Hands: A Plan To Replace The Welfare State*.

En este apartado abundaremos en torno a algunos argumentos para la defensa de una RB capaz de garantizar la universalización de la libertad no dominada, por la vía de garantizar derechos constitutivos *ex ante* y de un diseño institucional acorde con tales garantías. Comencemos con unas muy breves pinceladas en torno a la definición de una RB, para luego ocuparnos de su fundamentación republicana y, finalmente, de una propuesta de posible financiación.

Hay varias definiciones de RB, aunque a nuestro entender la siguiente es la mejor por lo clara y provocadora, a pesar de ser larga:

“La renta básica es un ingreso pagado por el estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente³, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva.”⁴

Dicho someramente, es un ingreso que paga el estado de manera individual a todos y sin condiciones, sin caer en los prejuicios y moteos que se imponen a quienes no están dispuestos a aceptar un cierto tipo de trabajo remunerado indigno, ni favorece algún tipo de convivencia. Vayamos ahora a su fundamentación, sin olvidar que es necesario –ahora y siempre– luchar por una garantía similar a una Renta Básica para “la familia humana” en su conjunto.

Asistimos hoy a un oportuno redescubrimiento del concepto de libertad republicana entendida como no dominación, probablemente a causa de la impotencia de las herramientas usadas por el grueso del liberalismo de izquierda –anglosajón, aunque preferentemente norteamericano– cuando se trata de abordar las cuestiones de la injusticia, desigualdad e inequidad de las democracias contemporáneas; aunque también a causa de la transformación neoliberal⁵ de lo que en algún momento dio en llamarse “liberalismo social” y de la

3 Somos conscientes de que al hablar de “miembro de pleno derecho de la sociedad o residente” no se incluye como beneficiario de una RB a la inmensa mayoría de inmigrantes que, desamparados y abandonados, huyen de sus países a causa de las crisis económicas, políticas, ecológicas y de los conflictos bélicos que la mayoría de las veces provocan los países que ahora los condenan a la muerte. Muy lejos de desconocer el problema, creemos que es preciso abordar este tema de manera realista en el marco de la tan olvidada, pero potente Declaración de derechos humanos de post-guerra, que hoy cobra renovada vigencia ante la pandemia del coronavirus que azota a la humanidad en medio de una crisis capitalista profunda. El primer considerando del “Preámbulo” de 1948 dice –un decir que estuvo a punto de hacer fracasar la declaración por las marcadas diferencias político filosóficas entre sus miembros– que: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”. Hoy más que nunca deberíamos recordar la metáfora conceptual de la familia humana entendida como la unión fraternal (y por eso mismo horizontal) entre los seres humanos iguales en derechos y en dignidad (artículo 1); metáfora que cobra fuerza, también, al hablar de seres humanos que en todas partes tienen derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica (artículo 6). Afirmar que en todas partes los seres humanos tienen derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica –a realizar actos y negocios jurídicos y contraer derechos y obligaciones adquiridas por sí mismos y sin depender de otros–, implica conferir a la humanidad en su conjunto (al menos como proyecto político confesado) el carácter de *suī iuris*, de sujetos de derechos o, lo que es lo mismo, de sujetos libres republicanamente. Una RB de carácter universal sería una herramienta para lograrlo.

4 Para una explicación exhaustiva de esta definición, de sus antecedentes históricos, críticas y contra-críticas, Raventós (2007).

5 La palabra “neoliberal” se ha hecho ubicua y no siempre se utiliza con el mismo significado. Cuando nosotros la usamos en este texto, entendemos aquella fase del capitalismo iniciada en la década de los 70 del siglo pasado

conversión de grandes partes de la actual socialdemocracia europea al social-liberalismo, partidario de las reformas del Estado de Bienestar de postguerra.

En los últimos años –y como alternativa ante un liberalismo político que va perdiendo su cetro en la academia–, ha ganado terreno la opción neo-republicana y neo-romana de Quentin Skinner y Philip Pettit; aunque también una versión republicana radical, que brega por recuperar un lenguaje republicano heredado por el primer socialismo y que, entre otras cosas, hizo posible elaborar una crítica a la supuesta condición de libre del trabajo asalariado, en condiciones de apropiación indebida de los medios de producción. A diferencia de Pettit y de los peticianos, las versiones republicanas radicales hacen hincapié en el carácter estructural o sistémico de la dominación, y no sólo en una supuesta dominación personal entre agentes intencionales con distinto poder.⁶ Varios historiadores y filósofos políticos republicanos contemporáneos intentan diferenciarse del republicanismo romano “aristocrático” por distintas vías, entre ellas, la de recuperar los grandes movimientos de emancipación del socialismo norteamericano de finales del XIX, como es el caso de Alex Gourevitch quien, dicho sea de paso, es un crítico acérrimo de la Renta Básica; o como lo hace Clare Roberts cuando reconstruye a Marx con la mirada de un explorador decidido a descubrir su filiación con el proyecto republicano radical de garantizar universalmente la libertad igual.

Siguiendo la línea de trabajos anteriores publicados por los autores del presente escrito –por separado y de consuno– propondremos ahora una lectura republicana de la Renta Básica que abreva de manera directa en el núcleo republicano del iusnaturalismo revolucionario clásico, renacido en la célebre Declaración de Derechos de 1948, luego de más de un siglo de eclipse. No es en vano recordar, por ejemplo, que el primer considerando del preámbulo de la Declaración de 1948 afirma enfáticamente, que la libertad ha de ser universalizada a “todos” y que es inalienable, y que la “igualdad” bien entendida dimana de la libertad bien entendida. Sin duda alguna se trata de un manifiesto republicano según el cual la igualdad no es otra cosa que la universalización de la libertad no dominada.⁷ Si bien la Declaración no se detiene a profundizar expresamente los alcances jurídicos de la inalienabilidad de los derechos iguales de todos, alegar que ciertos derechos son inalienables e iguales es toda una manifestación de principios y de compromisos con una tradición histórica de larga data.

Si la libertad es inalienable, entonces el conjunto de derechos que la configuran son constitutivos, no pueden venderse ni tampoco regalarse. Todo esto muestra que las raíces del derecho público moderno son republicanas, pues poco o nada tendría para decir un liberalismo partidario de una concepción de la libertad como mera minimización de la interferencia (actual y real) ante aquellas decisiones privadas de los individuos que no afectan a terceros. La libertad sólo sería concurrente con un mundo de seres humanos liberados del *temor y la miseria*.

que se caracteriza por “políticas de austeridad, una profunda desigualdad, el dominio del capital financiero y la concentración de poder de mercado en pocas corporaciones” (Nadal, 2019).

6 Hay una larga lista de autores que han comenzado a recuperar lo que podemos llamar una versión radical de la tradición republicana, además de los ya citados y, entre ellos, el de Antoni Domènec y los miembros de su escuela. También otros autores como Gourevitch (2015), Gauthier (1992), Hammel (2019), abonan una recuperación del republicanismo en su versión plebeya.

7 Para una lectura republicana de la Declaración de Derechos de 1948, véase Bertomeu (2016).

Pero los temores y las miserias están históricamente indexados; en 1948 se trataba de terminar con una política mundial fundada en el nacionalismo imperialista, el colonialismo y el racismo, y perpetradora de masacres que dieron origen al término genocidio. En este momento los temores y las miserias son otros: una buena parte de los miembros de la familia humana han sido despojados de su personalidad jurídica, sin derecho a una nacionalidad, a circular libremente, a participar en el gobierno de su país. Pero además, la mayor parte de la población no rica aún no ha conseguido los niveles sociales y económicos de antes de la crisis de 2008, una nueva crisis golpeará a esta población. Es tiempo de medidas incondicionales y universales, para eliminar los errores de exclusión y las demoras, y abonar una cohesión social posible en momentos de crisis. Nuevamente la RB puede ser un instrumento.

2. Renta Básica. Una propuesta de financiación

A finales de 2017 se publicó un estudio fruto de varios años de elaboración,⁸ sobre la manera en que se podría financiar una RB en el Reino de España. Este estudio pretende mostrar cómo –a partir de una base de datos inmensa sobre el Impuesto de la Renta de las Personas Físicas (IRPF)– se puede financiar una RB de una cantidad igual al umbral de la pobreza, para todas las personas residentes en el Reino de España. Lo que pretendemos aquí es simplemente aportar los aspectos fundamentales muy resumidos de este estudio.

La base de datos de la que se partía fue una muestra cedida por el Instituto de Estudios Fiscales, de cerca de dos millones de liquidaciones del impuesto de la renta de las personas físicas (IRPF) de todo el Reino de España, excepto la Comunidad Autónoma Vasca (CAV) y Navarra.⁹ Los datos eran del año 2010, puesto que se pretendía hacer el estudio en un año inmerso en plena crisis. Disponemos hoy de nuevos datos, pero no harán variar excesivamente los resultados dada la poca variabilidad del IRPF ante los cambios coyunturales,¹⁰ a diferencia, por ejemplo, del impuesto de sociedades.

Esta información permitía una imputación prácticamente exhaustiva de todo el flujo de rendimientos netos de la persona declarante en el IRPF: trabajo, capital mobiliario, inmobiliario, actividades económicas, ganancias y pérdidas patrimoniales, así como identificar las características socio-familiares de la persona declarante: edad, estado civil, descendientes, ascendientes, declaración individual o conjunta, etc.

De los 43,7 millones de personas que deberían ser perceptoras de la RB, se detectan en el IRPF que se maneja 34,3 millones. No se identifican dentro del IRPF exactamente 9,4 millones de personas (8,2 adultas y 1,2 menores).

8 Arcarons, Raventós y Torrens (2017). Este apartado sintetiza fundamentalmente la investigación citada que tuvo un avance en 2014: Arcarons, Domènec, Raventós y Torrens (2014).

9 Las razones de esta exclusión son simplemente técnicas, puesto que estas comunidades al no estar dentro del llamado sistema común, podían distorsionar algunos datos. Un estudio con la misma técnica para la provincia de Guipúzcoa, no ya con una muestra sino con la totalidad de IRPFs de aquella provincia se puede descargar en http://www.redrentabasica.org/rb/rbantigua_1107/ (último acceso 17 de mayo de 2020).

10 Siendo esto cierto en general, la situación extraordinaria producida por la pandemia y la semiparalización de gran parte de la economía mundial, puede modificar esta afirmación.

El IRPF de partida muestra una importante desigualdad de renta. Así, el índice de Gini de la Renta Bruta (saldo neto de rendimientos sin posibles compensaciones a la que debe añadirse las ganancias patrimoniales), antes por tanto de la declaración de IRPF, es de 0,4114. Y el posterior (renta bruta menos cuota IRPF) es de 0,3664. Es decir, el IRPF solamente corrige el índice de Gini en menos de un 5% ($0,4114 - 0,3664 = 0,045$). Esto es debido a que buena parte de las reducciones y deducciones del IRPF actual son regresivas. Son regresivas por ejemplo: las reducciones por planes de previsión, por pensiones compensatorias, o por pérdidas patrimoniales, entre otras.

Cuadro 1: Valores medios en euros de algunos conceptos del IRPF, según clasificación socio-económica

	Personas pensionistas	Personas asalariadas	Personas empresarias	Personas agricultoras	Otras personas	Total
Renta bruta	16.767,02	24.460,14	20.334,89	13.075,66	28.486,25	23.033,35
Base imponible general	14.986,76	23.714,93	18.484,88	11.060,23	24.014,87	21.728,22
Base imponible ahorro	1.780,26	745,21	1.850,01	2.015,43	4.471,38	1.305,12
Cuota IRPF	1.356,15	3.330,70	3.348,68	1.341,04	5.035,71	3.092,16
Renta ex-ante	15.410,87	21.129,44	16.986,21	11.734,63	23.450,55	19.941,18

Fuente: Raventós, Arcarons y Torrens (2017)

El cuadro anterior permite una primera aproximación a algunas de las características que conforman el actual IRPF. La renta bruta media de las personas asalariadas es cercana a los 24.500 euros anuales, y en las personas empresarias a 20.350 euros anuales, por tanto, las últimas declaran en promedio un 16,9% menos de rendimientos. Si se atiende a los rendimientos integrados en la base imponible general el porcentaje anterior aumenta hasta el 22,1%; sin embargo, las personas consideradas empresarias, tienen en promedio rendimientos medios de la base imponible del ahorro prácticamente 2,5 veces superiores a los de las personas asalariadas. Por último, la cuota del impuesto media es prácticamente coincidente en ambos colectivos, alrededor de los 3.350 euros anuales.

El estudio pretende financiar una RB, que por definición de universal la recibiría toda la población incluidas las personas residentes acreditadas, de una cantidad igual al umbral de la pobreza (cantidad que luego se especificará), que no estaría gravada por el IRPF (lo que significa que hasta la cantidad de RB no se paga nada por IRPF, no así a partir del primer euro que se gana por encima de la RB).

La financiación de la RB no comporta la detacción de ningún ingreso actual del Estado por la vía del IRPF. Es decir, en este estudio se recoge la misma cantidad por IRPF que la del año de referencia y además la necesaria para financiar la RB.

La RB substituye toda otra prestación pública monetaria inferior: subsidios, becas, pensiones... En el caso de una persona que cobra una prestación monetaria pública inferior a la cantidad que representa la RB, dicha prestación se elimina y pasa a ser cubierta por la RB. En el caso de una persona que cobra una prestación superior a la cantidad que representa la RB, su prestación se elimina hasta la cantidad de RB, pero el resto de su prestación sigue percibiéndola en los mismos términos actuales. La persona que recibe, pues, una prestación inferior a la RB, sale ganando respecto a la situación de partida. Quien recibe una prestación superior a la RB, se queda en la misma situación, no gana ni pierde respecto a la situación de partida.¹¹

El criterio de la cantidad de RB es, según el mencionado estudio, al menos igual al umbral de la pobreza. El umbral de la pobreza que utiliza la UE: aquella persona que está por debajo del 60% de la mediana de los ingresos de la población. En el estudio se fijó en 7.471 euros anuales (622,5 en doce mensualidades) para las personas mayores de 18 años. Recuérdese que esa sería la estimación media del umbral de la pobreza para el conjunto del reino de España dejando al margen, como ya se ha dicho, la CAV y Navarra. La RB fijada para los menores de edad es de 1.494 euros anuales, una quinta parte de la cantidad para los adultos¹². Para que no quede la menor duda: al ser la RB individual, en un hogar con una persona adulta y tres menores, los ingresos por RB serían de 11.952 euros anuales, y para un hogar con tres adultos y un menor, serían de 23.907.

En el estudio se separan dos poblaciones a efectos únicamente analíticos: la que está comprendida dentro del IRPF y la que está fuera.

Primero veamos el ahorro que, según los criterios especificados, produciría esta financiación de la RB. Recuérdese que una de las características que se han apuntado de este modelo de financiación de la RB es que sustituye a cualquier otra prestación pública monetaria (si la prestación es de cuantía inferior se elimina y si la prestación es de cuantía superior, se elimina hasta la cantidad que representa la RB).

11 Si bien, el modelo estadístico permite variaciones para favorecer aún más a determinados grupos como el de algunos jubilados. Por ejemplo, que no perdiera la persona jubilada que recibiera una cantidad equivalente de tres veces la RB.

12 Lo de una quinta parte de la cantidad fijada para los adultos merece un breve comentario. El coste que supone la vida de una persona es menor que el coste de cinco personas, aunque sea en el mismo hogar. Pero no cinco veces menos. Un criterio usado por la OCDE llamado escala de Oxford es que el primer adulto de la familia computa al 100%, el resto de adultos un 70% y los menores de 14 años un 50% (aunque la OCDE también utiliza otras escalas como la llamada "OCDE modificada": el primer adulto computa también al 100%, los adultos adicionales el 50% y los menores de 14 años el 30%). Así, el número de unidades de consumo (u.c.) en un hogar se calcula de la siguiente forma: $Nº\ de\ u.c.=1+(a-1)\times 0,7+b\times 0,5$ (a es el número de adultos y b es el número de menores). Así que, en la propuesta de financiación, en un hogar con tres personas adultas y un menor, se percibiría 23.907 y, por la escala de Oxford, 21.664 euros; si bien puede haber una pequeña distorsión por las edades consideradas, 18 años en nuestro caso, 14 en el de la OCDE. Y el umbral de pobreza no deja de ser una convención (como queda dicho: el 60% de la renta mediana de los habitantes de una zona geográfica), más relacionada con la desigualdad que con un indicador objetivo de pobreza o necesidad material. Si nos inclinamos por la RB individual y no familiar, no es por una cuestión técnica, sino porque consideramos, entre otras razones, que una RB favorece a las mujeres por el hecho precisamente de ser individual.

Cuadro 2: Ahorros

Tipo de prestación o subsidio	Importe
Subsidios y ayudas a la Familia	3.661,68
Subsidios y ayudas a la vivienda	2.164,76
Subsidios de Exclusión Social	1.957,84
Pensiones	54.023,56
Prestaciones de desempleo	21.405,84
Becas	1.917,07
Clases pasivas del Estado	3.815,71
Reservistas sin destino (FFAA y FCSE)	258,95
Sacerdotes	126,5
Reclusos	533,57
50% gastos administrativos	2.356,81
Total	92.222,29

Fuente: Raventós, Arcarons y Torrens (2017) con datos de Eurostat, INE, Eustat, I. Estadístico de Navarra, Ministerio de Educación, Ministerio de Hacienda, MUFACE, Ministerio de Defensa, Ministerio del Interior, Conferencia Episcopal, Ministerio de Trabajo (TGSS y SPEE). **Importe:** millones de euros.

