

REPUBLICANISMO, IUSNATURALISMO Y DERECHOS HUMANOS: RECUPERANDO UNA HISTORIA (SEMI)OLVIDADA

REPUBLICANISM, IUSNATURALISM AND HUMAN RIGHTS: RECOVERING AN (ALMOST) FORGOTTEN HISTORY

José Walter Mondelo García¹
René Fidel González García²

Recibido: 7 de mayo de 2019
Aprobado: 2 de agosto de 2019

Resumen: El presente artículo indaga en el enorme ejercicio de falsificación histórica y filosófica realizado en torno al origen y desarrollo de los derechos humanos. El desconocimiento interesado, la apropiación y despojo que ha hecho el liberalismo y el marxismo ortodoxo de las tradiciones, luchas y derechos gestionados por el republicanismo en su devenir, es analizado aquí desde un punto de vista histórico, jurídico y filosófico que demuestra la conexión existente entre pensadores como Pericles, Aristóteles, Cicerón, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Milton, Locke, Rousseau y Kant, entre otros y su aportación en el desarrollo del núcleo de ideas trascendentales a los derechos y la democracia como instrumentos y lugar de destino de la construcción de sociedades en las que el Derecho constitucional y sus garantías, los mecanismos democráticos, y las principales instituciones republicanas, sean condiciones de la libertad del ciudadano.

Palabras clave: Republicanismo, democracia, derechos humanos, iusnaturalismo, libertad.

Abstract: The present article investigates the enormous historical and philosophical falsification exercise carried out on the subject of the origin and development of human rights. The vested ignorance, the appropriation and deprivation by liberalism and orthodox Marxism of the traditions, struggles and rights negotiated by republicanism as they came to be, are analyzed here from a historical, juridical and philosophical point of view that shows the existent connection between thinkers such as Pericles, Aristotle, Cicero, Marsilius of Padua, Machiavelli, Harrington, Milton, Locke, Rousseau and Kant, among others, and their contribution to the development of a nucleus of transcendental ideas to those rights and democracy, as instruments and destination locations of the construction of societies in which Constitutional Law and its guarantees, democratic mechanisms, and the main republican institutions, are conditions of citizens' freedom.

1 Universidad de Oriente, Cuba. Correo electrónico: jwalter@fd.uo.edu.cu

2 Ex Profesor de la Facultad de Derecho, Universidad de Oriente, Cuba. Correo electrónico: renefidel1973@gmail.com

Keywords: Republicanism, democracy, human rights, iusnaturalism, freedom.

I. INTRODUCCIÓN

Resulta tan corriente escuchar a innumerables conferencistas y leer en multitud de textos que el origen histórico y el marco conceptual de la noción de derechos humanos proviene del pensamiento liberal, triunfante con las revoluciones burguesas (inglesa, francesa y norteamericana), al que se asocian nombres como Locke, Montesquieu, Tom Paine, Jefferson y Kant, que, en la práctica, estas aserciones se han convertido en lugar común, cuando no elevadas a la categoría de dogmas. Algo semejante ocurre con la afirmación de que, como consecuencia de ello, los derechos llamados civiles y políticos (los contenidos en estos documentos) son considerados de primera generación, y adjetivados muchas veces como liberales, derechos de la libertad o derechos burgueses (esto último por el marxismo dogmático); y los derechos conocidos como sociales y económicos, son considerados de segunda generación, y se atribuyen al socialismo (por los marxistas) o al Estado de Bienestar (por los liberales y los socialdemócratas), lo cual se repite urbi et orbi por la mayoría de los tratadistas, con los matices de cada caso. La atracción gravitatoria del pensamiento liberal es tal que se ha impuesto el uso de la expresión “democracias liberales” para designar a las sociedades contemporáneas con sistemas electorales con sufragio universal, elecciones periódicas y garantía de los derechos fundamentales.

Ello, sin embargo, no les da a tales afirmaciones la condición de verdaderas. En rigor, no estaría de más recordar a Aristóteles: la verdad es lo que se corresponde con la realidad; por tanto, empleando la noción de verdad del Estagirita, es necesario adoptar una postura crítica ante tales afirmaciones, que durante demasiado tiempo han pasado por ser la acertada reconstrucción de una historia de las ideas, tras la que se esconden, en verdad, razones ideológicas.

Semejante discurso (nos referimos a la Vulgata liberal), visto más de cerca, enfrenta dificultades insuperables para explicar la trayectoria histórica real de los derechos humanos. El primer cuestionamiento, casi elemental, es el siguiente: si el liberalismo es el progenitor de los derechos humanos y triunfa con las revoluciones burguesas, por qué el siglo XIX, siglo del liberalismo, es el de la más despiadada explotación capitalista, del sufragio censitario, la ausencia de derechos políticos para los pobres, las mujeres y las minorías étnicas, la repartición colonial de África y Asia, de la Santa Alianza y la represión contra todo lo que olera a republicanism, sindicalismo, socialismo, derechos políticos, derechos laborales y derechos de la mujer. Es decir, el triunfo de la (supuesta) ideología de los derechos humanos, llevó a la negación de esos mismos derechos a nueve décimas partes de la población europea y del mundo entero.

El segundo cuestionamiento se basa en la verdad, históricamente comprobable, de que el liberalismo, desde su origen y hasta nuestros días, ha sido y es enemigo de la democracia. "Soy antidemócrata porque soy liberal"-dejó escrito el conspicuo poeta y liberal victoriano Matthew Arnold (1822-1888). No hay más que ver toda la panoplia de argumentos desplegados por los liberales más renombrados, desde Benjamin Constant hasta Isaiah Berlin y Friedrich Hayek, para negar los derechos de las mayorías, de los pobres libres, es decir, la democracia misma. Recordemos que la mayor parte del siglo XIX y gran parte del XX, por no hablar de la actualidad, están marcados por la lucha de los trabajadores, las mujeres, las minorías y los pueblos coloniales por la democracia y los derechos humanos contra el liberalismo dominante, que sólo pudo ser derrotado temporalmente tras la Segunda Guerra Mundial, cuando la correlación de fuerzas permitió establecer los llamados Estados de Bienestar (impulsados también por la existencia del llamado bloque socialista), practicar la eutanasia del rentista, en la celebérrima expresión de Keynes, y proceder a políticas de redistribución de la renta que garantizaron que los derechos humanos se hicieran realidad para todos, no sólo para los banqueros y empresarios.

Vale recordar también que desde el golpe termidoriano de 1794 contra la Convención republicana de Robespierre, la expresión "Derechos del Hombre" y la idea misma de derechos naturales, universales e inalienables desaparecen del escenario político y jurídico, y su lugar es ocupado por la categoría, mucho más técnica y políticamente inocua, de derechos subjetivos. No se vuelve a hablar en serio de derechos humanos, universales e inalienables, hasta 1946, con la Constitución francesa y 1948, con la Declaración Universal.

