

Antoni Domènech

Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith



El texto que, con permiso de su autor y de la editorial Montesinos, se reproduce a continuación es el prólogo de Antoni Domènech al libro de David Casassas (*La ciudad en llamas: vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith* (Barcelona, Montesinos, 2010), que será presentado en Barcelona, en el Centro de Cultura Contemporánea (CCCB: Calle Montealegre, 5, Aula 1) el próximo lunes, 11 de abril a las 19h30', en un acto organizado por el propio CCCB, la editorial Montesinos, el grupo académico de investigación GREECS y la revista política *SinPermiso*.

Resulta asombroso contemplar el abismo de incomprensión que se ha abierto entre nosotros y los economistas clásicos.
Piero Sraffa

Del libro de David Casassas sobre Adam Smith importa, lo primero, decir que buena parte de la originalidad de su posición, viene, no, como acaso cabría esperar de un trabajo que trae su origen en una tesis académica, de grandes novedades exgogitadas de sesudas y elaboradas cavilaciones hermenéuticas; tampoco de un minucioso trabajo de acribia filológica. Muchas de las afirmaciones más originales de este libro son el simple resultado de tres cosas que poco tienen que ver con la erudición y la filología: nacen de un espíritu, como el de Casassas, rebosante de buen sentido, es decir, libre del sentido común de los prejuicios académicos y no académicos dominantes. Eso, por lo pronto. Luego, de un inteligente trabajo de restauración, de eficaz limpia de una imagen, la de Adam Smith, desdibujada y emborronada por un anacrónico acúmulo de malentendidos y descuidos que, levantados durante décadas, terminaron por hacer incompreensible su obra científica y política. Y en tercer lugar, de una contextualización histórica precisa del significado, científico y filosófico-político, de esa misma obra.

Me apresuro a decir que ninguno de esos rasgos —espíritu libre de los prejuicios del ambiente, empeño de artesano restaurador y reconocimiento consecuente de la necesidad de contextualizar históricamente— es incompatible con el conocimiento y la asimilación de la producción y de la buena bibliografía académicas actuales. En este caso, precisamente lo contrario es lo cierto. Porque es evidente que este libro es hartamente deudor, entre otras cosas, de la investigación de muchos historiadores de las ideas y de los conceptos que, en las pasadas décadas, han contribuido eficazmente a desbrozar el camino que permite enfrentarse al pensamiento económico y político moderno e incipientemente contemporáneo de una forma, podríamos decir, emancipadora de los infundados y extemporáneos prejuicios académicos, ideológicos y políticos que han ido decantándose a modo de espesos y cada vez más impenetrables estratos de ganga geológica. Penetrar en esos estratos y proceder a la remoción

de la breva es, entonces, abrirse ya el camino hacia una labor de restauración. Y una labor de restauración bien hecha que culmina en una contextualización histórica como la que hace Casassas permite, además, adivinar que las escoriaciones desfiguradoras no se acumularon siempre por ventura y al acaso —“geológicamente”—, sino, a menudo, a través de un largo proceso, de todo punto político, cuyo significado contribuye a aclarar también este libro.

Yo creo que será útil al lector un breve relato del origen de esta investigación, cosa que puedo hacer porque fui testigo directo del mismo.

Todo empezó hace más de diez años cuando, releendo el clásico libro de historia del utilitarismo de Elie Halévy, tropecé con esta llamativa afirmación que me había pasado desapercibida en primera lectura:

“Se nos dice, apoyándose en la autoridad de sus coetáneos, que, en la teoría, Adam Smith fue un republicano y un admirador de Rousseau...”¹

Ni que decir tiene que Halévy desechaba tal idea como desapoderada y absurda: no podía ser de otro modo en un historiador que construyó el grueso de su carrera científica tratando de presentar a Hume, a Adam Smith y a David Ricardo como protoutilitaristas, antecesores o —en el caso de Ricardo— correligionarios de Bentham, y por lo mismo, hostiles a la tradición política republicana y al lenguaje de los derechos humanos y del iusnaturalismo revolucionario:

“Hume, Adam Smith y Bentham eran conservadores en asuntos políticos, y un estudio de sus escritos revela fácilmente que no estaban lejanos los tiempos en que la teoría de los derechos del hombre, que había ganado a América y a Francia, iba a encontrar en Burke y en el propio Bentham a resueltos adversarios, que habrían de oponerle el principio de utilidad.”²

Como yo me hallaba entonces en pleno estudio de la época intelectual —el primer tercio del siglo XIX— en que se eclipsó e hizo invisible la tradición política republicana, busqué en la biblioteca de la Facultad de Económicas la referencia bibliográfica que daba Halévy sobre la común opinión entre los coetáneos de Adam Smith acerca del “republicanismo” de éste. Que no era otra que la gran biografía de Rae, *Life of Adam Smith*, publicada en 1895. Si no recuerdo mal, ése fue el primer libro que leyó David Casassas tras resolverse a escribir su tesis sobre el republicanismo comercial de Adam Smith. Y eso fue algo antes de que la moda académica “neorrepública” actual comenzara a penetrar en España, en buena parte a través de un libro que yo mismo había traducido para la editorial Paidós (Philip Pettit, *Republicanism*, Barcelona, 1999) y que tuvo la fortuna mediática de publicitarse como libro oficial de cabecera del que unos pocos años después se convertiría en presidente del gobierno de la nación, José Luis Rodríguez Zapatero.