Es decir, habría un ahorro de 92.222,59 millones de euros.

El coste de la RB para la población no detectada por el IRPF queda pormenorizado en el Cuadro 3. La población detectada por el IRPF en el Cuadro 4.

Cuadro 3: Coste y financiación para la población no detectada en el IRPF

	INE (personas)	P-IRPF (personas)	P-No IRPF (personas)	Importe
Población menor 18 años	7.819.887	6.515.781	1.304.106	1.948,59
Población adulta	35.926.543	27.774.210	8.152.333	60.906,08
Total	43.746.430	34.289.991	9.456.439	62.854,67
Ahorro por prestaciones suprimidas				92.222,29
Coste total RB para P-No IRPF				-62.854,67
Remanente				29.367,62

Fuente: INE, AEAT y Arcarons, Raventós y Torrens (2017). **Importe:** millones de euros.

Obsérvese que los 92.222,59 millones de euros que sumaban todas las partidas que suponía el total de ahorro¹³ de la RB, es superior en 29.367,62 millones de euros al coste

13 Con “ahorro” nos referimos a las cantidades que en la situación actual el Estado debe pagar y que no debería hacerlo con este modelo de RB.

(que es de 62.854,67 millones de euros) de la RB para la población no detectada en el IRPF. Este remanente deberá ser recuperado, como se especificará, a la financiación de la RB correspondiente a la población comprendida en el IRPF.

Cuadro 4: Coste y objetivo de financiación para la población detectada en el IRPF

	P-IRPF (personas)	Importe
Población menor 18 años	6.515.781	9.735,88
Población adulta	27.774.210	207.501,12
Total	34.289.991	217.237,01
Cuota recaudada por el IRPF actual		67.807,53
Coste total RB para P-IRPF		217.237,01
Objetivo de financiación		285.044,53

Fuente: INE, AEAT y Raventós, Arcarons y Torrens (2017). **Importe:** millones de euros

Cuadro 5: Financiación externa

Concepto	Importe
Remanente de P-IRPF	29.367,62
Financiación externa por Rendimientos del trabajo retenidos	21.656,09
Total	51.023,71

Fuente: AEAT y Arcarons, Raventós y Torrens (2017). **Importe:** millones de euros.

Las características de la reforma que se propone en el estudio son las siguientes:

- 1) integración de la base del ahorro en la base general;
- 2) eliminación de compensaciones entre rendimientos;
- 3) eliminación de los mínimos personales y familiares;
- 4) eliminación de todas las reducciones de la base (planes de pensiones, circunstancias personales, rendimientos del trabajo, etc.);
- 5) eliminación de todas las deducciones de la cuota (vivienda, incentivos, etc.), y
- 6) tipo único combinado con la transferencia de RB.¹⁴

¹⁴ El tipo único es lo que ha despertado las alarmas de más de un crítico digamos poco reflexivo al modelo explicado. Efectivamente, un tipo único sin RB puede ser muy regresivo. Como se explica a continuación con detalle, un tipo único combinado con una RB exenta de IRPF, es altamente progresivo. Adicionalmente, el modelo de simulación explicado permite la introducción de distintos tramos y tipos para la financiación de la RB. Si se concreta en el presente texto el modelo de tipo único es a efectos de simplificación.

Este modelo de microsimulación, que es aplicable únicamente a la población detectada por el IRPF, siendo éste el motivo de la separación a efectos analíticos de las dos poblaciones según estén o no incluidas por el IRPF, permite después de la introducción de los datos anteriores extraer los siguientes resultados.

Un tipo único del 49% permite financiar la RB a más de 34 millones de personas, casi 28 millones de adultas y poco más de 6,5 millones de menores de edad, garantizando la recaudación del IRPF *ex-ante* que es el anterior a nuestra propuesta de reforma. También abarca a la población no detectada en el IRPF, lo que significa que los 43,7 millones de personas que conforman la población de derecho en el Reino de España percibirían la RB.

Un 61,7% de personas ganan, respecto a la situación *ex-ante*: pagan más impuesto por la cantidad que ganan por encima de la RB, pero lo que perciben de RB es superior al incremento en su IRPF. El porcentaje de ganadores aumenta hasta el 75%, al añadir las personas a cargo de cada declarante, puesto que la RB es una transferencia individual. A la inversa: hay un 38,3% y un 25% de personas perdedoras, respectivamente.

El resultado se consigue con una financiación externa de 51.102 millones de euros, que se desglosan en la cantidad que hemos fijado como remanente de la financiación de la población no detectada en el IRPF (29.367,62 millones de euros) y en la aplicación del tipo único referido a las personas no obligadas a declarar (21.734,38 millones de euros).

El primer 70% de personas ordenadas por renta incrementan su participación en la renta *ex-post* que es la situación resultante de la implantación de la RB, en un 9,3% respecto a la renta *ex-ante*, que es la cantidad que pierde el 30% de las personas más ricas.

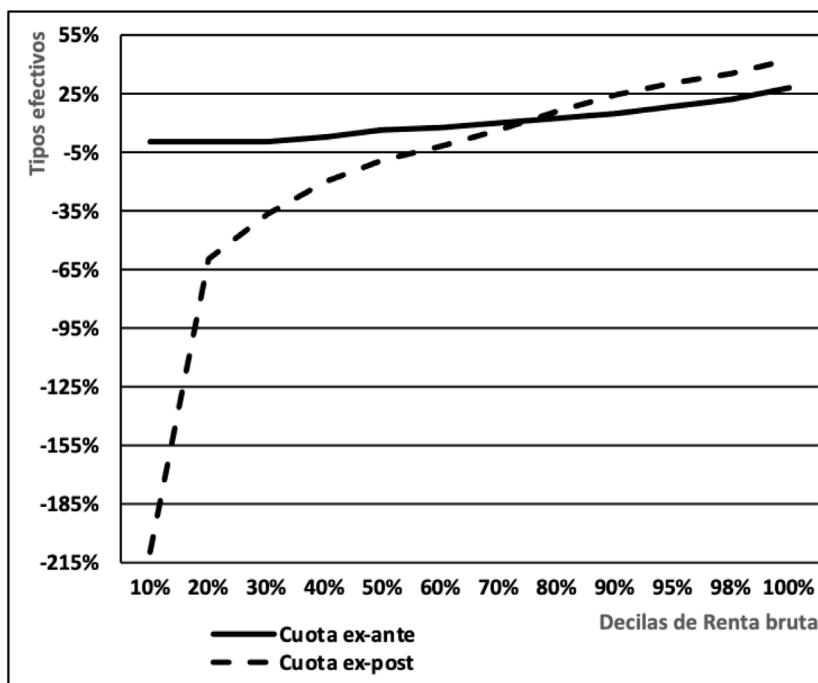
Se efectúa una transferencia cercana a los 32.000 millones de euros desde el 20% de las personas más ricas al primer 70% de la ordenación. En la situación *ex-ante* el primer 70% de la ordenación aporta el 17% de la recaudación y el 10% que corresponde a las personas más ricas el 53,7%.

En la situación *ex-post* el primer 40% de personas son receptoras netas (la transferencia de RB supera la cuota aportada) y el 10% que corresponde a las personas más ricas aporta prácticamente el 64% de la nueva recaudación.

Una forma muy inmediata de visualizar quien gana y quien pierde según el nivel de riqueza es la reflejada en el siguiente gráfico 1 y en el cuadro 6.

Se observará que además de la división por deciles, se ha realizado una subdivisión en la decila más rica entre el 5 y el 2%. Este gráfico es muy importante porque especifica quién gana y quién pierde, respecto a la situación de partida (*ex-ante*). Así, hasta la séptima decila, empezando por la más pobre, se gana con esta propuesta de financiación de la RB. Tomemos, por ejemplo, la segunda decila. Actualmente para un tipo real del 0,35%, con la RB propuesta exenta de IRPF y con el tipo único del 49%, su cuota es de -59,43%. Que sea negativa la cuota no significa otra cosa que se trata de una transferencia neta. Tomemos la séptima decila, como segundo ejemplo, en la cuota *ex ante* el tipo real es del 9,84%, la cuota *ex-post* es del 6,23%. Tomemos la decila novena, que es perdedora respecto a la situación de partida porque del 15,29% por ciento pasa al 24,32%.

Gráfico 1



Fuente: Raventós, Arcarons, Torrens (2017). Microsimulador RB

Cuadro 6: Tipos efectivos

Deciles Renta bruta	Cuota ex-ante	Cuota ex-post
10%	0,15%	-209,23%
20%	0,35%	-59,43%
30%	0,86%	-36,77%
40%	3,28%	-19,95%
50%	6,04%	-9,38%
60%	7,86%	-1,72%
70%	9,84%	6,23%
80%	12,53%	15,56%
90%	15,29%	24,32%
95%	18,38%	29,98%
98%	22,07%	35,02%
100%	28,03%	42,56%

Fuente: Arcarons, Raventós, Torrens (2017). Microsimulador RB

Así que, como muestra el Gráfico 1 y el Cuadro 6, el 70% de la población detectada por el IRPF sale ganando respecto de la situación actual y el 30% más rico, claro está, resulta perdedor. Y debe recordarse que la población no detectada por el IRPF también es ganadora por razones obvias: si no declara el IRPF es que está en el umbral de unas cantidades tan pequeñas que no están obligados a declarar. Puede haber alguna excepción muy extraña, pero el grueso de la población no detectada por el IRPF está bajo las condiciones señaladas. Se trata, como debe resultar evidente, de una redistribución de la riqueza de una parte que corresponde al 20% de la población más rica al 80% por ciento restante. Esto se traduce en una reducción muy significativa del índice de Gini. Si antes del IRPF actual, como se ha apuntado anteriormente, este índice es del 0,4114, y después del IRPF actual pasa a ser del 0,3664, con la reforma propuesta pasa a ser del 0,2502. Es decir, queda reducido a más de 11 puntos.¹⁵

Podemos resumir brevemente los muchos resultados y datos de este modelo de financiación:

1) Se puede financiar una RB igual al umbral de la pobreza sin detraer ni un céntimo de la recaudación impositiva previa a la reforma que proponemos. Sanidad y educación públicas no quedarían afectadas ni por un céntimo, ni tan sólo otras partidas que cualquier proyecto racional debería suprimir. En el más extremo ejercicio de realismo económico, este modelo intenta demostrar que con datos oficiales y a partir únicamente del IRPF se puede financiar una RB.

2) Esto significa que en el momento de la implantación de la RB que se propone, la pobreza queda erradicada.¹⁶ Toda persona residente acreditada o ciudadana recibe una RB igual al umbral de la pobreza.

3) Que toda persona ciudadana o residente acreditada reciba una RB no es equivalente a afirmar que todas las personas resultan ganadoras en términos netos. Como creemos haber mostrado con detalle, el 20% más rico, aunque por definición recibe la RB, es la parte de la población que perdería respecto a la situación de partida. El restante 80% empezando por la persona más pobre, resultaría ganadora con la RB y la forma de financiarla aquí expuesta.

4) La redistribución de la renta resultante, como distintos indicadores muestran entre ellos el más conocido de Gini, sería mucho menos desigualitaria que la actual.

Esta financiación de la RB está basada en lo fundamental en una reforma del IRPF. Pero también puede ser complementada mediante una carga impositiva a la riqueza, un concepto más amplio que el de renta. Pero antes de aportar algunos datos económicos, es el momento de introducir la fundamentación de la Renta Máxima.

15 Otros indicadores de progresividad, como los índices Kakwani y Suits, confirman la gran progresividad de la reforma propuesta.

16 Hay quien ha objetado que, al variar el umbral de la pobreza con esta propuesta, habría igualmente un porcentaje de personas por debajo de dicho umbral y, en consecuencia, no acabaría con ella. Es una objeción interesante porque denota una forma de entender la financiación de la RB que no es la propuesta, pero resulta errónea porque matemáticamente es perfectamente posible mostrar que todo el mundo esté por encima del 60% de la mediana. Se trata de una gran redistribución de la renta y, por tanto, el umbral no tiene porqué moverse. Si se supone erróneamente que se trataría de seguir igual como hasta ahora y además añadir la RB, sí que sería correcta esta interpretación. Pero no es el caso.

3. Renta Máxima: Un *maximum compatible* con una vida republicana normal

Hay muchos argumentos que pueden esgrimirse a favor de una Renta Máxima (RM), entre ellos que la riqueza excesiva es una fuente infinita de corrupción y venalidad porque sólo los muy ricos tienen suficiente capacidad para comprar gobiernos; que la concentración de la riqueza termina destruyendo a la democracia; que la gran concentración de la riqueza produce codicia y deterioro medioambiental, entre otros muchos que bien narra Sam Pizzigati (2018).

Como hemos dicho antes, pensamos que hay un argumento republicano contundente para justificar una RM, a saber: puesto que la riqueza y la propiedad privada son un producto esencialmente político y social, una república democrática debe ser capaz de diseñar algunos instrumentos –como una RM– que eviten que ésta quede concentrada en unas pocas y confiscatorias manos, y debe impedir también que estas manos puedan disputarle a la república su capacidad para definir el bien común y para garantizar una vida republicana y democrática normal, para todos (Casassas y Raventós, 2018). La propiedad ha estado muy concentrada a lo largo de los siglos XIX, XX y lo que llevamos del XXI, si bien con intensidades diferentes. A partir de las décadas de los 80 y 90 del siglo pasado en muchos lugares del mundo la propiedad se ha concentrado de forma nunca vista hasta el momento (Piketty, 2019).

Ni duda cabe que algunos régimes políticos liberales han sido exitosos en muchos sentidos, entre otros en imponer ciertas creencias ubicas y profundamente arraigadas, por ejemplo, que un sistema democrático de gobierno debe abstenerse de interferir en los derechos de propiedad existentes, incluso cuando estos derechos sean incompatibles con la garantía de un derecho a la existencia de los no propietarios e incluso pobres, que suelen ser mayoría.¹⁷ El principal argumento para respaldar tal mantra consiste en tejer una ceñida ligazón entre la propiedad y la libertad, entendida ésta como una libertad “personal” o autonomía, que permitiría a los propietarios llevar a cabo libremente sus planes de vida sin interferencias por parte de otros, independientemente de que esta interferencia provenga de los poderes privados o públicos y, también, de si esos poderes públicos se ejercen de manera legítima o ilegítima. En paralelo con este argumento, se suele apelar a otro concepto que goza de un prestigio normativo tan indudable como el de libertad: la soberanía del propietario. El individuo propietario parecería poder gozar de una inmunidad que le confiere una soberanía personal en tanto propietario, otorgándole una autoridad exclusiva sobre la cosa y sobre los accidentes que se derivan de la propiedad de la cosa.

Lo cierto es que, pensadas las cosas de esta manera, una república sería equivalente a una asociación privada de individuos que se limitan a perseguir sus ventajas particulares mutuas, una colección de seres humanos juntados de cualquier manera y en vistas al bien privado, con todas las consecuencias que de ahí se siguen. Y una de las consecuencias de pensar de ese modo a la comunidad política sería eliminar la crucial diferencia conceptual entre la negociación colectiva y la deliberación pública. En una negociación las preferencias de las partes están congeladas a lo largo del proceso y cada cual busca promover su mejor ventaja aportando razones privadas. Pero sería por cierto absurdo, por ejemplo, que un diputado en

17 Utilizamos el término “derecho a la existencia” en el sentido revolucionario francés y específicamente en Robespierre: “la sociedad debe garantizar a todos sus miembros como primer derecho, el de existir material y socialmente”. Para este tema, Raventós (2007) y Laín (2020).

el parlamento defendiera un proyecto de ley argumentado que esa ley beneficiaría mucho a su familia (Bertomeu, 2016).

Esta concepción de la riqueza y la propiedad entendida como un ámbito de autonomía individual absoluta separada del colectivo, y que pretende incluso competir con el poder soberano delegado en los gobiernos democráticos, es claramente incompatible con una concepción republicana fiduciaria y democrática de la propiedad. No hay que olvidar que asignar derechos de propiedad absolutos a algunos y no a otros o a todos –y muy especialmente sobre objetos físicos externos que son rivales y excluyentes– necesariamente implica incumplir con el deber de velar por los derechos y necesidades de todos. Según la concepción republicana y fiduciaria del poder político, los gobiernos y sus mandatarios o comisarios sólo son un *trustee*, un fideicomisario del pueblo libre que es el fideicomitente. Se trata de una relación asimétrica en la que el pueblo fideicomitente siempre puede romper de manera unilateral su relación con la autoridad fideicomisaria, con sólo manifestar que ha perdido la confianza en ella. Ahora bien, para una concepción republicano-fiduciaria de la soberanía política, sin duda alguna, la meta es promover la libertad como no dominación por parte de los poderes públicos y privados. Una de las principales notas propias de la concepción republicana fiduciaria del poder político es que quien ejerce un *dominium* sobre objetos rivales amparado en una supuesta soberanía absoluta sobre su propiedad, también tiene la capacidad de ejercer *imperium* poniendo a sus órdenes a los poderes públicos y a sus conciudadanos, de ahí que el republicanismo también abone una concepción fiduciaria de la propiedad en la que el principal es el soberano.¹⁸

Por tanto, según la concepción fiduciaria y republicana del poder político, no se trata sólo de evitar interferencias arbitrarias, de proteger al vulnerable o de prevenir males *ex post*; porque la república tiene el deber de promover activamente la no dominación por parte de los poderes públicos y privados *ex ante*, en la medida en que tales poderes atenten –o tengan la capacidad de hacerlo– con los derechos constitutivos de todos, comenzando por el derecho básico a la libertad, la capacidad de ser un individuo que goce de una existencia social autónoma. Y es en este sentido que una teoría republicana y democrática ofrece herramientas normativas propias para pensar en una soberanía política fiduciaria con legitimidad para regular los institutos jurídicos de la propiedad privada y pública, que impidan la universalización de la libertad no dominada.