Por supuesto, la mayoría de los autores liberales pasa por encima de estas paradojas desconcertantes y sigue repitiendo el dogma talmúdico de que el liberalismo nos trajo la democracia, los derechos humanos y las Constituciones modernas.

Todo ello resulta de un anacronismo flagrante, y además, materialmente falso. Para empezar, los derechos humanos y el constitucionalismo moderno se originan en la gran tradición de pensamiento y prácticas políticas republicanas, que cuenta con más de dos mil años de historia. En contraste, el liberalismo nació en Europa como reacción a la época revolucionaria del último tercio del XVIII y, en particular, a la I república democrática francesa. Liberal, a partir de los años 30 del XIX, era el partidario de una monarquía constitucional a la inglesa, entendida como un punto medio entre el republicanismo parlamentario –con sufragio universal democrático– y el absolutismo continental tradicional.

El republicanismo, que se origina en las experiencias democráticas de Atenas y la res publica romana, y en general, de las antiguas polis mediterráneas, resurge en las ciudades italianas y holandesas a partir del siglo XIV y, unido luego al pensamiento

político de la Escuela de Salamanca, es retomado por el iusnaturalismo racionalista de pensadores como Spinoza, Locke, Montesquieu, Jefferson, Tom Paine o Kant, y plasmado en las grandes Declaraciones norteamericana y francesa, fundamento de la noción moderna de Derechos Humanos universales e inalienables. Por ello, y contrariamente a lo que suele afirmarse, los derechos humanos prácticamente desaparecieron del derecho constitucional en todo el mundo durante bastante más de un siglo, el largo siglo XIX liberal, desde el golpe de Estado termidoriano contra la Convención robespierrista hasta la segunda década del siglo XX, con los primeros intentos (a la postre derrotados) de la Constitución rusa, la de Weimar, la austriaca y la española de 1931, y finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, con la Constitución francesa de 1946 y la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948.

La Vulgata liberal, repetida ad nauseam por la mayoría de los textos que se ocupan de la historia de las ideas políticas, así como por buena parte de los de derecho constitucional, sostiene que la noción de derechos humanos de la modernidad está asociada con la filosofía de la Ilustración dieciochesca (llamada liberal) y con la Declaración de Independencia norteamericana, las Diez Enmiendas originales a la Constitución de los Estados Unidos, así como las Declaraciones de Derechos promulgadas durante la Revolución francesa, en las que están inspirados nuestros ordenamientos jurídicos. Curiosamente, viene a ser lo mismo que sostienen los textos de la Vulgata marxista, sólo que con el signo cambiado: donde aquella (la liberal) juzga positivamente, ésta lo hace en tonos peyorativos. Sin embargo, si nos atenemos a los textos originales y a los hechos históricos, el panorama cambia completamente, como veremos a continuación.

Del Derecho Natural a los derechos naturales

Una lectura debidamente contextualizada y con la obligada acribia filológica de las primeras fuentes de la tradición del derecho natural nos obliga a recordar, primero, que para los juristas romanos de la época republicana y aún en los primeros tiempos del Principado, el derecho natural romano (que era previo al derecho civil republicano: su fundamento moral) no reconocía la esclavitud: para el derecho natural romano, todos los hombres nacían libres.

Tampoco la reconocía el derecho civil republicano: por eso no eran válidos los contratos de esclavitud voluntaria; los esclavos estaban simplemente fuera del derecho civil (su relación con el derecho civil era la misma que la de cualquier instrumento poseído por su dueño: eran propiedad, civilmente reconocida, del amo). La esclavitud era una institución del *ius gentium*, del derecho de gentes, los esclavos eran botín de guerra; en una guerra, el vencedor tiene derecho de vida o muerte sobre el vencido; por eso puede esclavizarlo y convertirlo en un muerto civil, porque, a todos los efectos, era como un muerto en el campo de batalla.

Segundo, que la tradición republicana sostenía una concepción de libertad (libertad como no dependencia de otro, la capacidad de vivir sin depender de nadie), surgida durante las intensas luchas de clases en las sociedades antiguas, y desarrollada en las comunas y burgos medievales y más tarde en las sociedades modernas, que fue barrida en el siglo XIX por la noción liberal, de libertad como no interferencia, especialmente de la ley y del gobierno, expresada en la tan famosa como engañosa distinción, fabricada por el termidoriano Benjamín Constant, entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos.

Esa concepción clásica de la libertad republicana se mantuvo viva a través de siglos, como atestiguan los textos de Pericles, Aristóteles, Cicerón, Marsilio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Milton, Locke, Rousseau y Kant, más de dos milenios de pensamiento y tradición republicana. Con las nuevas ciudades-Estado, entre los siglos XII, XIII y XIV, se recupera el lenguaje de la libertad republicana antigua y algunos de sus símbolos más emblemáticos, como el gorro frigio³.

Sobre la noción moderna de derechos humanos, es preciso retrotraernos hasta el siglo XVI, a la época de la conquista colonial por parte de la monarquía española, o como lo llamó Bartolomé de las Casas, "la destrucción de las Indias". Fueron los teólogos españoles de la llamada Escuela de Salamanca, fundada por el dominico Francisco de Vitoria, quienes definieron los derechos naturales de la humanidad, posibilitando el posterior surgimiento de la filosofía iusnaturalista moderna. Los planteamientos teóricos y políticos de Francisco de Vitoria y del resto de la Escuela de Salamanca entroncan con el pensamiento político republicano, en el que se incluyen nombres tan prominentes como Rousseau, Kant, Locke, Jefferson, Robespierre o Marx. La defensa de la libertad republicana como principio universal, el derecho de existencia, la soberanía popular, la necesidad de fundar un orden civil basado en el imperio de la ley que ante todo proteja el bien común, son ideas que están presentes en los autores españoles del siglo XVI, y en algunos casos –como en el de Juan de Mariana– sostenerlas tuvo como precio la persecución por parte del poder.

³ Símbolo de la emancipación de la esclavitud en el Mediterráneo oriental, y que pasó luego a Roma –el pileus– como símbolo de la libertad recobrada por el esclavo. Recuperada luego por los republicanos holandeses en la Revolución de los Países Bajos (siglos XVI-XVII), el gorro frigio se convierte en emblema de la libertad republicana durante la Revolución francesa y las revoluciones anglo e iberoamericanas.

La dimensión revolucionaria del rescate de las instituciones jurídicas romanas⁴ pasó por la recuperación de la idea romana, según la cual la institución de la esclavitud es contra natura, ajena al derecho natural, y propia sólo del *ius gentium*. Esa idea iba a contrapelo de toda la tradición intelectual cristiana (forjada en los tres siglos que median entre San Pablo y San Agustín), que hacía de la esclavitud (y de la dominación toda, y de la propiedad privada exclusiva y excluyente) una institución de derecho natural, proveniente de la Caída de la humanidad en el pecado original.

El derecho natural revolucionario nació, por una parte, en España, como reacción intelectual de la Escuela de Salamanca (Vitoria, De Soto, Las Casas) a la destrucción de las Indias y a la esclavización de sus pueblos, y como reflexión frente a los grandes problemas que constituyen la Modernidad: El descubrimiento de América, la constatación de la existencia de otra humanidad, y la violencia y rapacidad de la conquista, junto a la patente crisis del feudalismo tradicional, con la desintegración del viejo orden de la cristiandad occidental: la decadencia del Imperio y de la Iglesia y la emergencia de nuevos poderes políticos aristocráticos absolutistas. Y surgió, de modo paralelo e independientemente, por la misma época (primer tercio del XVI) y bajo el mismo Imperio (el de Carlos V), en las guerras revolucionarias campesinas de Alemania, con la exigencia de Thomas Müntzer de un derecho natural absoluto (libre del pecado original), impugnador de la propiedad privada y de la dominación, y radicalmente enfrentado al reaccionario pesimismo antropológico de Lutero (que tanto influyó en el contrarrevolucionario Hobbes [Domènech, 2009]).

Esta filosofía del derecho natural era una respuesta a los crímenes cometidos por los conquistadores de América: conquistas, pillajes, destrucción de las sociedades "indias", esclavización primero de los "indios", luego de los cautivos africanos... Fue el rechazo a estos crímenes contra "la humanidad" el que parió la formidable idea de los derechos de los seres humanos. Esto suponía redefinir la propia humanidad y eso es lo que hicieron las universidades de Salamanca y de Coimbra: la humanidad es una y no está dividida en amos y esclavos, ni en dominantes y dominados, cada ser humano nace libre, y cada individuo del género humano tiene derechos que los poderes públicos deben defender.

La Escuela de Salamanca hizo el ejercicio de elaborar propuestas políticas de carácter radicalmente antifeudal para encontrar una salida a una situación de encrucijada,

⁴ Existió también una dimensión reaccionaria, que pasó por la recuperación de la idea romana de propiedad privada exclusiva y excluyente para usarla como ariete en la reacción expropiadora contra las tierras comunales y sus poseedores que empezó a librarse en Europa occidental desde fines del siglo XV por parte de las clases dominantes (nobleza, alto clero y burguesía urbana), que fue determinante en el proceso de acumulación originaria del capital. Cfr. Domènech, Antoni: Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos), en www.sinpermiso.info, consultado en línea el 9/3/2018.

en la que además se hizo el “descubrimiento” de una humanidad no cristiana en los territorios americanos colonizados. De hecho, el planteamiento filosófico de los derechos naturales nace como reacción crítica ante el escándalo y la indignación que produjo la violencia desatada contra las poblaciones indígenas colonizadas. La esclavitud, el expolio, las expropiaciones, y el exterminio fueron el modo en que el imperio español se relacionó con esa nueva parte del género humano hasta entonces desconocida. Ante la barbarie, las reacciones intelectuales fueron dispares. Hubo quienes trataron de legitimarla, basándose en la ausencia de humanidad en los “salvajes”, la tarea intelectual de la Escuela de Salamanca, por el contrario, tuvo como objetivo proclamar la incondicional ilegitimidad de la esclavitud, tanto de los individuos como de los pueblos.

La innovación de Francisco de Vitoria respecto a la tradición cristiana anterior fue la sustitución del concepto de cristiandad por el de género humano. No es difícil ver el carácter radicalmente revolucionario de esta nueva concepción. Todos los seres humanos, con independencia del lugar que habiten en la tierra, pertenecen al género humano, lo que les convierte en sujetos que nacen libres. Esto significaba que la esclavitud dejaba de ser considerada una institución perteneciente al derecho natural, para pasar a ser contra natura y, por tanto, ilegítima. Pero la libertad tiene que ser garantizada y protegida por los poderes públicos, dependiendo por tanto de la existencia de un poder civil, que es principio constitutivo de la República. La libertad debe ser instituida a partir de la ley, que no se reduce a un instrumento de coacción, y debe mirar siempre por el bien común. El imperio de la ley es universal, y por tanto obliga a todos los ciudadanos por igual, incluido el rey, que no deja de ser un magistrado, y por tanto un servidor público que no sólo carece de privilegios especiales, sino que su deber es actuar al servicio de sus conciudadanos. Definir el fin de la República en términos de bien común, tal y como lo hizo Francisco de Vitoria, supone deslegitimar cualquier uso del poder que favorezca intereses privados, pues entonces se trataría de puro despotismo: ningún ciudadano o grupo de ciudadanos tiene la legitimidad de usar el poder en beneficio propio, pues en caso de hacerlo está convirtiendo a los ciudadanos en sus esclavos, despojándoles de su libertad civil que es el rasgo indispensable para disfrutar de la condición de ciudadanía. El uso del poder para el interés privado constituye, por tanto, una transgresión de los derechos naturales a través de lo que Vitoria denomina “leyes tiránicas” a las que es legítimo desobedecer, puesto que no se rigen por el bien público. Como señala Miras (2008):

...no es lícito al príncipe dar una ley que no atienda al bien común; de otro modo sería una ley tiránica, no una ley justa puesto que se trata de una persona pública, que está ordenada al bien común, y es un ministro de la república. Le es lícito al príncipe mirar por su bien privado, pero no solo le es ilícito, sino que es imposible que dé una ley que no atienda al bien común, porque tal ley no sería ley, y si constara que de ninguna manera mira al bien común, no habría que obedecerla. (p.69-70).

De Vitoria invalida la justificación del despotismo, la “razón de Estado”, que prioriza la glorificación del poder sobre los derechos humanos, y que justifica su transgresión cuando entraña la preservación del propio poder. El fin de la República no debe ser su propia supervivencia, sino garantizar el bien común y una vida digna a los miembros de la comunidad política, finalidad que implica una serie de condiciones materiales. En Vitoria, como en toda la tradición republicana, está presente la cuestión de la subsistencia como condición de la libertad. Es preciso que cada uno de los ciudadanos tenga garantizado el acceso a los bienes materiales que necesita. El acceso a la tierra, que para Vitoria es un bien común de la humanidad, es un derecho natural, pues es lo que garantiza la subsistencia; pero la forma en que se distribuye debe ser establecida por la ley y el poder civil, para garantizar que obedezca a los criterios de igualdad y justicia. La propiedad privada es una forma posible, pero no sirve cualquier manera de distribución de la propiedad, pues una distribución que propicie la acumulación de bienes en pocas manos y la carencia de la mayoría es injusta y desigual. Esta idea resuena en la célebre proclamación de Robespierre del derecho de existencia como derecho supremo por encima de cualquier otro, incluido el derecho de propiedad. En la tradición iusnaturalista se encuentra también la defensa del principio de la soberanía popular contra el principio aristocrático: la soberanía pertenece al pueblo, y no al rey, ni siquiera a una minoría que por razón de nacimiento haya de suponerse más virtuosa. Basándose en esta confianza en el pueblo, Juan de Mariana fundamentaba la legitimidad del tiranicidio, en caso de que el rey dejara de ser un “buen rey”, un servidor del pueblo y del bien común, para convertirse en un tirano que gobierna por encima de la ley.