En el modelo de financiación de una RB anteriormente presentado, se mencionaba que aunque estaba basado fundamentalmente en una reforma del IRPF, también podía ser complementado mediante una carga impositiva a la riqueza. Si se implantase un impuesto del 10% a la decila más rica en patrimonio de la población del Reino de España (sin contar su vivienda de residencia), podrían obtenerse más de 96.000 millones de euros. Exactamente sería aplicar al cruce de la decila de mayor patrimonio (riqueza) y de la decila de mayor renta, que según la Encuesta Financiera de las Familias del año 2014 acumula las nada despreciables cifras de

18 La concepción republicana y fiduciaria de la soberanía política se asienta en una larga tradición jurídico-política, entre ellas la ciceroniana. Huelga decir que en el mundo moderno, el Locke maduro del *Second Treatise* abrazó la causa radical de los Levellers ingleses proponiendo una defensa de la soberanía del pueblo en términos de una relación fiduciaria entre principal-agente. Véase para este tema Mundó (2017). Entre los autores contemporáneos que rescatan una concepción republicana fiduciaria de la soberanía política, desde una perspectiva jurídico y filosófico-política: Pettit (1997) y Fox-Decent (2012), entre otros.

más de 0,15 billones de euros de renta y de 0,96 billones de euros de patrimonio (descontando la vivienda habitual).¹⁹ Mucho más dinero que todas las pensiones contributivas y no contributivas juntas. Y solamente se trataría del 10%. Un 20% al 10% más rico patrimonialmente recaudaría claro está el doble, es decir, 192.000 millones. Aun así, este 10% de la población seguiría siendo rica en patrimonio, sin lugar a dudas. Otro ejemplo: también podría implantarse un impuesto según el nivel de riqueza, tal como propone Piketty en su último libro *Capital e ideología*: a quien disponga de 100 veces el patrimonio medio, se le aplicaría un tipo del 10%; a quien lo tenga de 1.000 veces, del 60%; a quien lo tenga de 10.000 veces, del 90%. No hace falta precisar que tales imposiciones no serían exactamente una renta máxima, que en realidad sería una tasa marginal impositiva del 100% a partir de determinada cantidad de riqueza, pero esta última imposición del 90% se acercaría (Raventós, 2020).

Debe recordarse que la propiedad está muy concentrada, mucho más que la renta. Así, por ejemplo, la decila superior tanto en Europa como en los Estados Unidos acumula en la actualidad más del 55% y del 70%, respectivamente de los activos inmobiliarios y financieros. Y el centil superior más del 20% y del 40%, respectivamente (Piketty, 2019, capítulo 10). Solamente el 1% de la población acumula estos porcentajes de riqueza. Y la opacidad informativa sobre la riqueza en todo el mundo es muy grande, algo que afecta a la democracia de una forma no señalada muy a menudo. Se trata de una desproporción y concentración solamente superadas, desde que se tienen datos comparables, en las primeras décadas del siglo XX.

Esta concentración de la propiedad no se traduce solamente en una gran desigualdad, por importante que esta sea, sino en una capacidad de los grandes poderes privados para imponer a los Estados su concepción del bien público. Imposición que se traduce en una pérdida de la libertad para la inmensa mayoría no ultrarrica. Como hemos dicho antes, esta situación es inaceptable desde un punto de vista republicano y democrático. “También ahora (...), las dinastías empresariales y los grandes imperios privados económicos vuelven a desafiar con éxito el derecho inalienable de las Repúblicas a determinar el bien público” (Domènech, 2006, 17). La Renta Básica y la Renta Máxima pueden ser, sin duda alguna, dos herramientas legítimas para conseguir una libertad republicana para toda la población. No como únicas medidas, pero sí como componentes principales de una política económica y social republicanas.

Bibliografía

- Arcarons, J., Domènech, A., Raventós, D. y Torrens, L. (2014), “Un modelo de financiación de la Renta Básica para el conjunto del Reino de España: sí, se puede y es racional”, <https://www.sinpermiso.info/textos/un-modelo-de-financiacion-de-la-renta-basica-para-el-conjunto-del-reino-de-espana-s-se-puede-y-es>, recuperado 7 de mayo de 2020.
- Arcarons, J., Raventós, D. y Torrens, L. (2017), *Renta Básica Incondicional. Una propuesta de financiación racional y justa*, Barcelona: Serbal.
- Bertomeu, M.J. (2016), “*La declaración de derechos humanos de 1948 ¿un retorno de la concepción republicana (y fiduciaria) de los derechos constitutivos?*”, en Britos, P., Eraun, F. (eds.), *Miradas sobre la Justicia Global*, Neuquén, República Argentina: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Comahue.

19 Agradecemos a Jordi Arcarons la cesión de estos datos.

- Bertomeu, M.J. (2016), “Bien común”, en: Pereda, C. (ed.), *Diccionario de Justicia*, México: Siglo Veintiuno.
- Casassas, D. (2018), *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Madrid: Paidós.
- Casassas, D., Raventós,D. (2018) “La viabilidad de la Renta Básica en el Reino de España”, <https://www.sinpermiso.info/textos/la-viabilidad-de-la-renta-basica-en-el-reino-de-espana>. Recuperado 20 de junio de 2020
- Cicerón (1989), *Sobre los deberes*, trad. y notas de J.G. Cabañero, Madrid: Tecnos.
- Domènech, A. (2019), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid: Akal.
- Domènech, A. (2006), “República y socialismo, también para el siglo XXI”, *Sin Permiso*, 1, pp. 17-46.
- Fox-Decent, E. (2012), *Sovereignty's Promise: The State as Fiduciary*, Oxford: Oxford University Press.
- Gauthier, F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*, Paris : PUF.
- Gourevitch, A. (2015), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth, Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammel, C. (2019), “Le républicanisme des droits. Enjeux conceptuels d'un passé utile”, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02327704>, recuperado 20 de abril de 2020.
- Laín, B. (2020), “Del derecho natural al pacto fiduciario: gobierno y propiedad en la economía política republicana”, *Isegoría*, 62, pp. 9-34.
- Mundó, J. (2017), “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Isegoría*, 57, pp. 433-454.
- Murray, Ch. (2006), *In Our Hands: A Plan To Replace The Welfare State*, Washington: AEL Press.
- Nadal, A. (2019), “El fracaso histórico del capital”, <https://www.sinpermiso.info/textos/el-fracaso-historico-del-capital>, recuperado 28 de abril de 2020
- Pettit, P. (1997), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press: Nueva York.
- Piketty, T. (2019), *Capital i ideología*, Barcelona: Edicions 62.
- Pizzigati, A. (2018), *The Case for a maximum Wage*, Cambridge: Polity Press.
- Raventós, D. (2020), “Darwin, robespieristas, realistas, radicales y la ‘paguita’”, <https://www.sinpermiso.info/textos/darwin-robespieristas-realistas-radicales-y-la-paguita>, recuperado el 7 de mayo de 2020.
- Roberts, C.W. (2017), *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton: Princeton University Press.
- Szlinger, M. (2018), “Entrevista sobre renta básica y emancipación social”, *Sin Permiso*, 16, pp. 117-124.

Poder de negociación y distribución social de capacidades para la nacionalización de la vida económica: ¿por qué la renta básica es un proyecto democratizador?*

Bargaining power and social distribution of capacities for the nationalisation of economic life: why basic income is a democratizing project?

DAVID CASASSAS**

Resumen: Este artículo analiza en cuatro tiempos el potencial del acceso incondicional a recursos en la conformación de relaciones (re)productivas libres. En primer lugar, defiende una noción de democracia (económica) que exige la presencia de recursos incondicionalmente predistribuidos. En segundo lugar, explora el vínculo entre predistribución y poder de negociación. En tercer lugar, presenta el derecho a la existencia como condición para una cooperación social efectiva que merezca la pena ser cuidada. En cuarto lugar, discute el papel de la renta básica en procesos de nacionalización de la vida económica entendidos como expresión de la voluntad democrática de la ciudadanía.

Palabras clave: renta básica, predistribución, poder de negociación, cooperación social, nacionalización, democracia económica

Abstract: This article analyses in four stages the potential of unconditional access to resources in the conformation of free (re)productive relations. Firstly, it defends a notion of (economic) democracy requiring the presence of unconditionally predistributed resources. Secondly, it explores the link between predistribution and bargaining power. Thirdly, it presents the right to existence as a condition for an effective social cooperation worth taking care of. Fourthly, it discusses the role of basic income in processes of nationalisation of economic life understood as the expression of the democratic will of citizenry.

Keywords: basic income, predistribution, bargaining power, social cooperation, nationalisation, economic democracy

Recibido: 21/05/2020. Aceptado: 23/06/2020. *Cómo citar este artículo:* Casassas, D. (2020). Poder de negociación y distribución social de capacidades para la nacionalización de la vida económica: ¿por qué la renta básica es un proyecto democratizador? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (81), 215-229. <https://doi.org/10.6018/daimon.428911>

* Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-094324-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE). Julio Martínez-Cava, David Guerrero, Jordi Mundó y Simon Birnbaum aportaron valiosos comentarios que agradezco enormemente.

** Universidad de Barcelona, Profesor Agregado. E-mail: dcasassas@ub.edu. Líneas de investigación: historia de las ideas, teoría social y política, republicanismo, renta básica. Publicaciones recientes: *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Barcelona: Paidós, 2018; «Republicanism and the political economy of democracy», *European Journal of Social Theory*, 19(2), pp. 283-300, 2016 (con Jurgen De Wispelaere).

Imaginemos un centro social ocupado; un hogar cualquiera; una cooperativa del sector agroalimentario; una sociedad anónima en el ámbito de las nuevas tecnologías; un establecimiento comercial con una decena de trabajadores a sueldo; imaginemos una asamblea de barrio orientada a la intervención comunitaria para la garantía de ciertos servicios sociales; imaginemos una revista o proyecto editorial colectivo; imaginemos un sector productivo entero: el del agua o el de la energía, pongamos. Pues bien, ¿cómo conceptualizar la democracia en cualquiera de estos entornos? O, si lo preferimos así, ¿cómo entender un proceso de democratización de tales espacios? ¿En qué sentido podemos decir que quienes participan en ellos gozan de los niveles de soberanía individual y colectiva necesarios para poder co-determinar su naturaleza y funcionamiento? ¿Hasta qué punto podemos suponer que la concatenación de actos y procesos democratizadores en todos estos espacios de trabajo –y en cualquier otro– puede conllevar transformaciones sistémicas en términos de sometimiento a control colectivo de la vida social y económica toda?

Este texto aspira a arrojar luz sobre todas estas cuestiones. Con la propuesta de la renta básica como telón de fondo, este trabajo muestra cómo el acceso universal e incondicional a ciertos conjuntos de recursos público-comunes –entre ellos, la renta básica, pero también prestaciones en especie–, gracias al poder de negociación que confiere, permite contradecir las dinámicas desposeedoras propias del capitalismo, tan añejas y, sin embargo, con tanta capacidad para metamorfosearse y reproducirse a lo largo del tiempo (Harvey, 2003), y, a partir de ahí, abrir las puertas a formas de trabajo y de vida respetuosas con la autonomía de todas las partes implicadas.

Para ello, se explorarán cuatro conjuntos de cuestiones estrechamente entrelazadas. En primer lugar, se defenderá una noción de democracia (económica) que exige la presencia de recursos incondicionalmente “predistribuidos” en la conformación de las relaciones sociales. En segundo lugar, se analizará el vínculo entre “predistribución” y poder de negociación, con la mirada puesta en los factores determinantes de dicho poder de negociación y en el “poder social” que éste puede llegar a otorgar en punto a articular “vidas pluriactivas” donde, al decir de Marx y Engels (1970, 34), “cada individuo [o grupo] no [tenga] acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que [pueda] desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca”. En tercer lugar, se presentará la garantía del derecho a la existencia que viene dada por el acceso incondicional a recursos –entre ellos, una renta básica– como el punto de partida de una cooperación social en la que el compromiso con respecto al cuidado de la esencial interdependencia que vertebría las vidas humanas adquiera pleno sentido. En otras palabras, se pensará el espacio de posibles deberes cívicos y “prosociales” en el seno de sociedades en las que se haya instituido el derecho incondicional a la existencia. Finalmente, en cuarto y último lugar, cerrará este ensayo una reflexión sobre el potencial democratizador que una idea de “nacionalización” de la vida económica como expresión de la soberanía popular puede llevar de la mano, y sobre el papel de medidas como la renta básica en términos de distribución social de capacidades para el logro de dicha “nacionalización” o, lo que es lo mismo, para la extensión social de vías para la configuración de las relaciones de trabajo efectivamente arraigadas a la voluntad del *demos*.

Incondicionalidad y capacidades para la democracia

Iniciamos el recorrido con una aproximación conceptual a la democracia (económica) que nos obliga a asociarla a una capacidad cuatripartita o, si se prefiere, a cuatro capacidades estrechamente vinculadas entre sí¹.

En primer lugar, democracia (económica) significa capacidad de “entrar” en relaciones (re)productivas deseadas, que ofrezcan un entorno y unos productos finales, materiales e inmateriales, que los actores puedan sentir como propios, como piezas de una trayectoria autónomamente escogida. Como se puede deducir, esa posibilidad de “entrar” exige el poder rechazar lo que no se desea e incluso se estima dañino: se trata, por lo tanto, de poder pronunciar ciertos “noes” (Widerquist, 2013) que abran las puertas a muchos “síes” a formas de trabajo, remunerado o no –y, dentro del remunerado, asalariado o no–, que también se quisiera pronunciar. Ni que decir tiene, dicho ejercicio de “entrar (en ciertos espacios) dejando previamente de entrar (en otros espacios)” se hace enormemente difícil cuando los actores sociales operan en condiciones de desposesión, cuando el acceso a recursos depende de los azares y vaivenes propios de los tornadizos mercados de trabajo, en los que la seguridad socioeconómica queda a merced de decisiones y circunstancias que escapan a su control. En cambio, el goce incondicional de recursos otorga a individuos y grupos el margen de maniobra necesario para evaluar, lejos del “frenesí y la extravagancia propios de los desesperados” que Adam Smith (1981, 84-5) asocia a la condición de los desposeídos, qué puertas se quieren abrir y qué alternativas se decide dejar por el camino.

En segundo lugar, democracia (económica) significa capacidad de, una vez “dentro”, hacer oír nuestra “voz”, de participar de forma efectiva en los procesos decisionales en los que se determinan la naturaleza y el funcionamiento de las relaciones (re)productivas. Pues bien, en este punto, la obra de Albert Hirschman (1970) resulta altamente esclarecedora: la capacidad para la “voz” –asegura Hirschman– se erosiona en aquellos contextos en los que no existe, para ciertos actores, opción de “salida”, pues, en tales situaciones, la otra parte de la contienda, sabedora de cuán necesaria resulta esa relación para sus adversarios, se sentirá con fuerza para imponer las condiciones que le interesen. En efecto, es necesario poder “salir” –o poder amenazar de forma creíble con hacerlo– para que la otra parte, consciente del riesgo real de ruptura de esa relación, llegue a tomarse en serio los deseos y reivindicaciones de quienes se muestran disconformes y, en definitiva, se disponga escuchar su “voz”. En este punto, la presencia de recursos incondicionales no obliga a la “salida” de las relaciones (re)productivas –tampoco el derecho al divorcio obliga a divorciarse–, pero, otorgando la posibilidad de “salir”, refuerza la opción de la “voz” para amplias capas de la población, hoy obligadas a agachar la cabeza y guardar silencio.

En tercer lugar, democracia (económica) significa capacidad para “salir” de forma efectiva, para el “divorcio” de relaciones (re)productivas, cuando éstas se muestran abiertamente insatisfactorias, abiertamente lesivas de la libertad y de la dignidad de alguna(s) parte(s). Pero, nuevamente, dicha opción de “salir” exige una “posición de retirada” o “fallback position”, esto es, un conjunto de recursos que garanticen que ese rompimiento de relaciones

1 Para un amplio análisis de estas cuatro capacidades que, además, las pone en relación con la preceptiva ético-política republicana, véase Casassas (2016, 2018).

no va a dejar materialmente desamparados a quienes opten por dar ese paso: se necesita un colchón, una red de seguridad de carácter incondicional que habilite de manera efectiva la posibilidad de la salida. Sin ello, dicha posibilidad se convierte en un mero artificio retórico o en una anécdota reservada a un puñado de incautos cargados de voluntarismo².

En cuarto lugar, democracia (económica) significa capacidad de “reiniciar” con sentido y posibilidades de éxito una vida (re)productiva dada, sea porque hayamos caído y nos hallamos en una situación de insolvencia que necesitemos revertir, sea porque, sencillamente, aspiremos a un cambio de timón para nuestra trayectoria. Al fin y al cabo, el “derecho” a segundas, terceras y ulteriores oportunidades, todo ello en el contexto de vidas regidas por dosis nada negligibles de ensayo y error, es algo de lo que ya goza una parte minoritaria de la población. ¿Es concebible la posibilidad de universalizar dicha facultad, que hoy constituye un *privilegio*, para hacer de ella, precisamente, un *derecho* efectivo al alcance de todos? La hipótesis de trabajo en este punto es que recursos incondicionalmente garantizados no son sólo “recursos” —en particular, la renta básica no es sólo “cash”—, sino que, como veremos a continuación, dichos recursos se convierten, gracias al poder de negociación que confieren, en palancas de activación de flujos de renovada actividad que, de otro modo, se perdería por el camino.