Pero la libertad no es una exigencia exclusiva de los individuos. La Escuela de Salamanca defiende que también todos los pueblos, pertenezcan o no al mundo cristiano, tienen derecho a ser libres y por tanto a gobernarse. Les corresponde a todos ellos el derecho a la soberanía y a una res pública, y toda conquista es una forma de tiranía. La libertad, aplicada a las relaciones entre pueblos, significa que ninguno de ellos tiene derecho a someter a otro, tampoco por motivos religiosos. Se trata de un proyecto político que apunta a la idea kantiana de una federación libre de repúblicas como la única forma de garantizar la “paz perpetua” entre los Estados, en oposición al proyecto despótico de una monarquía universal defendida por una parte de la tradición cristiana, y desde luego diferente al internacionalismo liberal basado en un mercado mundial. Por último, en Vitoria se encuentra a partir del derecho de gentes la defensa de los derechos de los individuos y de los pueblos por encima de los intereses de los Estados, lo que supone un límite jurídico a la soberanía de las repúblicas. El *ius migrandi*, el derecho a emigrar y a circular por cualquier lugar de la tierra es un derecho universal, y nadie puede limitarlo. Al mismo tiempo, el derecho del suelo –*ius soli*– obliga a toda república a garantizar a todos sus habitantes la condición de ciudadanía.

Esta filosofía política de los derechos de cada ser humano se acompañó con una defensa de los derechos de los pueblos a su territorio y a su soberanía. Vemos desde el principio esta concepción de un derecho natural que es a la vez político y cosmopolítico, que rechaza la conquista y el colonialismo, y esta conciencia es el producto de la abominable historia del “descubrimiento de América”, que Bartolomé de Las Casas llamaba la “destrucción de las Indias”.

La escuela de Salamanca, por todo ello, se vio interpelada por las circunstancias históricas y supo elaborar respuestas y sugerir alternativas y proyectos ante los cambios político-sociales que se producían. Ante problemas eminentemente políticos, se inspiró en la tradición del pensamiento político surgida en el mundo clásico grecolatino en el Mediterráneo, y fundamentalmente en Aristóteles. En consecuencia, la tradición republicana y iusnaturalista de pensamiento fue reintroducida en la Modernidad como poderoso instrumento normativo de reflexión ética política frente a las crisis y problemas de diverso signo que caracterizaron el traumático nacimiento y desarrollo de la sociedad moderna.

En fin, esta filosofía del derecho natural moderno se completó entre los siglos XVI y XVIII, con las experiencias de diversas revoluciones que intentaron hacer reconocer estos derechos naturales del hombre. Las revoluciones inglesa y holandesa del siglo XVII, seguidas del gran ciclo revolucionario de los siglos XVIII-XIX en ambos lados del Atlántico, pusieron en el orden del día la construcción de repúblicas democráticas. El pueblo holandés reclamó su independencia librando una guerra de liberación nacional contra la ocupación imperial de los Habsburgo. El principio de soberanía popular fue reivindicado por los levellers ingleses en su campaña por una Constitución democrática que debía estar precedida de una declaración de derechos. Esa campaña fue violentamente reprimida por la aristocracia de la riqueza representada por el partido de Cromwell. Los levellers inspiraron a John Locke que propuso una síntesis en su *Two Treatises of Government*, de 1690. En el siglo XVIII, en Francia, esta filosofía del derecho natural moderno tomó un giro resueltamente laico que se explica por el gran movimiento intelectual que caracterizó la llamada época moderna que, durante tres siglos emprendió la obra inmensa de separar la teología de otras facultades “humanas”. En el siglo XVIII, la filosofía era la piedra de toque del saber, el punto de reunión de las demás facultades humanas, y su punto culminante fue la Ilustración (Enlightenment, Aufklärung).

La Revolución francesa recogió la bandera de los levellers ingleses y estremeció al mundo con una declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que concentraba las aportaciones de la Escuela de Salamanca y las experiencias posteriores (Gauthier, 2007). Siempre será importante recordar que los tres primeros artículos de la Declaración de los derechos de hombre y del ciudadano de 1789, expresan netamente la definición de los derechos del hombre de la Escuela

de Salamanca y la aportación de los levellers ingleses: "1. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos... 2. El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre... 3. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación".

Al instituir la Declaración de Derechos Humanos y Ciudadanos, la revolución quería poner fin a un despotismo que se fundaba en una teoría práctica del poder sin otras limitaciones que las morales (el buen príncipe), es decir, sin derecho. El principio de soberanía popular destruía ese derecho divino y restituía la soberanía, como bien común, al pueblo. Al hacerlo, el principio de soberanía se acompañaba de la separación entre política y teología: en el núcleo de la doctrina de los derechos humanos y ciudadanos se halla la libertad de conciencia, ese precioso fruto producido por los movimientos heréticos que afirmaron, contra todos los dogmatismos doctrinales, la existencia de un derecho natural que, vinculado a la persona, pasa por delante de cualquier poder de este mundo y se impone a todas las instituciones creadas por los hombres.

En este sentido, la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos fundaba un contrato social (en la línea de Locke y Rousseau) en la protección de los derechos personales y del derecho colectivo de soberanía popular, es decir, en principios concretamente traducidos a términos de derecho. Apoyándose en las experiencias holandesa e inglesa, así como en la de los nacientes EE.UU, la Declaración de Derechos instituyó el principio lockeano del poder legislativo –expresión de la consciencia social y de la soberanía popular– como poder supremo.

Al contrario, el poder ejecutivo se consideraba peligroso por naturaleza. En efecto, el despotismo se caracterizaba, y sigue caracterizándose, por una confusión del ejercicio de los poderes legislativo y ejecutivo. El ejecutivo tenía, así pues, que ser estrictamente subordinado al legislativo y ser pasible de responsabilidad, es decir, verse obligado a rendir cuentas sin dilación, a fin de impedir daños lo antes posible.

Nunca se insistirá lo bastante en esto: el objetivo de las revoluciones de 1789 y de 1792-94 era el de declarar los derechos del hombre y del ciudadano, construir un poder legislativo supremo e inventar soluciones nuevas para lograr subordinar el ejecutivo –peligroso cuando se autonomiza– al legislativo (Gauthier, 2006).