Es por todo ello por lo que cabe situar el proyecto de la renta básica en el marco de estrategias “predistributivas” capaces de trascender las lógicas meramente asistencialistas y de blindar *ex-ante*, desde “el inicio” de los procesos de interacción social (O’Neill y Williamson, 2012; Rawls, 2001), unos estatus de invulnerabilidad social que permitan la emergencia de una interdependencia realmente democrática que, por serlo, excluya cualquier forma de subordinación y de (auto)censura³ y capacite a individuos y grupos para transportar actividades y relaciones sociales a aquellos espacios y entornos, mercantiles o no, en los que genuinamente deseen situar sus vidas.

Mucho se ha escrito sobre igualitarismo predistributivo (Barragué, 2017; Thomas, 2016). Lo importante en este punto consiste en distinguir entre aproximaciones “moderadas” y aproximaciones “emancipatorias” a la cuestión de la predistribución (Casassas, 2018,

-
- 2 En este punto, conviene prestar atención a la advertencia que lanzan Birnbaum y De Wispelaere (2016, 2020), quienes aseguran que no vale “cualquier forma de salir”, que salir “de cualquier manera” puede situarnos en escenarios poco aptos para la extensión de la libertad efectiva y para la democratización de las relaciones sociales. En efecto, salir de un edificio en llamas puede resultar de lo más sensato —sin duda, constituye esta una opción mucho menos aciaga que el tener que permanecer en él por carecer de puerta o ventana de emergencia—, pero salir de estampida de un edificio en llamas puede situarnos en un territorio virtualmente hecho cenizas en el que resulte harto difícil que vuelvan a aparecer brotes verdes. Por ello, si de lo que se trata es de evaluar el potencial liberador de la posibilidad de salir, es preciso tomar en consideración la situación socio-institucional de quienes puedan optar por salir: ¿cuentan con fomento y regulación estatal del posible tránsito hacia nuevas formas de trabajo, remunerado o no? ¿Se ven acompañados por dispositivos para el trabajo social de los problemas en que se hallan? ¿Cuentan, en definitiva, con verdaderas oportunidades para retomar su camino? Y, finalmente —y esta es una cuestión señalada por Alex Gourievitch (2016)—, ¿existe una cultura cívico-política preexistente o en proceso de formación sobre qué puede significar trabajar en condiciones de libertad, una cultura que, como la de los “labor republicans” de los Estados Unidos del siglo XIX (Gourevitch, 2014), pueda dotar de sentido emancipatorio y orientar de un modo institucional y organizativamente fértil la acción de quienes intenten y tal vez logren “salir” de relaciones de trabajo que estimen inaceptables?
- 3 El lenguaje y el análisis republicanos de lo que se plantea resulta evidente. Véanse Domènec (2004), Pettit (2012) y, en la estela de ambos, Casassas (2018).

2020a). Las primeras, que podemos asociar a autores como Hacker (2011) o Kenworthy (2013), tienden a tomar el capitalismo, empezando por sus mercados de trabajo, como un hecho consumado, como una realidad que no puede ser cuestionada y menos subvertida a través de grandes procesos de distribución de la riqueza y de la propiedad. A partir de ahí, quienes hacen suya esta visión “moderada” de la predistribución señalan la necesidad de introducir marcos reguladores y medidas de protección que hagan de la existencia dentro de los perímetros de esos inevitables mercados de trabajo capitalistas algo menos áspero: fortalecimiento de los sindicatos, incremento del salario mínimo, desegmentación del mercado de trabajo, repartos más justos de los beneficios empresariales y, en definitiva, aumento del empleo.

En cambio, la aproximación “emancipatoria” a la predistribución –pensemos en la obra de O’Neill y Williamson (2012), de Stuart White (2012, 2020) o del propio John Rawls (2001)– apunta a la necesidad de que, gracias a la incondicionalidad de recursos públicos-comunes conferidos como garantía del derecho a una vida digna⁴, opere un distanciamiento crítico con respecto a la institucionalidad capitalista –empezando por sus mercados de trabajo– que permita y favorezca configuraciones de las relaciones (re)productivas, distributivas y de propiedad quizás alternativas a las que encontramos bajo dicha formación social. Todo ello, no tanto porque sea necesario *desmercantilizar* la fuerza de trabajo –esto es, “divorciarnos” de quienes nos contratan en los mercados de trabajo–, sino porque resulta crucial *poder desmercantilizar* la fuerza de trabajo –esto es, “podernos divorciar” de quienes nos contratan–. Muy probablemente, dicha posibilidad de sustraer recursos y actividades de los mercados constituya la principal variable para la medición de los grados de libertad y democracia de los que gocemos en el seno de sociedades contemporáneas.

Renta básica, poder de negociación y economía política de los encargos recíprocos

Dotados del poder de negociación que confiere el acceso a recursos incondicionales –entre ellos, una renta básica–, individuos y grupos pueden verse capacitados para rechazar aquellas formas de división social, sexual y/o étnica del trabajo en las que hoy se ven atrapados –recordemos que hay división social, sexual o étnica del trabajo cuando hay procesos de asignación de tareas en función de la extracción social, de la identidad de género y/o de la procedencia geográfica y cultural de las personas, lo que normalmente condena a quienes caen dentro de grupos minorizados a la realización de las tareas más desagradables y/o menos valoradas–. En efecto, dotados del poder de negociación que confiere el acceso a recursos incondicionales, individuos y grupos pueden tender a sugerir y, si es preciso, forzar un reparto de tareas acorde con (o más respetuoso de) los deseos, inclinaciones y talentos de cada cual –obviamente, no se sugiere con esto que el objetivo tenga que ser la plena (y universal) externalización de una supuesta identidad personal y creativa-laboral pétreamente inscrita en la arquitectura cognitiva de cada individuo: el mundo (del trabajo) dista de ser un rompecabezas de solución única y unívoca, lo que tampoco ha de significar que las piezas

4 Pero ¿qué recursos exactamente? Este artículo se centra en la renta básica, pero anima a concebir el acceso incondicional a recursos en especie como la sanidad, la educación, la vivienda o la energía, entre otros, con la misma mirada. Finalmente, conviene señalar que uno de los autores citados, John Rawls (1988), se mostró abiertamente contrario no al principio de incondicionalidad, sino, en concreto, a la propuesta de la renta básica.

se puedan ensamblar caprichosamente, como en el lecho de Procusto, forzándolas a golpe de martillo o a hachazo limpio, es decir, dejándolas bajo el peso de la arbitrariedad ajena–.

En Ciencias Sociales, quizás desde la época de Adam Smith y Karl Marx (Casassas, 2010), estos repartos de tareas más atentos a la naturaleza y vocaciones de cada cual se caracterizan como procesos de división no *social*, sino *técnica* del trabajo: de lo que se trata es de que, sin negar la evidencia de que no siempre estaremos autorrealizándonos en grado sumo y de que hasta tendremos que asumir ciertas dosis de tareas para nada deseadas –a ello nos dedicaremos más adelante–, los procesos decisionales relativos al tipo de actividad, a su frecuencia, a su duración dentro de un día o de un ciclo vital y al modo en que se lleva a cabo –lo que incluye el lugar, las formas organizativas y la creación de grupos humanos para su realización– sean procesos decisionales a los que todos se vean invitados: ¿cómo decidimos entre todos cómo empleamos las propensiones y capacidades que todos atesoramos?

Pues bien, para que ello sea así, hemos de situamos en escenarios sociales en los que las tareas y actividades asignadas pueden entenderse como encargos recíprocos e iterados en los que todas las partes implicadas –quienes encargan y quienes hacen suyo el encargo en cuestión, sean actores individuales o colectivos– comprenden la naturaleza, el contenido y el sentido de la tarea que asumen, por un lado, y, por el otro, aceptan y comparten las razones y los procedimientos a través de los cuales terminan comprometiéndose con ella –y reservando otras tareas y cometidos para otras personas o colectivos–⁵. En este sentido, una vida social –un mundo del trabajo, remunerado o no– con procesos no arbitrarios de asignación de responsabilidades ha de ser un mundo que incorpore las restricciones institucionales necesarias –empezando, nuevamente, por una renta básica que nos proteja ante la posibilidad de decisiones heterónomas– para que se pongan en funcionamiento mecanismos de coordinación que, unidos a la acción de filtros epistémicos, hagan aflorar decisiones justas y eficaces en punto a resolver el problema de la distribución social de la actividad humana, todo ello en el seno de escenarios de interacción co-instituidos por todas las partes como algo cercano a lo que Antoni Domènec (1995) denominó “comunidad de juicio normativo”⁶.

5 En otras palabras, lo que se está planteando aquí es la necesidad de impugnar la *fictio iuris* propia del liberalismo doctrinario postnapoleónico, que asume que los individuos firman contratos libres y voluntarios por el “simple” hecho de que son iguales ante la ley (Domènec, 2004). Como he escrito en otro lugar (Casassas, 2018), para que un contrato sea un contrato, debe ser un verdadero (*con*)trato, esto es, un acuerdo o trato entre auténticos pares, entre actores sociales civilmente semejantes, con el objetivo de instituir algo en común –una relación de trabajo, sin ir más lejos–. No hay encargos libremente concebidos y aceptados por las partes sin los mecanismos necesarios –una renta básica, entre ellos– para escenarios de negociación en condiciones de “parigualdad” –de igualdad entre pares– o, en términos kantianos (Bertomeu, 2017), de “reciprocidad en la libertad externa”.

6 Nótese que, en este sentido –y nos situamos ahora en otro plano de análisis, si bien estrechamente relacionado con lo que venimos discutiendo–, puede afirmarse que los deberes fiduciarios del Estado para con todos sus ciudadanos no se aplican solamente a la relación entre el Estado y cada ciudadano, sino también a la relación *entre todos los que son ciudadanos*. Y esto último implica que dicho deber fiduciario del Estado ha de traducirse en ciertas garantías que fomenten la inviolabilidad de la libertad y de los intereses de los ciudadanos, beneficiarios de la responsabilidad del Estado. De este modo, las garantías dimanantes del deber fiduciario del Estado, que consolidan verdaderos derechos constitutivos de ciudadanía, no tienen que ver sólo con la relación ciudadano-Estado –por ejemplo, el derecho a no ser torturado–, sino, también, con las relaciones privadas entre ciudadanos, empezando por el derecho a no vivir bajo el dominio de otro. Asimismo, estos derechos no tienen por qué garantizarse sólo mediante la potencial revisión judicial de cada acuerdo privado, sino también mediante arreglos institucionales –políticas públicas incluidas– que promuevan *ex-ante*, incondicionalmente, la

Situados en este punto, podemos realizar un paso más y formularnos otra pregunta, sin duda menos abstracta: ¿a través de qué medios puede la renta básica abrir las puertas a toda esta “economía política de los encargos recíprocos”? ¿En qué sentidos concretos puede el poder de negociación asociado a la incondicionalidad situarnos en esta senda? Tres son los recursos que una renta básica puede otorgar a la ciudadanía: tiempo, propensión al riesgo y crédito (Casassas, 2018)⁷.

En primer lugar, la renta básica permite disminuir la urgencia de los “desesperados”. Recordemos que Smith nos decía que proceden los desposeídos “con el frenesí y la extravagancia propios de los desesperados”, todo ello porque “tienen la necesidad [...] de someterse para no carecer de los medios de subsistencia, [pues] a largo plazo, tanto el trabajador como el patrono se necesitan mutuamente, pero con distinta urgencia” (1981, 84-5). Y un manejo del tiempo con menores niveles de urgencia y ansiedad permite decisiones epistémicamente mejores y socio-institucionalmente más justas porque descansan en procesos negociadores más equilibrados: es sabido que la capacidad de “resistir”, de “aguantar pulsos” a lo largo del tiempo constituye uno de los factores explicativos del poder de negociación de agentes sociales en liza.

En segundo lugar, la renta básica nos faculta para explorar sin temores opciones alternativas que impliquen ciertas dosis de riesgo. En efecto, esa posibilidad de (amenazar con) “salir” cuando la relación social no nos resulte satisfactoria requiere la presencia de recursos incondicionales que actúen a modo de red de salvación en caso de infortunio y caída. Nuestro poder de negociación depende de forma crucial de que, en escenarios de disputa e incertidumbre, contemos con la propensión a tantear dichos escenarios alternativos.

En tercer lugar, la renta básica debe entenderse también como “derecho al crédito”, siempre en un sentido doble del término: por un lado, “crédito” como flujo constante de recursos financieros –la renta básica ha sido presentada como un proceso de universalización de los famosos “microcréditos”, proceso que, además, libera a los beneficiarios de la discrecionalidad del prestamista, por bienintencionado que éste sea (Barrowclough, 2018)–; y, por el otro, “crédito” como “confianza social” que nos damos recíprocamente, como exhortación colectiva a que cada individuo o grupo ponga en movimiento sus propios proyectos, si hace falta a tientas y a partir de sistemas de ensayo y error que puedan exigir sucesivas oportunidades –como se ha visto antes, constituye ésta una posibilidad que ya existe, si bien queda reservada a unos pocos–.

Sea como sea, este hincapié en la cuestión del poder de negociación asociado a la incondicionalidad en el acceso a los recursos no aspira sino a recuperar el vínculo entre libertad y propiedad, entendida ésta como control de recursos, que ha sido central en la tradición republicana: pensemos en la trascendencia del acceso a la tierra en las alas izquierdas de las revoluciones francesa y norteamericana de finales del XVIII y en la forma en que ello fue heredado, debidamente reinterpretado, por el grueso de los socialismos, que vieron en el “benéfico sistema republicano [esto es, cooperativo] de la asociación de productores libres e

inviolabilidad de los intereses de los ciudadanos: el derecho a la vivienda o la presencia de un salario mínimo y de una renta básica, entre muchos otros. Agradezco a David Guerrero las esclarecedoras conversaciones que han permitido (co)elaborar esta idea.

7 Este análisis de los factores determinantes del poder de negociación sigue de cerca el ofrecido por Jon Elster (2007).

iguales” al que se refirió Marx⁸ una forma de actualizar para el mundo industrial el proyecto de “civilización de la vida social” a través de la garantía del derecho a la existencia que el republicanismo democrático había traído siempre de la mano (Domènec, 2004).

Bien mirado, el proyecto de la renta básica se inscribe en esta tradición y permite retomar el espíritu político que inspiró el criterio de distribución que el propio Marx, en su *Crítica del Programa de Gotha*, sugirió para pensar sociedades instituidas en común. En efecto, gracias al poder de negociación por ella obtenido, la renta básica ha de favorecer que cada cual tienda a obtener “de acuerdo con sus necesidades” –esto es, que cada cual logre hacerse con los recursos y mecanismos para tirar adelante una vida escogida–, lo que, casi como subproducto, puede ayudar también a que cada cual pueda ir aportando “de acuerdo con sus capacidades” –en efecto, cada cual, desarrollando esos proyectos de vida propios, puede tender a externalizar (parte de) sus capacidades y, por ende, ofrecer a la comunidad (parte de) aquello que lleva dentro, que gusta de practicar y de lo que es verdaderamente *capaz*–.

Por ello, aspirar hoy a la liberación en el trabajo pasa por reivindicar la capacidad de negociar y obtener una “vida pluriactiva” (Gorz, 1998) que, como indica el término, acoja actividades de muy diversa índole –remuneradas por los mercados, pero también de cuidados, de formación, de participación cívico-política, de creación artística, de ocio, etc.–, lo que exige la presencia de una base material incondicionalmente garantizada que nos mantenga a salvo de cualquier forma de chantaje o coacción y que nos empodere para proponer –y, si es preciso, forzar– unos repartos de “los trabajos”, en plural, que respeten y aun promuevan los deseos y aspiraciones individuales y colectivos (Casassas, 2020b).

Derecho a la existencia y bases materiales de la cooperación social

Volvamos al centro social ocupado; al hogar cualquiera; a la cooperativa del sector agroalimentario; a la sociedad anónima en el ámbito de las nuevas tecnologías; al establecimiento comercial con diez trabajadores a sueldo; a la asamblea de barrio; a la revista y al proyecto editorial colectivo; al sector del agua o de la energía; y pensemos también en las comunidades aldeanas de la Europa tardomedieval y preindustrial; o en economías y sociedades enteras de este Antropoceno marcado por una profunda crisis eco-social que necesita una urgente respuesta política. En todos estos entornos y realidades, ha sido y es necesario concebir y poner en circulación formas de gestión de una interdependencia que se nos muestra como una realidad inapelable. Se asiente en lógicas y prácticas civilizadas y democratizadoras o cabalga a lomos del despotismo y la barbarie, dicha interdependencia está ahí: un mundo en el que un sinnúmero de atomizados Robinson Crusoes se afanan por vivir en la absoluta autosuficiencia –de este distorsionado modo presenta la didáctica de la teoría económica la historia del náufrago de Defoe– constituye, en el mejor de los casos, un mito ilusorio.