La teoría de la Revolución de los Derechos del Hombre y del Ciudadano es, por consiguiente, una afirmación de la libertad republicana: la Declaración de Derechos dice que el objetivo del orden social y político es la realización y la protección de los derechos de libertad de los individuos y de los pueblos, a condición de que esos derechos sean universales, es decir, recíprocos, no pudiendo así pues, transformarse en su contrario, es decir, en privilegios. Esta teoría de la revolución sostiene

asimismo la posibilidad de una sociedad fundada, no en la fuerza, sino en el derecho. Aquí, la legitimidad del derecho se convierte también en el problema de la política.

Por otra parte, como mencionamos más arriba, calificar como liberales a los ilustrados del siglo XVIII, así como a los derechos contenidos en las Declaraciones revolucionarias, resulta de un anacronismo evidente. El término liberal, para designar una corriente de pensamiento político, no aparece hasta las Cortes de Cádiz (1810-1814), y el Trienio Liberal de 1820-1823, y adquiere todo su sentido con la monarquía orleanista francesa de 1830. Su significado, durante todo el siglo XIX europeo, era inequívoco: los partidos liberales eran partidos monárquicos moderados, y partidarios de una monarquía meramente constitucional, no absolutista (es decir, con un Rey controlado por una ley fundamental), con sufragio censitario (en la monarquía orleanista sólo votaban los varones muy ricos: el 2% de la población masculina con mayor patrimonio declarado) y sin forma parlamentaria de gobierno: existía un Parlamento, pero ese parlamento no tenía capacidad para derribar gobiernos: la formación del gabinete ejecutivo era potestad exclusiva del rey constitucional, y su elección y su continuidad en el ejercicio del poder no dependían de la mayoría o minoría parlamentaria, sino sólo de la voluntad real. El "liberalismo" nació en Europa occidental (incluida Gran Bretaña) como reacción a la I República democrática francesa: era, pues, antirrepublicano, antidemocrático (sufragio masculino censitario) y antiparlamentario.

Por eso resulta completamente anacrónico, y encima materialmente falso, decir que Locke, Kant o Adam Smith eran "liberales". Lo que hizo luego el liberalismo decimonónico, cuyo concepto de "libertad" es básicamente el de Hobbes (Fernández & Fernández, 1974)⁵—el gran teórico del absolutismo, enemigo acérrimo de la República inglesa de 1649, y de la tradición republicana mediterránea clásica: o sea, ubicado en las antípodas de Locke— es anexarse como propia, la tradición política histórica de la libertad republicana, pero rebautizada y transformada hasta hacerla irreconocible. Y luego, gracias en buena parte al regalo de los sedicentes "marxistas" del siglo XX, es decir, del marxismo más dogmático y ortodoxo, fabricar académicamente, como "democrático", su propio pasado.

La Vulgata marxista, por su lado, ha contribuido no poco a esta montaña de equívocos y tergiversaciones al calificar a las grandes revoluciones de los siglos XVII y XVIII como burguesas. Ello, en rigor, es un verdadero contrasentido, que describe a los grandes procesos revolucionarios como conducidos por una clase burguesa que arrastró al pueblo llano en la lucha contra el feudalismo y que logró derrocarlo y sustituirlo por el capitalismo, un modo de producción más avanzado. Esta segunda falacia, que ignora convenientemente las contundentes evidencias históricas y teóricas

⁵ Thomas Hobbes (1588-1679), es el primer pensador moderno que rompe con la viejísimas tradición republicana de la Ley como marco de la libertad ciudadana, abriendo así el camino al liberalismo al afirmar que la Ley y los derechos son cosas distintas, que la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, y que son incompatibles.

acumuladas por historiadores y filósofos como los arriba citados, ha sido construida con el fin de adjudicar los grandes logros de estos movimientos revolucionarios a la “burguesía” y al “liberalismo”, conceptos como constitucionalismo, democracia, parlamentarismo, sufragio, soberanía popular, derechos humanos, igualdad ante y en la ley, división de poderes, etc. Todo ello permite borrar del mapa, en lo político y lo económico, el carácter eminentemente popular de los grandes movimientos revolucionarios, y en lo teórico, su inspiración directa en los grandes pensadores clásicos y, más que todo, el carácter decididamente democrático y antiburgués de la filosofía política del iusnaturalismo revolucionario. Lamentablemente, el pensamiento llamado “marxista” producido en los países del “socialismo real” olvidó o ignoró completamente la herencia del republicanismo democrático, que sí estaba viva y actuante en el socialismo decimonónico y de las primeras décadas del siglo XX, regalando a los liberales la democracia y los derechos del hombre como falacias burguesas, lo que ha traído consecuencias nefastas para la lucha por la emancipación humana, al confundir y desechar, como ya alertaba Engels, al niño con el agua sucia de la bañera.

Por tanto, el constitucionalismo liberal se funda precisamente en la desconfianza en el demos, las grandes masas, que para la mayoría de los liberales eran (y son) siempre un peligro que había (y que hay) que controlar, como dejaron dicho protoliberales como Madison, liberales como Benjamin Constant y neoliberales como Friedrich Hayek. Por ello, el liberalismo del siglo XIX (y sus herederos del siglo XX) es decididamente antidemocrático, o en el mejor de los casos seudodemocrático, pues su apuesta son los mecanismos institucionales contramayoritarios, diseñados para garantizar el funcionamiento del mercado y la riqueza de los grandes propietarios contra cualquier tentación republicana de poner la economía al servicio de la sociedad, cuando todos sabemos, gracias a la pedagogía implacable del FMI, el Banco Mundial y sus acólitos, que es la sociedad la que debe estar al servicio de la economía. Por esa razón, las Constituciones liberales del siglo XIX son todas defensoras a ultranza del *laissez faire* y del sufragio censitario, así como enemigas del control parlamentario sobre el gobierno y de cualquier intento de organización de los productores, pues tal cosa atenta contra la libertad de empresa y la propiedad privada capitalista.

Sin embargo, el constitucionalismo de las grandes revoluciones es heredero de la tradición republicana y en manera alguna puede confundirse con las Constituciones del liberalismo triunfante del siglo XIX. Basta examinar sucintamente el pensamiento de los tres autores que más a menudo se citan como padres respectivos del liberalismo, el constitucionalismo moderno con la división de poderes y el Estado de Derecho: Locke, Montesquieu y Kant, para percatarnos de su filiación republicana y en ningún caso identificable con el liberalismo decimonónico.