Y lo interesante en este punto es que podemos referirnos a toda una miríada de mecanismos para, una vez reconocida, regir esa esencial interdependencia de la vida social: pensemos en las formas de socialidad que estructuraban y gobernaban los entornos y recursos comunes propios de comunidades aldeanas y distritos enteros en esa Europa preindustrial

8 Citado por Domènec (2004, 125).

a la que nos hemos referido (Gauthier, 2017; Thompson, 2019); o en la economía política y las “costumbres en común” que vertebran también, ayer y hoy, redes de apoyo mutuo en clave feminista; o en el reparto de tareas que hace posible la continuidad del centro social ocupado de nuestro ejemplo; y pensemos también en los dispositivos, tantas veces desdemocratizadores –luego lo veremos–, a través de los cuales se asegura, bajo el capitalismo, que nada necesario –e innecesario también– quede sin hacerse. Justos o no, humanos o deshumanizadores –y hasta sangrientos–, tales mecanismos son el fiel reflejo de una conciencia compartida con respecto a la necesidad de arbitrar “algo” que, repartiendo responsabilidades, permita la vida en comunidad –la vida humana, en última instancia–.

Pero un momento. ¿Qué ocurre si, al tiempo que participamos de dicha conciencia, nos topamos con dispositivos como la renta básica –o, también, una sanidad pública plenamente universal e incondicional–, que apunten sin titubeos a la necesidad de que nos hagamos con recursos independientes de nuestra participación en la vida social y comunitaria? ¿Podríamos estar quebrando la estabilidad reproductiva de una sociedad que, para existir, necesita asegurar el concurso de todos en su cuidado? En los términos utilizados hace un instante: ¿puede que en un mundo con recursos universales e incondicionales llegue a ocurrir que algo –o mucho– necesario quede sin hacerse? Vayamos paso a paso.

Hay una estrofa de “La Internacional” que puede resultarnos útil para analizar esta cuestión. Dice así: “Basta ya de tutela odiosa, / que la igualdad ley ha de ser: / ‘No más deberes sin derechos, / ningún derecho sin deber’”. Parece que, en una sociedad justa, no hay derechos sin deberes: hay una interdependencia que nos acoge y quienes moramos en dicha sociedad justa, en entornos (re)productivos y espacios sociales democratizados, tenemos la obligación de hacernos cargo del cuidado y reproducción de esa interdependencia que nos cobija “[lejos] ya de tutela odiosa”. Si es así, ¿pueden llegar a existir “obligaciones incondicionales” que deban acompañar el “derecho incondicional a recursos” que se discute en estas páginas⁹?

Ahora bien, conviene evitar poner el carro delante de los bueyes: ¿realmente vivimos hoy, *ya*, en el seno de una “interdependencia que nos acoge” y que lo hace “[lejos] de tutela odiosa”? ¿O las grandes mayorías sociales se hallan sometidas a un tipo de interdependencia (capitalista) que las desposee de herramientas para una vida autónoma? En términos mucho más concretos: ¿qué tipo de reciprocidad se puede exigir a un trabajador destruido por el cepillo de la precariedad y reducido a la categoría de “suplicante” de pedazos de empleo y de añicos de subsidio, de “suplicante” de una vida hecha trizas en entornos socioeconómicos reducidos a cenizas (Casassas, 2020b; Standing, 2012)? ¿Cómo dotar la reciprocidad de sentido?

Seguramente, de lo que se trata en primera instancia –y seguimos sirviéndonos de “La Internacional”¹⁰–, es de “hacer que el tirano caiga”, es de dotarnos de herramientas para

9 César Rendueles (2019), quien para nada se muestra por principio contrario a la propuesta de la renta básica, sugiere que prestemos la debida atención a esta posibilidad. A su vez, un Stuart White que, con el tiempo, ha ido acercándose cada vez más a la lógica “incondicionalista” de la renta básica, sacudió el debate sobre dicha propuesta con un libro en el que planteaba que la ciudadanía económica se asentaba en derechos, pero también en obligaciones (White, 2003).

10 Al fin y al cabo, este himno contiene intuiciones ético-políticas centrales en unas tradiciones emancipatorias contemporáneas que han tendido a concebir la reciprocidad en el trabajo como el cemento de una sociedad justa. Este artículo aspira a alimentar una cultura crítica con respecto a las formas que puede tomar la domina-

lograr decir “basta” a cualquier forma de “tutela odiosa” que podamos hallar en el centro de trabajo, en el hogar, en sectores productivos y economías enteras, etc. Sólo cuando nos sentimos invitados a formar parte (y a gozar de los frutos) de una comunidad así entendida, sólo cuando podemos sentirnos (en la senda que conduce al acto de quedar) liberados de relaciones sociales que destruyen nuestra autonomía y, con ella, las posibilidades de una vida digna, podemos plantearnos con pleno sentido cuidar de un mundo efectivamente hecho y disfrutado en común¹¹. Si no, tales “cuidados” corren el peligro de convertirse en (¿nuevas?) formas de servidumbre¹².

Así lo vio el ala izquierda de la Revolución Francesa, en la que sobresalían figuras como la de Thomas Paine, uno de los primeros en incardinarse la propuesta de la renta básica en el republicanismo democrático-revolucionario moderno (Bosc, 2016), y Robespierre, quien dejó meridianamente claro que no había generalización de relaciones de parigualdad posible –en último término, no había república posible– si, de modo prioritario, no se garantizaba el inalienable “derecho a la existencia” de todos cuantos estuvieran llamados a formar parte de la república en cuestión. “La primera ley social es [...] la que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios de existir. Todas las demás están subordinadas a esta” –aseguró el revolucionario francés ante la Convención (Robespierre, 2005, 157)–. ¿Por qué? Porque ese “derecho a la existencia”, inalienable y universalmente garantizado *ex-ante* por el mero hecho de formar parte de la sociedad humana, era y es lo que puede evitar el riesgo, señalado por Rousseau tres décadas atrás, de que haya ciudadanos tan pobres como para verse impelidos a venderse a terceros (Goodhart, 2007), y, de este modo, lo que puede consolidar

ción social en el mundo del trabajo, para que, sin que tengamos que renunciar a ella, esta vieja idea de “reciprocidad en el trabajo” pueda ser simbólica y normativamente resignificada e institucionalmente reencauzada.

11. Ello no significa que en entornos bárbaros no podamos alimentar deberes u obligaciones “morales” para con nuestros semejantes: ¿acaso no nos sentimos moralmente obligados a cuidar, por ejemplo, de nuestros abuelos bajo un capitalismo que tiende a dejarlos sin pensiones dignas y, a nosotros, sin recursos con que sostenerlos adecuadamente? ¿Acaso quienes se encontraban encerrados en Auschwitz no sentían la necesidad de “obligarse” a cuidar de quienes padecían a su lado? Sin embargo, conviene distinguir entre la observancia de estas “obligaciones morales” entre actores privados y el sinsentido que supondría –y tan a menudo supone– la exigencia *político-institucional* de respetar “deberes” y “obligaciones institucionalizadas” en contextos –empresas, hogares, mercados, etc.– en los que se nos ha privado de la capacidad y del derecho de co-instituir la interacción social. ¿O acaso estamos obligados a respetar solícitamente los “deberes” impuestos por los carceleros de Auschwitz o por quienes rigen los mercados de trabajo a golpe de despotismo institucionalizado?
12. Sin embargo, resulta importante insistir en el carácter dinámico que adquiere esta tarea de creación y reproducción de las condiciones materiales de una libertad incondicionalmente garantizada. Ni el mundo es binario –no es cierto que nos tengamos que hallar o bien bajo condiciones de “pleno respeto” hacia la autonomía de las partes, o bien sumidos en la libertad más extrema– ni adquirimos el sentido de pertenencia a una comunidad que nos acoge como miembros de pleno derecho sólo cuando estamos *ya* en ella. Como he sugerido en otro lugar (Casassas, 2020b), también el *camino* del empeño colectivo por lograr esas “condiciones-materiales-de-la-libertad-incondicionalmente-garantizadas” o, si se prefiere, también la “mera” resistencia a la desposesión capitalista, resistencia tantas veces enrevesadamente difícil por hallarse asentada en condiciones de profunda precariedad (in)material, puede convertirse y, de hecho, se convierte a menudo en el semillero de toda una cultura de la cooperación social que vaya prefigurando e incluso generando espacios para formas de socialidad abiertamente democráticas, postcapitalistas, que deseemos y convenga cuidar, sostener. Sin lugar a duda, el propio acto de resistir la “tiranía”, la “tutela odiosa”, adquiere *ya* un poder instituyente de alternativas societarias que no puede ser desatendido.

las bases materiales y simbólicas de una interacción social asentada en relaciones no de subordinación de los muchos a los pocos, sino de cooperación efectiva entre todas las partes¹³.

Pero volvamos a los niveles de concreción de todas estas cuestiones a los que obliga el interrogante anteriormente abierto: ¿existe la posibilidad de que, en un mundo en el que se acceda a recursos de manera incondicional, llegue a ocurrir, precisamente por ello, que algo –o mucho– necesario quede sin hacerse? Aterríquemos al máximo: ¿quién se encargará de limpiar las letrinas del centro social autogestionado? ¿A cargo de quién correrán las tareas menos creativas en la sociedad anónima del ámbito de las nuevas tecnologías? ¿Quién tomará acta de las reuniones de la asamblea de barrio y quién recogerá las sillas? ¿Y sobre los hombros de quién o quiénes recaerán las tareas de cuidados que, por la razón que sea, resulten menos gratas? ¿Cómo asegurarnos de que las tareas socialmente necesarias se lleven a cabo?

Cuatro posibilidades se abren ante nosotros. Las tres primeras son de recibo. La cuarta, en ningún caso, pues hace volar por los aires los cimientos de la libertad efectiva. La primera consiste en que, de forma descentralizada o distribuida en el espacio y a lo largo del tiempo, y siempre gracias al poder de negociación conferido por el carácter incondicional de esos recursos otorgados *ex-ante*, operen mecanismos que incentiven a determinados (grupos de) actores a hacerse cargo de esas actividades socialmente necesarias: salarios más altos, mejores usos del tiempo, etc. (Wright, 2006). La segunda consiste en que, ante la evidencia de una resistencia generalizada a la realización de determinadas tareas por parte de actores incondicionalmente empoderados, ciertos sectores productivos tiendan a emprender procesos de automatización que hagan innecesaria la mano de obra humana. La tercera consiste en que, en un contexto de rechazo unánime de tareas socialmente necesarias y, también, de imposibilidad técnica de recurrir a la robotización, por lo menos en el corto o el medio plazo, se abran procesos público-comunes de deliberación democrática para el reparto equitativo, entre todos los miembros de la comunidad, sin privilegios, de las proporciones o dosis de trabajo socialmente necesario que se estime que corresponden a cada cual¹⁴. Finalmente, la cuarta posibilidad, que más que una “posibilidad” constituye la tónica dominante en las

13 Nótese que un “padre fundador” del pensamiento social contemporáneo como Adam Smith anduvo por los mismos derroteros. Las altas dosis de división del trabajo propias de las sociedades modernas –afirma el escocés– nos convierten a todos en sujetos interdependientes, en actores interconectados a través de unas prácticas comerciales que nos permiten ir satisfaciendo la diversidad de necesidades presentes en la sociedad. Por ello, habida cuenta de que todos nos necesitamos a todos, es preciso que todos nos comprometamos con la tarea de garantizar políticamente la presencia de una verdadera comunidad de semejantes, nunca de actores sometidos a la discrecionalidad ajena, y es preciso hacerlo garantizando posiciones de invulnerabilidad social a todas las partes (Casassas, 2010). Sólo así podemos hablar de “cooperación social” en un sentido no huero del término.

14 Bien mirado, la institución democrática de estos repartos equitativos del trabajo socialmente necesario puede ser concebida como otra de las obligaciones fiduciarias de los poderes públicos para con los ciudadanos. Ni que decir tiene, en este punto resulta crucial que tales poderes público-comunes, verdaderos agentes fideicomisarios del pueblo soberano, actúen férreamente sometidos a todo tipo de mecanismos de control y escrutinio popular que eviten la invasión despótica del ámbito de existencia social de la ciudadanía. Para una revisión histórica y conceptual de la libertad política como resultado de un fideicomiso, véanse Domènech (2004) y Mundó (2017). A su vez, Stuart White (2003, 171) da cuenta de aquellos autores –Ronald Dore o el André Gorz de la década de 1980– que han sugerido un “servicio ciudadano como complemento de una renta básica”. Nótese, sin embargo, que, así como tales autores presentan dicho “servicio ciudadano” como algo que debe acompañar la renta básica *bajo cualquier circunstancia*, en este ensayo se afirma que ha de ser considerado *sólo en caso de que queden*

sociedades capitalistas, consiste en permitir que operen mecanismos de desposesión de las grandes mayorías sociales que hagan que éstas, carentes de recursos que garanticen su existencia, terminen viéndose sistémica y sistemáticamente obligadas a hacerse cargo de esas tareas desagradables que, en principio, nadie desea hacer –volvemos aquí, pues, a un escenario de abierta división *social* del trabajo–. El mostrar por qué estas formas de “interdependencia a punta de pistola” no son normativamente deseables y a través de qué vías el acceso universal e incondicional a recursos como el que proporciona una renta básica ayuda a evitar estas liberticidas relaciones sociales constituye uno de los objetivos centrales de estas páginas. De hecho, la capacidad de instituir combinaciones de las tres primeras opciones y de sortear la cuarta se halla estrechamente vinculada al ideal de democracia, que exige el sometimiento de la vida económica al control popular, que hemos hecho nuestro desde el principio. Veamos en qué sentidos y con qué implicaciones y concluyamos.

Producción social de la riqueza y nacionalización de la vida económica: ¿qué papel para la renta básica?

Este texto tiene como telón de fondo la idea según la cual la riqueza es un producto social que resulta de esfuerzos colectivos presentes y pasados entrelazados de muy diversas formas, lo que tiene que ver con importantes dosis de inversión pública directa y, también, con la sedimentación de recursos (in)materiales de herencia común (Mazzucato, 2019). De este modo, la riqueza termina en manos de unos y no de otros como consecuencia de todo tipo de azares y circunstancias sociales. Si esto es así, distribuir esa riqueza a través de dispositivos como una renta básica, entre otros, no es sino una inversión colectiva para consolidar, ahora y a largo plazo, la libertad efectiva de todos. De ahí, también, que autores como James Meade (1964) o, actualmente, Yanis Varoufakis (2016) hayan propuesto un “dividendo social” que permita el acceso universal e incondicional, a partes iguales, al fruto de esa empresa colectiva que constituye la generación de riqueza. Al fin y al cabo, ello es lo que ha de permitir someter el grueso de la vida económica a control democrático o, si se prefiere, *nacionalizarla*.

Pero ¿qué sentido tiene en este punto hablar de “nacionalización” de la vida económica? Ante todo, conviene advertir que nacionalizar la vida económica para nada equivale a someterla a los dictados discretionales de una casta burocrática estatal poco dispuesta a rendir cuentas. La “nacionalización” de la vida económica ha de asociarse a la capacidad de influencia y de control democrático, por parte del grueso de la ciudadanía, empezando por sus sectores populares, sobre los procesos decisionales relativos a la configuración de las relaciones económicas y sociales¹⁵. En este sentido, formas de nacionalización hay muchas. Aquí nos centraremos en tres.

En primer lugar, la nacionalización de la vida económica puede pasar por la estatalización de ciertos ámbitos de actividad –el agua, la energía o la vivienda, entre otros–, siempre y cuando tales instancias y procedimientos estatales estén sometidos al escrutinio y al

tareas necesarias por hacer o, en otros términos, en caso de que el producto social resulte insuficiente para cubrir universalmente las necesidades básicas de la vida.

15 Interesantemente, el *Oxford English Dictionary*, basándose en fuentes decimonónicas, asocia “nacionalización” a “la acción de poner tierra, propiedades, industrias, etc. bajo el control de la nación [no necesariamente del Estado]”. Antoni Domènech tuvo la generosidad de regalarnos inspiradoras conversaciones privadas sobre esta cuestión.

gobierno por parte del conjunto de la ciudadanía –nuevamente, asoma aquí la visión de las instituciones públicas como “meros” agentes fiduciarios del pueblo soberano–. En segundo lugar, y por paradójico que pueda parecer, nacionalizar la vida económica puede equivaler a instituir derechos de propiedad –empezando por la privada– entendidos también como relaciones fiduciarias: el propietario de los recursos puede sacar provecho de ellos, pero se halla constreñido por obligaciones para con el resto de conciudadanos, quienes han de poder exigirle que su disfrute del recurso sea compatible con la satisfacción de las necesidades de la colectividad y con la transmisión en buen estado del recurso en cuestión a las generaciones por venir¹⁶. En tercer y último lugar, nacionalizar la vida económica puede significar, también –ninguna de las tres posibilidades son incompatibles entre si–, conferir recursos incondicionales –una renta básica, por ejemplo– que otorguen “poder social” (Wright, 2014) a todos y cada uno de los individuos y grupos que constituyen la comunidad, para que sean éstos quienes, de forma descentralizada y a través de procesos de negociación en los que puedan “aguantar la mirada” de aquellos con quienes interactúan (Casassas, 2018; Pettit, 2012), ejerzan una capacidad de influencia y control sobre la conformación de las relaciones sociales, empezando por las (re)productivas, que les permita convertirse en verdaderos coautores del mundo en el que moran.