La vulgata de la filosofía política al uso, sostiene que Locke fue una especie de padre

del liberalismo, un defensor acérrimo de la propiedad privada capitalista y un maestro del compromiso entre la aristocracia y la élite burguesa que quedó plasmado en el Bill of Rights. La verdad es que todavía en el siglo XIX, antes de que la reescritura de la historia se hubiera completado, Locke estaba en una tradición inasimilable para el liberalismo heredero del utilitarismo. Como acertadamente sostiene Domènech, Locke era, para Bentham⁶ y sus herederos liberales decimonónicos, el verdadero enemigo a derrotar. No sólo por su inequívoco iusnaturalismo revolucionario, no sólo por la patente –y aún viva en la memoria– influencia de su pensamiento en las Revoluciones francesa y norteamericana; también porque en la Inglaterra del Bentham maduro (fines del XVIII y primeras décadas del XIX) se veía a Locke como un teórico del socialismo, que exigía que todos los frutos del trabajo humano pertenecieran al trabajador que los había obtenido.

Resumamos las principales tesis de Locke; Propone que la soberanía emana del pueblo; que la propiedad, la vida, la libertad y el derecho a la felicidad son derechos naturales de los hombres, anteriores a la constitución de la sociedad. El Estado tiene como misión principal proteger esos derechos, así como las libertades individuales de los ciudadanos. El parlamento es donde se expresa la soberanía popular y donde se hacen las leyes que deben cumplir tanto el gobierno como el pueblo. Anticipándose a Montesquieu, a quien influyó, describe la separación del poder legislativo y el ejecutivo. La autoridad del Estado se sostiene en los principios de soberanía popular y legalidad. El poder no es absoluto sino que ha de respetar los derechos humanos, que son inalienables, es decir, nadie puede renunciar a su libertad, ni a la igualdad, ni a los recursos que le aseguran la subsistencia. Además, Locke es muy claro en que el derecho de propiedad no es absoluto. Vale decir, el único título para poseer algo es el trabajo, ya que “aquello que inicia la propiedad es, precisamente, el acto de sacar algo del estado en que la naturaleza lo dejó” (Locke, 1974, p. 28). Por ello, “el trabajo que me tomé en hacerlas salir del estado comunal en que se encontraban ha fijado en ellas mi propiedad” (Locke, 1974, p. 28).

El nuevo producto, resultado de la creatividad humana aplicada a los recursos naturales, se transforma en parte del productor y le pertenece, naciendo así el derecho a la propiedad y convirtiendo al hombre en equivalente a propietario. El trabajo da a cualquier hombre el derecho natural sobre aquello de lo que se ha apropiado, y le imprime un sello personal que lo hace propio. Existe una fusión entre el sujeto trabajador y el objeto trabajado, al cual modifica y “a lo que se encuentra unido” (Locke, 1974, p. 27).

La propiedad no es aquí ilimitada pues cada hombre podrá poseer legítimamente todo lo que pueda abarcar con su trabajo, ya que “la misma ley natural que nos

⁶ Jeremy Bentham (1748-1832) puede ser considerado el verdadero padre del liberalismo, con su moral utilitarista y su desprecio por la idea de los derechos naturales inalienables, a los que llamó “nonsense upon stilts” (un sinsentido sobre zancos).

otorga la propiedad, es la que le pone límites a la misma” (Locke, 1974, p. 31). Puedo aprovecharme de todo antes que se malogre, y lo que sobrepase ese límite supera a la parte que corresponde a una persona y pertenece a otros. Locke es muy claro y tajante: “La medida de su propiedad vendrá fijada por la cantidad de tierra que un hombre labre, siembre, cuide y cultive” (Locke, 1974, p. 32).

Postula que los hombres viven en el estado de naturaleza en una situación de paz y sometidos a leyes naturales que surgen de la razón. Los hombres salen a través del pacto social del estado de naturaleza porque no existe allí justicia imparcial que asegure los derechos naturales. El ingreso a la sociedad civil es a través del contrato. Si es violado por la autoridad pública que resultó de la voluntad de los ciudadanos, se vuelve al estado de naturaleza. La autoridad se sostiene en tanto asegure los derechos naturales que el individuo buscó proteger al entrar en la sociedad.

En cuanto al contrato, la tradición contractualista ha sostenido que se precisan dos contratos sucesivos para dar origen al Estado: el primero es el pacto de sociedad, por el cual un grupo de hombres decide vivir en comunidad, y el segundo es el pacto de sujeción, en el cual estos hombres se someten a un poder común. En Locke, sin entrar en el tema de la existencia de uno o más contratos, no hay un pacto de sujeción como en Hobbes y otros contractualistas, sino que el pueblo, que tiene el verdadero poder soberano, otorga a los poderes su confianza (trust) sin someterse a ellos, justificando la rebelión en el caso de que la autoridad no cumpla con sus objetivos. Es decir, la relación entre el ciudadano y el poder es fideicomisaria, el pueblo es el fideicomitente y no tiene más que manifestar su pérdida de confianza en el Gobierno (vale recordar que ministro significa servidor) para que éste deje de ser un Gobierno legítimo y pueda, en consecuencia, ser reemplazado por otro.

El poder político legítimo deriva de ese “contrato” entre los miembros de la sociedad, que no es un contrato verdadero porque los hombres no se someten al gobierno sino que establecen con él una relación de confianza. Además, cuando los hombres consienten formar una sociedad política, acuerdan estar atados por la voluntad de la mayoría, “de modo que todo el mundo está sujeto, por dicho consenso, a los acuerdos a que llegue la mayoría” (Locke, 1974, p. 96). Por otro lado, ningún contrato bajo coacción es válido, porque implica una violación de la libertad del ciudadano, a la que éste no puede renunciar, ni siquiera voluntariamente.

Locke con su exigencia de fiduciarización de la autoridad política, es decir, con su pretensión de que los cargos políticos no sean sino trustees, fideicomisarios y, como tales, deponibles sin más que la retirada de la confianza de los fideicomitentes, los ciudadanos, está en las antípodas del liberalismo. Este programa filosófico-político lockeano, que Antoni Domenech ha llamado de “civilización del Estado”, pasa a Rousseau, a Adam Smith, a Kant; luego, radicalizado democráticamente, al ala

izquierda, plebeya, del jacobinismo, para terminar dejando su inconfundible impronta en el joven Marx, que fue toda su vida un heredero de la Ilustración.

Confundir, pues, a Locke, con un liberal decimonónico sólo puede ser resultado de una desaprensiva y descontextualizada lectura de sus ideas, por decir lo menos. En cuanto a Montesquieu, usualmente se recuerda su famosa teoría sobre la división de poderes, expuesta en *El Espíritu de las Leyes*, no así sus otros textos, que han gozado de menor atención y renombre.

Por ejemplo, en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los Romanos y de su decadencia* (1734), es muy explícito en sus criterios republicanos:

Lo que yo llamo la virtud en la república es el amor a la patria, es decir el amor a la igualdad. No es una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política: y esta es el resorte que mueve al gobierno republicano, igual que el honor es el resorte que mueve a la monarquía. He llamado, por tanto, virtud política, el amor a la patria y a la igualdad.