Bien mirado, se apunta aquí a la necesidad de reinterpretar contemporáneamente el viejo ideal republicano-socialista de la “propiedad o control colectivo de los medios de producción” –y de “reproducción”, conviene añadir–, lo que no significa otra cosa que el ejercicio de la capacidad, al alcance de todos –de ahí que hablemos de control “colectivo”–, de codeterminar, ahora y a lo largo del tiempo, la naturaleza y el funcionamiento de los espacios y procesos sociales donde producimos bienes materiales e inmateriales, donde reproducimos la vida, donde tomamos decisiones sobre cómo vivir en común (Casassas, 2018). Poner esta capacidad al alcance de todos, en parte gracias a la presencia de la renta básica, equivale a lograr niveles relevantes de esa democracia (económica) como capacidad cuatripartita que se ha presentado al inicio de esta reflexión.

Referencias

- Barragué, B. (2017), *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Barrowclough, D. (ed.) (2018), *The Ins and Outs of Inclusive Finance: Some Lessons from Microfinance and Basic Income*, Nueva York y Ginebra: UNCTAD.
- Bertomeu, M.J. (2017), «Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano», *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 57, pp. 477-504.
- Birnbaum, S. y De Wispelaere, J. (2016), «Basic Income in the Capitalist Economy: The Mirage of ‘Exit’ from Employment», *Basic Income Studies*, 11(1), pp. 61-74.
- Birnbaum, S. y De Wispelaere, J. (2020), «Exit strategy or exit trap? Basic income and the ‘power to say no’ in the age of precarious employment», *Socio-Economic Review*, disponible en <https://academic.oup.com/ser/advance-article/doi/10.1093/ser/mwaa002/5727916>.

16 Para un análisis sistemático de la concepción de la propiedad como relación fiduciaria, véase Mundó (2018).

- Bosc, Y. (2016), *La terreur des droits de l'homme. Le républicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*, París: Éditions Kimé.
- Casassas, D. (2010), *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Barcelona: Montesinos.
- Casassas, D. (2016), «Economic Sovereignty as the Democratization of Work: The Role of Basic Income», *Basic Income Studies*, 11 (1), pp. 1-15.
- Casassas, D. (2018), *Libertad incondicional. La renta básica en la revolución democrática*, Barcelona: Paidós.
- Casassas, D. (2020a), «Pre-distribution, Basic Income, and the Institutions of Economic Democracy», mimeo.
- Casassas, D. (2020b), «Libertad incondicional y trabajo libre en sociedades pluriactivas: ¿qué papel para la renta básica?», *Pasos a la izquierda*, 18.
- Domènec, A. (1995), «Individualismo ético e identidad personal», en: Aramayo, R.R., Muguerza, J. y Valdecantos, A. (comps.): *El individuo y la historia: Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona: Paidós, pp. 29-43.
- Domènec, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- Elster, J. (2007), *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Gauthier, F. (2017), «Communauté villageoise», en: Rochfeld, J., Cornu, M. y Orsi, F. (dirs.): *Dictionnaire des biens communs*, París: PUF.
- Goodhart, M. (2007), «'None So Poor That He Is Compelled to Sell Himself': Democracy, Subsistence, and Basic Income», en: Hertel, S. y Minkler, L. (eds.): *Economic Rights: Conceptual, Measurement, and Policy Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-114.
- Gorz, A. (1998), *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Barcelona: Paidós.
- Gourevitch, A. (2014), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Gourevitch, A. (2016), «The Limits of a Basic Income: Means and Ends of Workplace Democracy», *Basic Income Studies*, 11(1), pp. 17-28.
- Hacker, J. S. (2011), «The Institutional Foundations of Middle-Class Democracy», en: Policy Network (comp.): *Priorities for a New Political Economy: Memos to the Left*, Londres: Policy Network.
- Harvey, D. (2003), *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.
- Hirschman, A. O. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kenworthy, L. (2013), «What's Wrong with Redistribution», *Juncture*, 20(2), pp. 111-117.
- Marx, K. y Engels, F. (1970) [1844-1845], *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- Mazzucato, M. (2019), *El Estado emprendedor. Mitos del sector público frente al privado*, Barcelona: RBA.
- Meade, J. (1964), *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*, Londres: George Allen & Unwin.

- Mundó, J. (2017), «La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por qué son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)», *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, 57, pp. 433-454.
- Mundó, J. (2018), «De la retórica absolutista de la propiedad al sentido común de la propiedad limitada», *SinPermiso*, 16, pp. 35-63.
- O'Neill, M. y Williamson, T. (2012), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Pettit, P. (2012): *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1988), «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), pp. 251-276.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rendueles, C. (2019), «Afavorencontra de la renta básica», *Minerva. Publicación semestral del Círculo de Bellas Artes*, IV época, 32, pp. 21-23.
- Robespierre, M. (2005) [1792], «Sobre las subsistencias y el derecho a la existencia», en: Robespierre, M: *Por la felicidad y por la libertad. Discursos* (ed. Y. Bosc, F. Gauthier y S. Wahnich), Barcelona: El Viejo Topo.
- Smith, A. (1981) [1776], *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (ed. R. Campbell y A.S. Skinner), Indianapolis: Liberty Fund.
- Standing, G. (2012), *El precariado: una nueva clase social*, Barcelona: Pasado & Presente.
- Thomas, A. (2016), *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, E.P. (2019) [1991], *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid: Capitán Swing.
- Varoufakis, Y. (2016), «The Universal Right to Capital Income», *Project Syndicate*, disponible en <https://www.project-syndicate.org/commentary/basic-income-funded-by-capital-income-by-yanis-varoufakis-2016-10?barrier=accesspaylog>.
- White, S. (2003), *The Civic Minimum. On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- White, S. (2012), «Property-Owning Democracy and Republican Citizenship», en: O'Neill, M. y Williamson, T. (comps.): *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 129-146.
- White, S. (2020), «Labour, Capital and Commons: Three Sites of Predistribution», en: Merrill, R. (comp.): *Predistribution*, en prensa.
- Widerquist, K. (2013), *Independence, Propertylessness, and Basic Income: A Theory of Freedom as the Power to Say No*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Wright, E.O. (2006), «Two redistributive proposals – universal basic income and stakeholder grants», *Focus*, 24(2), pp. 5-7.
- Wright, E.O. (2014), *Construyendo utopías reales*, Madrid: Akal.

RESEÑAS

HERRERA GUEVARA, A. (2018), *La conspiración de la ignorancia: una reflexión sobre el progreso y sus paradojas*, Granada, Comares.

Además de doctora y profesora titular de Filosofía Moral (desde 2001) en la Universidad de Oviedo, Asunción Herrera Guevara lleva toda su vida compaginando la docencia con la actividad investigadora. De sus estancias con personalidades como Vattimo (Turín) o Habermas (Frankfurt) nació una carrera de reflexiones personales que la ha llevado a publicar numerosos artículos y hasta cuatro libros propios. El libro ante el que nos encontramos, el último de la autora, recoge ideas defendidas a lo largo de más de dos décadas de producción académica (desde la modernidad y la globalización hasta el feminismo y el existencialismo), pero, ante todo, refleja de manera especialmente esclarecedora el último giro de Herrera hacia el terreno de la Bioética y, en especial, la Filosofía Animal.

Su anterior obra, *Ilustrados o Bárbaros* (2014), denunciaba la necesidad de repensar la Ilustración y el progreso en vistas del déficit político-moral que Herrera creía ver en nuestras sociedades democráticas. La misma mirada crítica llevó a la propia autora, tres años después, a concluir que sus tesis no habían sido aún superadas. El presente libro surge con la vocación de renovar un pensamiento que hoy en día puede considerarse tradicional (la ética cognitivista a la que la autora debe gran parte de su desarrollo filosófico) desde territorios aparentemente irreconciliables, pero imprescindibles para anclar dicho pensamiento en el presente: el feminismo, el

existencialismo, el ecologismo, el animalismo o la teoría de las emociones.

Al igual que la teoría crítica, de cuyo pensamiento es a su vez deudora, Herrera parte de lo negativo, lo diferente, lo hasta ahora olvidado u oculto, para integrarlo hacia nuevos horizontes políticos más justos. En tal sentido, no es casualidad que el libro presente un estilo marcadamente más literario del que suele acompañar a la argumentación filosófica. Desde la introducción, Herrera manifiesta su firme defensa de la literatura como herramienta para abrirnos hacia nuevos conocimientos y nuevas posibilidades éticas. Si la filosofía, siguiendo a la teoría crítica, es aquello que “reflexiona normativamente sobre lo dado”, para Herrera, también la literatura ha sido una fuente de “recursos morales” a lo largo de la historia, ya que nos ayuda a pensar las cosas “tal y como podrían suceder.” Esta sugerente manera de concebir el proceso de reflexión moral está en sintonía con la defensa del potencial político de la imaginación realizada por teóricos actuales de epistemología social como José Medina (2013):

“La imaginación puede ser un recurso muy valioso de conocimiento, y la literatura, un terreno para explorar mundos en los que los conocimientos alternativos pueden florecer, expandiendo con mirada crítica nuestras experiencias presentes, conectándolas con otras posibles

y permitiéndonos proyectarlas hacia otras posibilidades, otros presentes, otros pasados, otros futuros, otras vidas (p. 232)."

Este mismo es, pues, el espíritu de la obra ante la que nos encontramos: abrir la imaginación hacia caminos que, lejos de ser una mera utopía, quieren ser útiles a nuestro presente político, con el fin de diseñar un mundo más justo en los términos más globales posibles. *La voluntad o Nunca me abandones* son solo algunas de las obras de la literatura en las que Herrera se apoya para articular su propuesta política.

La estructura del libro consta de cuatro capítulos. El capítulo primero está dedicado a exponer de forma general algunos conceptos que aparecerán a lo largo del resto de la obra. Un primer aspecto destacable de este capítulo es el peso que Herrera parece otorgar a la relación entre moralidad y conocimiento, hasta tal punto que dicha relación aparecería imbricada en muchas de sus ideas posteriores. A pesar de su abierto rechazo a cualquier forma de intelectualismo moral, lo cierto es que la noción de conocimiento aparece a menudo descrita como un acto de responsabilidad que, a su vez, conduce hacia la correcta deliberación ética (pues, según Herrera, los juicios morales injustos son a menudo resultado de la ignorancia y el desconocimiento.) El argumento de la autora en este punto muestra claras resonancias kantianas (racionalidad y agencialidad moral serían una y la misma cosa) similares a algunas teorías contemporáneas de justicia epistémica. Por otro lado, habría que interpretar el intento de Herrera por tomar distancia con el intelectualismo moral como un acercamiento teórico de la autora al pensamiento de existencialistas como Kierkegaard o de feministas como Benhabib: lejos de requerir conocimientos

académicos específicos, la capacidad de emitir juicios morales argumentados pasa exclusivamente por reconocer al otro como un "sintiente concreto", a saber: como un sujeto moral al alcance de nuestras experiencias vitales, nuestros sentimientos y nuestra conciencia empática.

Otra idea original de este capítulo es la que plantea la necesidad de contemplar valores arraigados en nuestra cultura política, como la pluralidad o la tolerancia, como dependientes de la idea de justicia. Ante lo que la autora considera una creencia a menudo acrítica y desmesurada en principios como los arriba mencionados, plantea una tesis polémica y sugerente: no se deben aceptar aquellas ideas de bien que justifiquen y permitan injusticias con el resto de seres vivos. Ahora bien, lo más interesante de este capítulo es, precisamente, la formulación que la autora elabora de lo que considera la idea más comprensiva y abierta posible de justicia. Desde una mirada atenta a las nuevas necesidades planteadas por el siglo XXI, Herrera propone ampliar la categorización de Fraser de los principios de redistribución, reconocimiento y representación hacia los ámbitos intergeneracional e interespecífico. En este misma línea, los nuevos retos de la globalización obligarían a contemplar la necesidad de enriquecer el principio fraseriano de todos los sujetos haciéndolo coextensivo a los no miembros de los Estados-Nación (como refugiados o inmigrantes) y, de manera especialmente original, a los animales no humanos. De este modo, Herrera introduce el concepto de "sintiente concreto", centrado en la capacidad de sentir sufrimiento, para complementar el discurso humanista de las concepciones de la justicia. Es importante destacar, sin embargo, que la propuesta de la autora se encuentra muy lejos de otros planteamientos utilita-

ristas. Más bien, su insistencia en ampliar el ámbito de la justicia a los no humanos no se fundamenta en un cálculo por evitar el mayor número de sufrimiento, sino que supone un intento por “constelar” el principio kantiano de la dignidad inherente a cada sujeto individual con la experiencia existencial de sentir sufrimiento, compartida por todos los seres.

La anterior es, a su vez, solo la primera de una serie de constelaciones que se repiten a lo largo del libro: remitiéndose al puro sentido adorniano del término, constelar haría referencia a la yuxtaposición de conceptos solo aparentemente contradictorios, como la justicia kantiana y el enfoque existencial. Por su parte, la propuesta por reconciliar ambos tipos de pensamientos habría de ser planteada más bien como un intento de complementación de la ética cognitivista con la carga motivacional que aportan enfoques como el existencialista que ya fue defendida por Herrera en otros lugares (Herrera, “Constelar la ética cognitiva con el pensamiento existencial”, 2013). Si bien el planteamiento no es, en tal sentido, del todo novedoso (además del enfoque existencial, feministas como Benhabib llevan desde los años 60 planteando la necesidad de reconocer la dimensión concreta de los derechos), sí lo es su extensión hacia la dimensión interespecífica, pues no hay más que ver como la filosofía animalista ocupa actualmente un campo restringido casi exclusivamente a la Filosofía Ambiental.

El segundo capítulo profundiza en el significado del título de la obra: junto a la de progreso, la primera paradoja de la Ilustración se referiría al triunfo de la ignorancia en una época en la que cada vez existen más posibilidades de conocer. Dicho triunfo sería a menudo sutil y desapercibido y se manifestaría especialmente en cuatro prejuicios comunes de lo que,

siguiendo a Hegel, Herrera denomina la “*Sittlichkeit* Moderna. Así, el resto del capítulo está dedicado a derribar uno a uno los argumentos que sustentan dichos prejuicios: el etnocentrismo (entendido como la superioridad, dominio e imposición de la cultura europea frente a otras), el determinismo o la negación de la libertad (como la no asunción de responsabilidades hacia las injusticias ajenas), el antropocentrismo (que defiende el valor inherente del ser humano frente al resto de criaturas) y la creencia en el egoísmo inevitable de la naturaleza humana.

Mientras que la última idea es rechazada por la autora con una argumentación marcadamente deudora de la teoría crítica (todo intento por establecer esencias no solo desvelaría una “lógica de la identidad” que tiende a eliminar la pluralidad y la diferencia, sino que además conduciría a perpetuar injusticias al presentar como inmutable y necesario lo que en realidad suele ser producto de una ideología determinada: en este caso, la liberal-capitalista), las dos primeras argumentaciones habrían de ser sustituidas respectivamente por dos nuevas constelaciones: por un lado, la constelación del universalismo ético ilustrado junto con el relativismo cultural del Romanticismo que abriera paso a un nuevo ideal etnocentrista; por el otro, por un naturalismo blando al modo habermasiano marcado por la constelación entre libertad kantiana y monismo ontológico darwiniano.

Sin embargo, quizás lo más interesante del capítulo esté en la crítica de Herrera a la tendencia a contemplar determinados hábitos y valores como cuestiones de elección individual y no como temas indiscutibles de justicia. En una argumentación que recuerda a la de Peter Singer en “Famine, Affluence, and Morality” (1972), Herrera defiende que la obligación moral de no

hacer daño no es suficiente si no viene acompañada por la de actuar activamente frente a las injusticias. Por ello, elecciones básicas como qué decidimos comer a diario tienen un componente de responsabilidad moral en la medida en la que contribuyen a propagar injusticias y crueidades hacia los no humanos que, según la autora, ya no encuentran ningún tipo de justificación racional ante los conocimientos científicos y el estatus secularizado de nuestras sociedades actuales. En tal sentido, Herrera se distancia del kantismo y del proyecto tradicional ilustrado para proponer su necesaria ampliación hacia todavía una tercera ilustración que sea coherente con nuestro presente político. Una vez más, llama la atención el carácter provocativo y novedoso de su planteamiento, mediante el cual vuelve a identificar ciertas cuestiones de injusticia con problemas de ignorancia.

El tercer capítulo trata de ofrecer una concepción del progreso alternativa a la actual, esto es, alejada de lo exclusivamente científico-técnico y de la idea de dominio. La necesidad de repensar el progreso pasaría por tres cuestiones que Herrera categoriza en torno al “qué”, al “quién” y al “cómo” del mismo. El resultado final es una propuesta por articular la idea de progreso en torno a un nuevo trío de constelaciones: la constelación entre progreso científico-técnico y progreso moral, la constelación entre derechos constitucionales y virtudes de civilidad y la constelación del estado de derecho liberal con la democracia republicana.

La autora propone la disciplina bioética como el camino más adecuado para reflexionar normativamente acerca de los dilemas éticos planteados por el progreso científico. En particular, serían los principios de precaución y de no maleficencia los que deberían guiar todos los debates acerca

de problemas que afectan globalmente al conjunto de seres sintientes, de modo que el progreso debería estar regulado por el imperativo moral de la evitación del daño a otros. De ahí que la autora insista no en renunciar a los avances científicos, sino en reinterpretarlos hacia formas más amplias que permitan abarcar la dimensión ética.