Más adelante, señala:

Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiese sostenerles que la de la virtud. Los de hoy no os hablan más que de manufacturas, del comercio, de finanzas, de riquezas e incluso de lujo.

Cuando cesa aquella virtud, la ambición entra en el corazón de los hombres que pueden recibirla y la avaricia en el de todos. Los deseos cambian de objeto; lo que se amaba ya no se ama; se era libre con las leyes, se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo que ha escapado de casa de su amo; a lo que era una máxima se le llama rigor, a lo que era una regla se denomina molestia, a lo que era cuidado, se le llama temor. Donde había frugalidad hay avaricia y deseo de poseer. Antes el bien de los particulares era el tesoro público, pero desde entonces el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La república es un despojo; y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la apatía de todos.

“Se puede definir esta virtud por el amor a las leyes y a la patria. Este amor que exige una preferencia constante del interés público al propio, inspira todas las virtudes particulares que no son sino esa preferencia” (Montesquieu, 1734).

Este amor es particularmente acentuado en las democracias. Solo en ellas el gobierno se confía a cada ciudadano. Y, el gobierno, como todas las cosas de este mundo, para

conservarlo hay que amarlo. En palabras de Montesquieu (1734):

El amor de la república, en una democracia, es el propio de la democracia; el amor a la democracia es el amor de la igualdad. El amor a la democracia es además el amor a la frugalidad. Cada uno debe tener la misma felicidad y las mismas ventajas, debe gozar de los mismos beneficios, y tener las mismas esperanzas, cosa que no puede alcanzarse más que en la frugalidad general. No basta en buena democracia que las porciones de tierra sean iguales, deben también ser pequeñas, como entre los romanos. "A dios no le gusta, decía Curio a sus soldados, que un ciudadano estime poco la parte de tierra que basta para alimentar hombre". Así como la igualdad de fortunas mantiene la frugalidad, la frugalidad a su vez mantiene la igualdad de fortunas.

Es fácil ver aquí la influencia de Locke, la virtud republicana como garantía de la democracia, la participación en los asuntos públicos, y las limitaciones a la propiedad, de modo que nadie pueda ser excesivamente rico, y exista una igualdad aproximada entre los ciudadanos.

Y la división de poderes, por otro lado, es la garantía, como en Locke, contra el despotismo y la tiranía. Calificar estas ideas como liberales, además de anacrónico, es un contrasentido, casi habría que admitir entonces que Aristóteles, el primero en esbozar la necesidad de separar las funciones de gobierno en la polis, fue un liberal avant la lettre.

En lo tocante a Emmanuel Kant, no es ningún descubrimiento afirmar que es uno de los filósofos más influyentes de la historia del pensamiento. Es corriente presentarlo como un pensador moderado, dentro de la Prusia de los junkers, obediente y disciplinado súbdito del monarca. En rigor, fue un revolucionario en su filosofía política y un gran admirador de la Revolución Francesa.

La propuesta de la reflexión de Kant en materia de ética es profundamente revolucionaria, aunque solo fuese por las ideas centrales de su filosofía de la moralidad: las de la autonomía y libertad. La manera en que las introduce en el panorama filosófico consiste, en efecto, en la apertura de todo un mundo nuevo.

Ser libre o esclavo, obedecer y hacer obedecer son situaciones contradictorias. La tradición cristiana y estoica tradicional insistía en que el hombre es esclavo cuando esa dominado por sus emociones e impulsos animales de los que debe liberarse. Tales éticas se apoyaban en el seguimiento y obediencia las leyes de la naturaleza, (que eran dictadas por la Providencia), de Dios, o las leyes de los gobernantes (a quienes Dios había dado el poder).

Kant rompió tajantemente con esto. Estimó que liberar al hombre de sus instintos para someterle a una legislación que se le imponía desde fuera de él mismo no es liberarlo del todo porque seguía sujeto a la voluntad de otro legislador. Cuando un hombre, ser racional y libre, se le somete a una voluntad impuesta desde afuera, (esto es, heterónoma: de hetero, otro y nomos, norma) ya no es ni racional ni libre. Por el contrario, el proyecto ético de Kant consiste en presentar al hombre como su propio legislador que es autónomo (de auto, uno mismo, y nomos, norma). El hombre es hombre porque se legisla a sí mismo y en eso consiste nuestra dignidad y nuestra libertad. La fuerza de gravedad del edificio ético de Kant es la afirmación de que la moralidad se genera en la ley que los humanos nos damos a nosotros mismos y de esa manera creamos nuestro orden moral esencial. Es más, somos libres únicamente cuando y porque actuamos como personas morales. Sin esa moralidad - que nosotros mismos creamos- no hay libertad.

Seguía en esto el cauce revolucionario abierto por Rousseau (1999): “la obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito es libertad” (p.19). Al convenir con sus semejantes el acatamiento a la voluntad general, el hombre resulta ser legislador de sí mismo, dueño de sí mismo, esto es, libre, según la clásica noción de libertad republicana que se remonta a Efiltes, Pericles y Aristóteles. “Nosotros en verdad somos miembros legisladores de nuestro propio reino ético...”. Esa libertad es tan soberana que se opone a lo que la naturaleza hace del hombre, pues es un ser que en tanto que dotado de libre actividad puede hacerse a sí mismo gracias a su razón y su libertad. Lo que determina al hombre ya no es la naturaleza sino su propia razón y su libre voluntad.

Estas reflexiones y su desarrollo no solo inauguran el pensamiento filosófico contemporáneo sino que además tienen ya una carga revolucionaria enorme. No es de extrañar dada la propia sensibilidad de Kant hacia “los acontecimientos que recientemente se producen” (la Revolución Francesa), que suscitaban su entusiasmo y del espectador sensible y que aunque fuesen vencidos o desviados seguirían siendo una inspiración optimista acerca de lo que puede la dignidad humana (en sus famosas líneas sobre la Revolución Francesa de “El conflicto de las facultades”).

Incluso, Kant se aproxima en ocasiones a la postura radical de Rousseau. Así cuando observa: “se habla mucho de virtud, pero hay que erradicar la injusticia para poder ser virtuoso (...) Toda virtud se hace imposible sin aquella resolución” (Rubio, 2006). Y cuando trata de la libertad, tras comentar el conflicto roussonian entre individuo y sociedad, concluye: “nadie duda de que vale más morir que vivir encadenado”. Y hasta afirma que nada le parece tan “penoso y antinatural” (Rubio, 2006) como “la sumisión de un hombre a otro hombre” (Rubio, 2006) ya que “el hombre dependiente no es ya un hombre, ha perdido toda la dignidad, no es más que un accesorio de otro hombre” (Rubio, 2006). Es más, condena todo gobierno despótico ya que “quien impone hacer algo por obediencia cuando hubieran bastado para ello motivos internos, ese tal hace

esclavos” (Rubio, 2006). Y ello es aplicable también a la legislación, según Rubio (2006):

...el grado del poder legislativo supone la desigualdad y hace que un hombre pierda por relación a otro un grado de libertad (...). Una voluntad que se ha sometido a otra es incompleta y contradictoria porque el hombre posee una espontaneidad (...).

Por tanto, para Kant, muy al contrario que los liberales, la libertad solo puede darse dentro de la ley, pues sólo así el ciudadano, al cumplir con la ley es verdaderamente libre, pues sigue las leyes que él mismo se ha dado, como ser racional. De ahí a sostener, como muchos liberales, que la única libertad es la de no ser interferido en el disfrute de los derechos individuales, particularmente la propiedad privada, media un abismo.

Con esto en mente, no es difícil ver que las primeras Constituciones, de las Revoluciones norteamericana y francesa, se inspiraban directamente en el ideario del republicanismo clásico grecolatino y las aportaciones de los modelos republicanos ensayados en las repúblicas mercantiles italianas, en las Provincias Unidas de los Países Bajos después de declararse independientes de España, y en los escritos de los republicanos ingleses y los ilustrados franceses. Por consiguiente, tales textos constitucionales se basaban en la libertad republicana, del ciudadano dentro de la ley, la igualdad de todos ante la ley, la separación de las funciones de gobierno y poder, la soberanía popular y los derechos naturales e inalienables de los hombres. Fue sólo después de la derrota de la Revolución Francesa con el golpe de 9 de Termidor, y el fracaso del programa democrático y republicano de Jefferson en la nueva república norteamericana, que el liberalismo pudo apropiarse de los principales pensadores republicanos y reformular sus propuestas, presentándolas como herederas de la Ilustración y el pensamiento revolucionario del XVIII, cuando en realidad lo que hicieron fue borrarlas implacablemente. Es de todo punto imprescindible recordar que la mera idea de derechos naturales, universales e inalienables fue literalmente desaparecida y no volvió a renacer hasta 1948, sustituida por la idea de los derechos del propietario (en lenguaje técnico, del sujeto de derecho varón, adulto y propietario), que naturalmente estaban por encima de todos los demás, algo que habría repugnado a todos los pensadores de la Ilustración. El sufragio universal corrió la misma suerte: no volvió a proclamarse en Europa, con excepción de la República Francesa, hasta después de la Primera Guerra Mundial. En cuanto a la concepción de la libertad republicana, la libertad del que no tiene que depender de otro para vivir, claramente debemos decir de ella que resulta incompatible con la hegemonía del modo de producción capitalista, dado que la mayoría de la población de cualquier país tiene que trabajar para otros para vivir, con lo cual resulta, como decían los socialistas

del siglo XIX (Marx entre ellos, en Marx, 1975⁷), un grupo de esclavos (asalariados) a tiempo parcial. En suma, la Revolución francesa fue, a la vez, la última gran *Jacquerie* medieval y –con la I República de 1793– el primer combate anticapitalista y anticolonialista serio, cuyo heredero directo fue el movimiento obrero socialista de los siglos XIX y XX, entendido históricamente, como la continuación, tras la primera revolución industrial, del programa republicano-democrático de la “economía política popular”).

El soberano republicano-democrático —el pueblo— se convierte así en el propietario último de los recursos y las riquezas de la nación, y todas las formas de propiedad existentes son fideicomisos de la República. Eso excluye, obvio es decirlo, a la propiedad “liberal” clásica, exclusiva y excluyente, y quedan como posibilidades abiertas a una República democrática, universalizadora de la libertad republicana: 1) la propiedad común comúnmente apropiada (como las tierras ejidales, por ejemplo); 2) la propiedad privada comúnmente apropiada (las cooperativas de trabajadores); y 3) la propiedad privada individualmente apropiada fundada en el trabajo personal (el programa jeffersoniano originario de la República norteamericana de pequeños campesinos) con exclusión de la propiedad privada individual fundada en la explotación del trabajo ajeno (de esclavos o asalariados, “esclavos a tiempo parcial”).

En conclusión, la historia “liberal” del constitucionalismo y los derechos humanos contiene sólo una parte de la verdad, y aún ello adolece de profundas omisiones y tergiversaciones. Comprender el molde republicano del Derecho constitucional moderno es comprenderlo históricamente y ello es crucial para defenderlo frente a los intentos liberales y más aún neoliberales, de vaciar de sentido a la democracia, a las Constituciones, al Derecho y a la misma sociedad, convertida en un gigantesco y totalitario mercado, donde cada expresión de la cultura humana (que es lo mismo que decir, de la sociedad humana) tenga un precio y sirva sólo a los efectos de aumentar las rentas de una oligarquía ya obscenamente plutocrática.

Recuperar y renovar esa tradición, la del republicanismo democrático, es hoy crucial frente a la arremetida de un nuevo liberalismo, que amenaza con barrer todas las conquistas de la Ilustración y las grandes revoluciones del XVIII, y el mejor pensamiento político y jurídico de los dos últimos siglos, y devolver el mundo, políticamente, a la Belle Epoque liberal del XIX, o más atrás, a una especie de Ancien Regime, pero del siglo XXI. El Derecho constitucional, los derechos humanos y sus garantías, los mecanismos democráticos, las instituciones republicanas, resultan hoy (sería suicida olvidarlo) baluartes contra la barbarie neoliberal porque son, como afirma la gran historiadora Florence Gauthier, bienes comunes de todos los pueblos libres.

⁷ Se puede decir que Marx es el último filósofo de la Ilustración republicana. En la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) afirma con total contundencia: “El hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Domènech, A. (2009). En Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (Un ejercicio de historia de los conceptos). Recuperado de <http://www.sinpermiso.info> Fernández, L. & Fernández, A. (Comp.) (1974). Política y Estética en la época moderna. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Gauthier, F. (2006). De Juan de Mariana a la Marianne de la República francesa o el escándalo del derecho de resistir a la opresión. Recuperado de www.sinpermiso.info

Gauthier, F. (2007). Soberanía, república, democracia y derechos son bienes comunes de todos los pueblos libres. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info>

Kant, E. (1982). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, España: Alianza Editorial.

Locke, J. (1974). Dos ensayos sobre el Gobierno Civil. Madrid, España: Alianza Editorial.

Marx, K. (1975). Crítica del programa de Gotha. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Miras, J. (2008). Res publica. El pensamiento político de Francisco de Vitoria. Barcelona, España: Biblioteca de ciències socials d' espai Marx.

Montesquieu, B. (1835): Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos.

Rousseau, J. (1999). Del contrato social o principios de derecho político. Madrid, España: Mestas Ediciones.

Rubio, J (2006). Rousseau y Kant: una relación proteica. Revista de Estudios Políticos (nueva época), 133.