Siguiendo el discurso kantiano, Herrera propone redefinir un nuevo imperativo categórico para nuestro siglo, consistente en la evitación de todo sufrimiento. Esto la lleva, al final del capítulo, a cargar contra el pensamiento ambientalista, pues este habría sido incapaz de cuestionar la premisa central del modelo desarrollista, que sigue contemplando a la naturaleza como una fuente de recursos a explotar. Herrera ofrece una crítica original a lo que denomina la “falacia del desarrollo sostenible” y propone un cambio radical en nuestra forma de plantearnos nuestra relación con la naturaleza. Si queremos ser coherentes con una idea de justicia intergeneracional, la única solución sería, para Herrera, un “retroceso sustentable” que permitiera la viabilidad ecológica sin tener en cuenta de forma prioritaria los deseos consumistas: a saber, sería necesario un modelo alternativo al actual y formulado en torno a la reducción paulatina de consumo.

El último capítulo está dedicado a esbozar las líneas generales del modelo político alternativo propuesto por Herrera. Tal modelo se definiría como una democracia más republicana capaz de ampliar la concepción liberal de la libertad y la virtud cívica hacia formas más efectivas de justicia y de no dominación, pero que fuese a su vez compatible con el principio del constitucionalismo liberal. Esta sería, pues, la mejor forma de reconciliar el Estado de Derecho con la soberanía popular. Herrera recupera la tesis habermasiana de la co-

originariedad del Estado y propone reconocer a ambas como formas necesariamente vinculadas, compatibles y poseedoras de la misma legitimidad política.

En lo que se refiere a la naturaleza del proceso político, la autora se posiciona en contra del modelo agregativo de autores como Rawls o Dworkin, pero también contra las versiones comunitaristas del republicanismo, como las de MacIntyre o Taylor, ya que estas desembocarían necesariamente en un modelo no deseable de democracia radical populista a la que ella se opone. Uno de los aspectos del comunitarismo con los que Herrera se muestra especialmente crítica es con la ausencia de legitimidad de los resultados al carecer las decisiones políticas de un marco legislativo que garantice unas condiciones mínimas de justicia. Como alternativa, Herrera plantea la necesidad de complementar la legitimidad procedural con un cierto sustantivismo formulado en torno a derechos y libertades recogidos en una constitución democrática, si bien la autora no deja de subrayar que se trataría de un sustantivismo débil: esto es, sometido a un proceso abierto de crítica y revisión permanentes. De este modo, Herrera se posiciona dentro del modelo deliberativista republicano desarrollado por autores como Habermas. Al margen de sus connotaciones políticas, resulta interesante el énfasis de Herrera por reconocer el valor epistémico del proceso deliberativo. La autora parece volver a sugerirnos la relación entre ética y conocimiento al afirmar que el modelo de la deliberación asegura la producción y el intercambio de argumentos políticos más racionales y justificados y, en consecuencia, mayor probabilidad de justicia en el resultado final.

Las dos últimas páginas del libro son un intento de recapitulación de las ideas planteadas a lo largo del libro. En la última

cita, la autora alude a un párrafo de *Los dioses tienen sed* para recalcar su crítica a la ignorancia como un recurso usado comúnmente por los ciudadanos para mantener su comodidad y eludir sus responsabilidades morales. Si bien Herrera se muestra consciente de que la idea de un mundo menos ignorante y más justo está más cerca del ideal regulativo kantiano que de la realidad, insiste en la necesidad de perseguirlo como una “obligación moral” que está, según la autora, hoy en día más al alcance que nunca. Herrera abandera un pensamiento que recuerda a la teoría de la individuación de Kierkegaard: “es preciso pensar como un héroe para actuar como un humano decente.” Si esto es una utopía o no, es algo que les corresponderá juzgar a los futuros lectores de este libro.

Referencias

- Herrera Guevara, A. (2018), *La conspiración de la ignorancia: una reflexión sobre el progreso y sus paradojas*, Granada, Comares.
- Herrera, A. (2013). «Constelar la ética cognitiva con el pensamiento existencial: la necesaria revitalización de las emociones», *Pensamiento*, 69, vol. 258.
- Medina, J. M. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York, USA: Oxford University Press.
- Singer, P. (1972). «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, pp. 229-243.

Alicia García Álvarez
(Universidad de Oviedo)

SÁNCHEZ LOPERA, Alejandro (2018): *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*. Oxford: Peter Lang

Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina es el título del último libro de Alejandro Sánchez Lopera, doctor en Lenguas y Literaturas Hispánicas por la Universidad de Pittsburgh. Habiendo formado parte del Departamento de Ciencia Política de la Universidad El Bosque de Bogotá, actualmente es profesor en la Universidad Estatal de Nueva York en New Paltz. Sus áreas de investigación son las relaciones entre sujeto, moral y verdad, que en este libro se entrecruzan magistralmente incorporando el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Podría decirse que la obra que nos ocupa no es tanto un trabajo sobre Nietzsche, sino más bien un trabajo en perspectiva nietzscheana. Es diferente el estudio de la filosofía de Nietzsche, o su mera alusión, de la verdadera asunción de la perspectiva nietzscheana de análisis, la genealogía. En este libro, que forma parte de la colección “Estudios culturales críticos en perspectiva latinoamericana” de la editorial Peter Lang, Nietzsche deviene una perspectiva, que se combina asimismo con un profundo conocimiento de la cultura, filosofía y literatura latinoamericana. Embarcándose en dicha perspectiva, el autor construye la relación entre Nietzsche y América Latina en términos nietzscheanos, y explica que la filosofía latinoamericana es reactiva, en el mismo sentido en que la moral de esclavos es reactiva. Son filosofías de la otredad, cargadas de afectos, que se presentan como la expresión de pueblos marginados. Ahora bien, asumir a Nietzsche, nos dice el autor, no hubiera significado negar la violencia y el desgarramiento de la Conquista, o las jerarquías de la dominación geopolítica, sino “asimilarlas en un terreno de fuerzas y combates, lejos del marco com-

pasivo de la tensión víctima-victimario” (p. 9), es decir, interpretarlas en términos de poder y no de compasión.

Esta es una obra compleja y ambiciosa, pues su objeto no se agota en el estudio de las recepciones e influencias, sino que el autor busca desvelar el núcleo duro de la filosofía latinoamericana en tanto que pensamiento de lo uno, del origen y la unidad, que es incompatible con un pensamiento de lo múltiple como es el de Nietzsche. Nietzsche no elabora una filosofía de la otredad y de la escucha, sino de la perspectiva y la singularidad. El autor explora la insistente búsqueda latinoamericana de filosofías sistémicas en Alemania, como las de Kant, Hegel y Heidegger, y el papel secundario de Nietzsche, que sólo llega a Latinoamérica a través del estudio de otros autores. Así, Sánchez Lopera analiza los hábitos morales que llevan a ese desencuentro. De hecho, interpreta el desencuentro temporal de Nietzsche con América Latina, su llegada tardía, como síntoma de un dilema moral, pues los hábitos de lectura serían expresión de prejuicios morales que no se ubican únicamente en el intelecto de los pensadores, sino que son propios de la sociedad misma. El libro disecciona de este modo las fuerzas sociales que llevaron a oscurecer a Nietzsche en Latinoamérica. A modo de ejemplo, la llegada de Nietzsche a través de Heidegger sería síntoma de hábito moral, sin olvidar, además, que la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche dice más del primero que del segundo. Su tesis es, por tanto, que hay en la filosofía latinoamericana mayoritaria una pulsión anti-nietzscheana.

Al principio de la obra, el autor define la filosofía normalizadora (Romero), la

corriente historicista (Ardao, Gaos y Zea) y la filosofía de la liberación (Dussel) como filosofías latinoamericanas *mayoritarias* en tanto reactivas —y la puntualización respecto a lo *mayoritario* es algo que se cuida de precisar. El cariz teológico y redentorista de la filosofía latinoamericana mayoritaria, especialmente en la vertiente de la liberación, refuerza su carácter reactivo, adverso a la concepción nietzscheana de la vida en términos de fuerzas. Dussel, de hecho, ve en Nietzsche una apología del hombre conquistador y guerrero. De acuerdo con el autor, estas filosofías mayoritarias se han asentado en dos pilares dominantes: la historia de las ideas y la “normalización filosófica”. Opiniéndose metodológicamente a esta historia de las ideas, Sánchez Lopera lleva a cabo una genealogía de la filosofía latinoamericana que muestra sus deseos y desvela sus afectos. Construir la relación entre Nietzsche y Latinoamérica en términos nietzscheanos significa concentrarse en la disección de sus fuerzas. Por ejemplo, la preferencia por Hegel encaja en la dialéctica nacionalismo/imperialismo, colonialismo/dependencia, autenticidad/identidad, una “dialéctica del sufrimiento entre víctimas y victimarios” (p. 91).

Y es que “el encuentro de América Latina con la filosofía de Nietzsche hubiera hecho tambalear esa manía deficitaria exponiéndola como aversión a la vida: como nihilismo” (p. 19). Síntoma de nihilismo es el desprecio de la conformación colectiva y de la lengua española presuntamente incapaz de filosofar. “El desprecio por aquello que efectivamente somos, por la vida tal cual es, y el anhelo por aquello que no fuimos o dejamos de ser” (p. 71). La idea de la superioridad europea, triste ficción encapsulada en la Historia Universal, tiene como consecuencia en Latinoamérica la desvalorización de lo propio y la preferencia de lo extranjero,

sintomáticas de las raíces católicas y coloniales que perduran. A juicio del autor, el deseo de ser reconocidos por el europeo no deja de rondar la filosofía latinoamericana. Pero América Latina pierde especificidad en la medida en que también en ella se insertó el pensamiento cristiano de depreciación de la vida. Y el nihilismo no es un problema europeo, sino que también aparece en otras culturas. Su procedencia es dispar. La senda del cristianismo inserta al continente en el flujo mundial de la depreciación de la vida y la propagación del sufrimiento y la culpa, al mismo tiempo que lo ubica en coordenadas globales.

En lo que sigue, presentaré y comentaré brevemente el contenido específico de cada capítulo. Cada uno de los cuatro capítulos versa sobre un eje distinto: literatura, filología, filosofía y moral, lo cual pone de relieve el carácter interdisciplinario y la visión de conjunto que opera en el libro.

En el primer capítulo, que se titula “Nietzsche contra un mundo de papel”, el autor explora algunas relaciones entre filosofía, historia y literatura a partir de la tensión entre formas y fuerzas, una relación que revuelve los lazos entre cuerpo, palabra y mundo. “El cuerpo del texto es el cuerpo de Nietzsche que es el cuerpo del mundo” (p. 26), una idea que a mi juicio está muy relacionada con la noción de encarnación o incorporación (*Einverleibung*), que ha sido analizada en los estudios nietzscheanos, sobre todo en relación al pensamiento sobre la moral y la biopolítica¹. Hay en Nietzsche una concepción del libro, del tiempo y del mundo, distinta a la de Dilthey y Gadamer, que tropieza también con la de Heidegger, y por ende, distinta al gran influjo de estos

¹ Por ejemplo, Lemm, Vanessa (2013), «*Einverleibung and the Politics of Immunity*», *International Journal of Philosophical Studies*, 21(1), pp. 3-19.

autores y de toda la tradición hermenéutica en América Latina. No obstante, dentro de la escena latinoamericana, tanto Gutiérrez-Girardot como Carlos Rincón apreciaron cómo Nietzsche transforma las relaciones de expresividad con el mundo, al tematizar los lazos entre cuerpo y mundo, y contribuyeron, en esta misma línea nietzscheana, al desplazamiento “desde la autoría a la transmisión, del autor a los efectos en el lector, sus reacciones y selectividad” (p. 38). La relación de la filología de Nietzsche con el tiempo se constituye a través de la genealogía, no de la historia. Nietzsche exige otra forma de leer, que implica una transformación fisiológica: leer como rumiar, o como régimen dietético. Si para Gadamer la literatura tiene una función de conservación y transmisión intelectual, la vida en Nietzsche, en cambio, no tiende a la conservación², tampoco la literatura. Contra quienes postulan a Nietzsche como precursor de la hermenéutica, el autor defiende que Nietzsche es un anti-hermeneuta que estalla contra el canon y la institución literaria, contra la repetición de semejanzas constituidas en torno a la imagen del estado judicial, y del autor como autoridad, con un importante carácter revulsivo: “Cada vez que se lee algo de Nietzsche, una parte de un código se corrompe, una institución se agrieta un poco más, un canon acelera su caída en el abismo de lo infame” (p. 44). Interpretar, para Nietzsche, es subyugar, no comprender (p. 37).

El segundo capítulo se analiza “El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot”³,

quien dentro del panorama latinoamericano es, a juicio del autor, quizás el intérprete más agudo de Nietzsche. Gutiérrez-Girardot (1928-2005) llevó a cabo “uno de los usos más personales y creativos de Nietzsche para entender el carácter planetario de América Latina” (p. 51), además de que fue muy crítico con los intentos de posmodernizar a Nietzsche. Sánchez Lopera destaca la faceta filosófica de Gutiérrez, más allá de su labor en crítica literaria hispanoamericana, y analiza el semblante que Gutiérrez realiza de Nietzsche a partir de tres tópicos: estilo, nihilismo y estética. En concreto, la caracterización del nihilismo se estructura en torno a tres ejes: secularización, muerte (*ausencia*) de Dios y experiencia poética. El propio Gutiérrez defendía, en una línea muy nietzscheana, que la filología es el conocimiento de lo producido por el espíritu humano. La literatura sirve para pensar filosóficamente porque su texto es un síntoma del mundo. Su lectura de Nietzsche le ayudó a escindirse de visiones esencialistas sobre América Latina y a desanclar el nihilismo de Europa, derrumbando la idea de inmunidad de América Latina respecto a la desvalorización de la vida. Gutiérrez-Girardot quería evitar que la diferencia entre Europa y Latinoamérica deviniese jerarquía, rango y mando, y que, en su lugar, se mantuviese como diferencia. Para Gutiérrez, los términos de *agon* en Nietzsche no son de dominación y esclavitud, sino de señoríos en luchas entre sí.

El tercer capítulo se titula “La vida como problema: Dilthey, Ortega y Gasset, Gadamer”, todos ellos autores europeos que tienen un influjo enorme en la configuración del pensamiento latinoamericano, que el autor sitúa con concreción a través de ejemplos, como el papel que Ortega y Gasset cumple en los filósofos de la normalización. Se aprecia, de nuevo, el proceder genealógico de la argumentación. En este capítulo, el

2 Cf. García-Granero, Marina (2017), «Nietzsche y el mejoramiento humano. Reflexiones en torno a la noción de vida», *Isegoría*, 57, pp. 599-615.

3 Una versión previa de este capítulo fue publicada en: Sánchez Lopera, Alejandro (2018), «El Nietzsche de Rafael Gutiérrez-Girardot», *Ideas y Valores*, 67(167), pp. 149-176.

autor profundiza en el encuentro imposible entre la filosofía latinoamericana de la identidad y las esencias, con el perspectivismo nietzscheano. Siguiendo la línea temática del primer capítulo, destaca la incompatibilidad entre la hermenéutica del sentido como herencia religiosa, que atraviesa el conjunto de la filosofía latinoamericana mayoritaria, y la genealogía nietzscheana, una concepción de la vida como fuerzas “en total disonancia con el ímpetu de la filosofía latinoamericana: la inclusión, la redención, o el reconocimiento” (p. 82). Nietzsche no solo interpreta, sino que, sobre todo, valora: evalúa⁴. Aquí, Sánchez Lopera distancia a Ortega y Gasset de Nietzsche, en contraste con otros especialistas como Jesús Conill que han trabajado el influjo de Nietzsche en la génesis de la razón vital de Ortega⁵. A juicio del autor, el desencuentro de Nietzsche con la filosofía latinoamericana se debe en parte a que el raciovitalismo de Ortega se basaría en Dilthey y no tanto en Nietzsche, para quien el vitalismo se asienta en ideas sobre el organismo y la mecánica del desenvolvimiento del siglo XIX, por ejemplo, de Roux⁶. Se ponen de relieve las diferencias de naturaleza y método con los enfoques hermenéuticos y formalistas, pues el análisis genealógico de una época se centra

4 Al respecto, me permito remitir a mi artículo García-Granero, Marina (2018), «La transvaloración de las perspectivas. Nietzsche y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor», *Daimon*, 65, pp. 161-176.

5 Conill, Jesús (2015), «Crítica de la razón impura: de Nietzsche a Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Constitucionais, Hermenéutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, 7(1), pp. 2-12; Conill, Jesús (2019), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.

6 Como viene mostrado en el ya clásico artículo: Müller-Lauter, Wolfgang (1978), «Der Organismus als innerer Kampf der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 7, pp. 189- 235.

en la fuerza; la interpretación en Nietzsche está al servicio de la voluntad de poder y del incremento del dominio. Nietzsche es “un cazador de afectos y no de palabras o sentidos” (p. 33). No busca la comprensión, sino una práctica de observación de tipos psicológicos.

El cuarto y último capítulo se titula “Compasión, sufrimiento y nihilismo”. En él, Sánchez Lopera analiza la moralización del sufrimiento en la filosofía latinoamericana mayoritaria, que tiene como resultado “la instauración de un mundo donde las relaciones entre los que mandan y los que obedecen se presentan en términos morales de impotencia y no de poder” (p. 107). El autor desvela que en la filosofía latinoamericana mayoritaria el sufrimiento se presenta como algo anómalo y evitable. Por otro lado, de acuerdo con el pensamiento de Nietzsche, el placer es un *faktum* que forma parte de todo acontecer orgánico, forma parte de la vida, y si quieres la vida, la debes querer toda. Los procesos de dominación en términos nietzscheanos se explican en términos de fuerzas dominadas, de impotencia y de debilidad, no de conciencias engañadas ni víctimas alienadas. Hay en la filosofía latinoamericana mayoritaria una “voluntad de infligirse y sentir placer en el daño, una voluntad de sufrir” de la que Nietzsche nos habla en *Más allá del bien y del mal* §225, y que conforma una voluntad nihilista, una espiritualización y profundización de la crueldad. Siguiendo a Nietzsche, Sánchez Lopera se pregunta “¿a qué moral quieren llegar los filósofos latinoamericanos? ¿Qué afectos poblarán el mundo?” (p. 122). Esta idea es explorada a la luz de Jorge Luis Borges y Roberto Bolaño⁷, quienes fueron

7 Cf. Sánchez Lopera, Alejandro (2017), *José Revueltas y Roberto Bolaño. Formas genéricas de la experiencia*, Chapel Hill: University of North Carolina Press - A Contracorriente.

en contra del relato de un mundo binario de víctimas y victimarios. El animal fantástico de Nietzsche encuentra su hábitat perfecto en los relatos de Borges, el animal fabulador. Borges, un autor tan anti-dialéctico que fue llamado “escritor europeo”, en fin, por no concordar con la literatura y filosofía latinoamericanas mayoritarias.

En definitiva, como ha quedado patente, el autor no busca sencillamente recrear la recepción de Nietzsche en Latinoamérica por la vía textual. La obra amplía el panorama de los estudios nietzscheanos e innova en la intersección con los estudios culturales

críticos sobre Latinoamérica. A mi juicio, no hemos de convertir a Nietzsche en un ídolo dentro de la historia de filosofía, sino que su estudio nos debería servir para pensar el mundo actual. Con este libro, Sánchez Lopera se atreve a elaborar una propuesta propia de genealogía y valoración de la personalidad filosófica de América Latina, en perspectiva nietzscheana, lo cual, a mi modo de ver, es un desafío y un gran mérito.

Marina García-Granero
(Universitat de València)

ROOSEVELT, Franklin D. (2019): *Discursos políticos del New Deal*. Edición y traducción de José María Rosales. Madrid: Tecnos.

Cuando hablamos de Franklin Delano Roosevelt es inevitable pensar también en tiempos difíciles. Y es que en su dilatada estancia en el despacho oval (1933-1945) tuvo que lidiar con la peor crisis económica en la historia de los Estados Unidos (la Gran Depresión) y con el aumento de tensiones en Europa que llevarían a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), conflicto durante el cual ocuparía también la oficina del presidente y que no vería terminar debido a su muerte el 12 de abril de 1945. En este sentido, es imposible no preguntarnos el porqué de esta larga presidencia y cómo, en tiempos tan turbulentos, Roosevelt logró mantener una popularidad suficiente como para ser reelegido hasta en cuatro ocasiones. La respuesta, quizás, está en su manejo de la profunda crisis económica que sufría el país con el conjunto de programas que constituyeron el *New Deal* y, más aún, con su forma de presentar estas reformas ante los ciudadanos estadounidenses. Estas son las cuestiones que se nos presentan en esta obra.

Discursos políticos del New Deal, publicado en Madrid por la editorial Tecnos en 2019 y perteneciente a la colección Clásicos del Pensamiento, cuenta con una traducción y un estudio introductorio de José María Rosales, así como con una rigurosa selección de las alocuciones más representativas de Franklin D. Roosevelt durante la gestación, implementación y resultados de las diferentes medidas del *New Deal*: desde la aceptación de la nominación a la presidencia en la Convención Nacional Demócrata de Chicago, el 2 de julio de 1932, hasta las declaraciones anuales ante el Congreso, ruedas de prensa, proclamaciones en los días festivos como el Día de Acción de Gracias o el Día de la Madre y algunas de sus “charlas junto a la chimenea” más importantes de entre las treinta que realizó en total, lo que denota aún más lo representativo de la selección que se presenta, referida solamente a su primer mandato.

De esta forma, en el estudio introductorio José María Rosales plantea, en primer

lugar, la larga tradición de la retórica presidencial de los Estados Unidos, dotada de un aura mística, y la ruptura que supone el trasvase de la deliberación desde un marco institucional a aquel de los medios de comunicación. Esto tuvo lugar mediante un proceso rastreable, quizás, a los años previos al primer mandato de Barack Obama en 2009, con la proliferación de portavoces, asesores de imagen y secretarías de prensa que gestionan la agenda presidencial. Así, medios como las redes sociales han llevado al gran público materiales que otrora eran de archivo, como los registros escritos y fonográficos de los diferentes discursos, debates presidenciales y apariciones en público, reservados tradicionalmente para ámbitos especializados.

Estos discursos forman parte del “imaginario social americano”, construido sobre textos escolares, revistas académicas, documentales de televisión y generaciones de norteamericanos “que saben que su historia está jalona por piezas memorables de oratoria presidencial que captan y transmiten parte del significado de los grandes momentos políticos de su historia” (XIV). Un imaginario construido concienzudamente desde los ámbitos público y privado, que promueven, sin embargo, una versión estereotipada de la historia nacional. Como señala Rosales, esto no es casualidad, sino que, en efecto, proviene de una tendencia a buscar singularidades nacionales, relacionada con el famoso mito del excepcionalismo norteamericano y la extendida idea de que se trata de un “pueblo bendecido por la providencia”.

Este es el marco dentro del cual se ubica y cobra sentido el estudio inicial que analiza este período de la historia norteamericana desde el “prisma de la política y retórica presidenciales” (XVIII). Y es que el análisis introductorio arroja luz sobre la importancia

de esta misma retórica, de las habilidades de comunicación, del manejo de la prensa y de la opinión pública para el éxito de las medidas de recuperación y reforma económicas propuestas por Roosevelt. Todo esto ocurre en medio de una profunda crisis económica y en circunstancias políticas excepcionales. Las numerosas órdenes ejecutivas adoptadas, que suponen una primacía preocupante del poder ejecutivo sobre el legislativo, son buena prueba de ello.

Con la lectura de los discursos de Roosevelt atendemos en primera fila a un ejercicio de retórica política de alto nivel: frente al problema inmediato de la recesión y el desempleo, plantea un programa sólido de talante liberal y de alcance tanto económico como social, cuyo desarrollo necesitará de medidas extraordinarias y del incesante apoyo tanto de los representantes públicos como de los medios de comunicación y la ciudadanía estadounidense.

De esta manera, asistimos a un ejercicio paradigmático de las categorías retóricas de *ethos, pathos y logos*. El *ethos* o adecuación al público lo verá el lector con las diferentes actitudes que toma el presidente cuando se dirige a sus diferentes audiencias. A los congresistas les presenta enérgicamente una situación de urgencia ante la que hay que actuar: “Esta nación pide acción, y acción ahora” (Discurso inaugural, 4 de marzo de 1933, 25), generando en ellos, de manera persuasiva, la noción de responsabilidad ante las adversidades. Frente a los periodistas, cuyo manejo le permitiría estar en gracia con el público, mantenía una actitud cercana y distendida de familiaridad. Por otra parte, desde los primeros “Cien días” de su presidencia mantuvo una comunicación constante con los ciudadanos mediante las llamadas “charlas junto a la chimenea” retransmitidas por la radio, en las que explicaba las medidas que se adoptarían de forma

sosegada, dando lecciones de macroeconomía de manera sencilla y comprensible, tranquilizando al público que temía perder sus ahorros depositados en los bancos ante una posible quiebra, por ejemplo.

Encontramos de este modo el juego constante entre el *logos* y el *pathos*, las razones y los argumentos que marcaban la agenda y la apelación al compromiso y a los sentimientos patrióticos norteamericanos, a los trabajadores que todo lo podían aguantar, para que confiaran en él como el capitán que los sacaría de la tormenta de la recesión. Todo esto sin dejar de destacar el equilibrio mantenido entre las medidas y poderes extraordinarios acumulados por el ejecutivo y un aparentemente debilitado legislativo.

En definitiva, *Discursos políticos del New Deal* no solo es una ventana a un

momento especialmente interesante de la historia norteamericana, sino que es un viaje desde el imaginario popular norteamericano hacia la política real, política como respuesta a las difíciles circunstancias del momento. Es también un estudio de las acciones de un político con un programa que no solo planteaba la recuperación económica sino también la reforma social, cuya puesta en marcha requería de un ejercicio discursivo del más alto nivel. Es por estas razones que leer los discursos de Roosevelt se vuelve indispensable para cualquier interesado en el estudio de la retórica política y de la política real.

Tomás P. Bethencourt
(Universidad de Málaga)

VALLEJO CAMPOS, A. (2018). *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta. 361 pp.

El catedrático de historia de la filosofía antigua de la Universidad de Granada, Álvaro Vallejo Campos, acaba de publicar *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, en la editorial Trotta (2018). Esta obra supone una gran aportación al campo de los estudios filosóficos sobre la Antigüedad porque constituye una guía imprescindible no sólo para la lectura de la *República* de Platón, sino para entender las líneas fundamentales del pensamiento del filósofo de Atenas. Y es que uno de los mayores logros de esta obra reside en definir los ejes vertebrales que recorren la *República*, articulando los distintos aspectos que en ella son tratados y mostrando finalmente la coherencia que hay entre los distintos libros, y la cierta unidad con la que se

desarrolla el pensamiento platónico en ellos. Me gustaría destacar, en este sentido, dos aspectos que a modo de hilván están presentes en cada uno de los capítulos, y que me parecen especialmente relevantes. En primer lugar, el carácter utópico del *logos*, tal y como se nos presenta en la *República*, sirve al autor para trazar una conexión entre las cuestiones ético-políticas, es decir, la teoría de la ciudad ideal basada en la justicia, que es el tema principal de la *República*, y las cuestiones ontológicas y epistemológicas que en ella son tratadas. Tal y como bien señala Vallejo Campos, “la tesis platónica del filósofo gobernante cuya actitud utópica pretende diseñar un estado a semejanza del cual no existe otro en ningún lugar, exige por una parte, edificar tal estado sobre la

ciencia, es decir sobre principios que no se atienden a las creencias establecidas (y de ahí las distinciones epistemológicas que se establecen en la *República*), y por otra, una concepción predicativa o esencial del ser, que es requerida por una ontología normativa que no da nunca por buenos los objetos proporcionados por la experiencia" (2018, 30-31). Los nexos entre ambas cuestiones logran presentar muchos puntos esenciales del pensamiento platónico a una nueva luz, y además permiten al lector encontrar una unidad interna o coherencia en la obra platónica, aun reconociendo – como precisa el autor- que hay tensiones en su construcción (2018, 23).

En segundo lugar, me parece especialmente fecunda la visión que de la dialéctica platónica presenta Vallejo Campos en estas páginas. Aun reconociendo que subsiste cierta tensión entre el elemento intuitivo y el elemento discursivo de la dialéctica, y de nuevo subrayando la conexión entre uno y otro momento, Vallejo Campos afirma que dicha tensión es de complementariedad y no de oposición, como han querido otros especialistas. La intelección del principio en el que culmina la dialéctica, y que no puede deducirse de ninguna otra cosa, viene preparada, sin embargo, por la argumentación discursiva. La intuición no es un paso en el vacío. Y esto viene avalado también – señala Vallejo- por lo que sabemos de la dialéctica en otros diálogos platónicos como el *Fedón* (2018, 32 y 226-234).

En tercer lugar, quisiera destacar el aparato crítico que está en la base de la redacción de esta obra. El objetivo, como el propio autor señala en el prólogo, es ofrecer una lectura comprensiva, y a la vez crítica, de la filosofía platónica, y para ello el autor se posiciona entre las diferentes interpretaciones ofrecidas hasta ahora en el campo de los estudios sobre Platón, tanto las más

recientes como las consideradas clásicas. Un buen ejemplo de esta originalidad en la lectura que nos ofrece Vallejo Campos reside en la posición que él adopta en cuanto al proyecto político platónico presentado en la *República*. El autor discute y matiza las acusaciones de totalitarismo que Popper presentó contra dicho proyecto político, pero también los intentos de despolitización realizados por algunos autores, como Griswold o Guthrie, que hicieron una lectura meramente ética de la *República*, para poner a salvo a Platón de las críticas de Popper, ante la cual el autor defiende el contenido político de la obra.

En cuanto al contenido concreto del libro, cada uno de los diez capítulos que lo componen está dedicado al análisis de un libro de la *República*. Cada capítulo comienza con una útil introducción al libro que se va a analizar y con una división por apartados, encabezados por títulos sumamente precisos, que ofrecen una orientación muy valiosa para el lector. Todo está cuidado hasta el más mínimo detalle. Yo quisiera destacar especialmente la contribución altamente apreciable que en algunos de estos capítulos se realiza al campo de los estudios sobre la teoría cognitiva de las emociones y en general para la cuestión filosófica de cómo pueden dialogar los aspectos racionales del alma con los que tienen un carácter irracional. El capítulo 4 es muy relevante en este sentido porque en él encontramos un análisis sobre la tripartición del alma en la *República* como una tripartición del deseo, es decir, como un reconocimiento de que "en el alma hay tres tendencias que surgen de fuentes motivacionales independientes que pueden colisionar entre sí" (Vallejo 2018, 119). El nivel de precisión conceptual esgrimido en la dilucidación de la función que juega la especie irascible del alma, de carácter irracional pero con

sensibilidad moral, o el de la parte racional del alma, definida por su carácter cognitivo, pero igualmente portadora de un deseo específico, el deseo de aprender, muestran el alto nivel de comprensión del texto, y sobre todo, consigue llevar la psicología platónica a la actualidad. En nota podemos leer una comparación entre ésta y la psicología freudiana, marcando diferencias y afinidades. Es un capítulo de una riqueza teórica inmensa, que se traduce en análisis concretos, como el que se nos ofrece del concepto de valor o coraje que aparece en la *República* y que es comparado con el que aparece en otros diálogos socráticos, como el *Laques*.

Tras el análisis pormenorizado del eje vertebral de la *República*, es decir, la utopía platónica de la ciudad ideal, realizado en los capítulos 5, 6 y 7, el autor aborda la cuestión de los caracteres morales en los cuatro régimenes políticos desviados tal y como aparece en el libro VIII de la *República*. Las cuatro enfermedades de la ciudad y del alma del individuo son la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, como formas desviadas del estado ideal justo. Y también en esta cuestión es muy destacable el análisis de los deseos que están en la base de estas cuatro formas de gobierno degeneradas y la reflexión general que el autor realiza acerca de la relación entre la teoría platónica del deseo y su concepción de la verdadera virtud. Vallejo Campos argumenta que en la concepción del bien platónico no se suprime los deseos necesarios, y al mismo tiempo, que existe una contrapartida cognitiva también en los deseos de las partes irrationales del alma y que salen a la luz cuando uno analiza el conflicto interior. La riqueza interpretativa de esta lectura de Vallejo es muy notable. También se trata de un capítulo cuyas reflexiones a propósito de la democracia cobran mucha actualidad, y en

la que de nuevo Vallejo señala diferencias de matiz entre la *República* y otros diálogos, como las *Leyes* (en la que la visión de la democracia moderada es más positiva) pero siempre obedeciendo a una idea de unidad perfectamente dilucidada.

Por último, otro de los capítulos en los que se realiza una aportación muy considerable al campo de los estudios filosóficos sobre las emociones es el capítulo 9. Del análisis del libro IX, además de una interesante reflexión sobre el eros, quisiera destacar la original lectura que realiza Vallejo de la expresión platónica “la verdad del placer”, y que permite al autor dilucidar una ontología normativa aplicada al placer sumamente sugerente para el campo de la historia intelectual y cultural sobre las emociones. En este capítulo 9 asistimos a una interesante lectura sobre el placer concebido platónicamente, puesto que se pone en relación la teoría del libro IX con la propia de otros diálogos platónicos como el *Filebo*, o con otras concepciones antiguas del placer como la epicúrea. Nos encontramos, además, con un análisis del placer que subraya la coherencia y complejidad de este fenómeno. El placer es concebido aquí tanto desde el punto de vista ontológico, como epistemológico y ético. La verdad del placer, según señala Vallejo, viene determinada por el grado de realidad que corresponde a la esencia del objeto que lo provoca y en su grado más alto puede alcanzarse por medio de la razón y la virtud.

El libro se cierra con el análisis del libro X y propone de nuevo una lectura unitaria del mismo, que insiste más en el carácter anular de la obra que en las posibles divergencias con otras partes de la *República*. Tras referirse a la teoría general de la mímesis, y las críticas a la poesía, es importante atender al tema de las recompensas de la virtud y especialmente a las interpretaciones

del mito de Er, que proyecta la justicia en el plano trascendente del destino escatológico del alma. Vallejo insiste en la coherencia entre lo dicho a través del mito y lo afirmado en el resto de la obra, porque para Platón la salvación filosófica es la justicia basada en la sabiduría y solo ella es garantía de felicidad “tanto aquí” como en “el viaje de mil años” que el mito ha descrito (Vallejo 2018, 337).

En definitiva, tanto para el lector de la filosofía platónica, como para el investiga-

dor especializado esta guía es un instrumento imprescindible de trabajo, especialmente valioso por su forma tan cuidada, por la unidad y coherencia con la que es capaz de presentar una amplia variedad de temas, y sobre todo, por la originalidad y fecundidad de la propia posición del autor en el inabarcable, complejo y rico campo de los estudios sobre la filosofía de Platón.

Inmaculada Hoyos Sánchez
(Universidad de Granada)