Una de las virtudes del libro de David Casassas es que, si no completamente ajeno, es al menos intelectualmente independiente de la moda “neorrepública”. Eso resulta muy evidente en la estructuración básica que se hace en este libro de la discusión del republicanismo de Adam Smith. Pues el criterio utilizado para establecer la filiación política del escocés no pasa por la caracterización filosóficamente psicologizante de un concepto ahistórico y ainstitucional de “libertad republicana” (libertad como “no-dominación” o ausencia de interferencia arbitraria del dominador sobre el dominado, con independencia de las estructuras histórico-institucionales de la propiedad) opuesto a una no menos ahistórica “libertad liberal” (libertad como pura ausencia de interferencia, con independencia de las estructuras histórico-institucionales de la propiedad). Pasa, antes bien, por la fijación de un conjunto de pautas analítico-institucionales que permiten ubicar a Adam Smith en el seno de una proteica y diversificada tradición política histórica que nunca dejó de estar íntimamente ligada a la reflexión sobre las formas básicas de la propiedad y las configuraciones histórico-institucionales de la misma: la del republicanismo moderno real e históricamente existente. Esa ubicación, tal es la pretensión de Casassas, habría de contribuir decisivamente a restaurar una imagen que los prejuicios anacrónicamente acumulados en el XIX —señaladamente, en su

¹ Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber, 1972; primera edición original francesa de 1928, pág. 141).

² *Ibid.*, págs. 139-40.

primer y segundo tercios— y en el XX —señaladamente, en su segundo tercio— habían ido haciendo irreconocible.

Son tres, básicamente, los anacronismos que, secularmente estratificados, dificultan el acceso a Adam Smith, y en general, al pensamiento político y económico anterior a la Revolución Industrial.

1 Uno decisivo es el eclipse de toda la tradición del pensamiento político, económico y iusfilosófico que se produjo entre el primero y el último tercio del siglo XIX: entre el ataque inicial de Bentham al lenguaje de los derechos y del derecho natural revolucionario y el triunfo de la llamada revolución marginalista o neoclásica en el pensamiento económico académico. Una medida del grado en que el utilitarismo académicamente triunfante logró anexarse, desdibujándolo, en el XIX, a buena parte del pensamiento económico, político e iusfilosófico inmediatamente anterior, o aun coetáneo, la da el increíble asombro experimentado en el primer tercio del XX por Halévy ante la afirmación, por parte de los coetáneos de Adam Smith³, del “republicanismo” de éste.⁴ La tradición histórica republicana se fue haciendo invisible al mismo tiempo que desaparecía o se eclipsaba la economía política, el modo de ver la vida económica, política y social que cristalizó cumplidamente en la obra de Adam Smith.

Pero los utilitaristas decimonónicos, que se empeñaron en ver a Adam Smith, a Hume y a Ricardo como protoutilitaristas de estirpe hobbesiana, sabían aún —el libro clásico de Halévy es una muestra bien elocuente de ello— que Locke, por señalado ejemplo, estaba en una tradición inasimilable. Locke era, para Bentham, el enemigo a batir. 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 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. El socialismo ricardiano de Thomas Hodgkin (1798-1866) —un economista acerbamente crítico de Bentham, y al que Marx llegó a leer y a apreciar— era de un cuño iusnaturalista expresamente lockeano.

2 El segundo estrato de ganga anacrónica que una buena labor restauradora de la imagen genuina del pensamiento político de Adam Smith —y en general, de todo el pensamiento político anterior al XIX— debe desescoriar es el que sedimentó paralelamente al utilitarismo, y en parte se solapó temporal y conceptualmente con éste. A diferencia del utilitarismo, que ha sido un fenómeno intelectual y académico nacido en buena medida como reacción al republicanismo

³ Y no sólo por parte de sus coetáneos. Y no sólo por parte de sus coetáneos. En la larguísima nota 75 del Capítulo XXIII del Vol I. de *El Capital*, Marx arremetió contra Malthus y los pastores y teólogos protestantes que, como reacción a la Revolución Francesa, propagaron el “principio de población” como “antídoto infalible” contra las doctrinas republicano-revolucionarias, un principio que fue “saludado con júbilo por la oligarquía inglesa como el gran exterminador de cualesquiera veleidades de ulteriores progresos humanos”. Marx llama a ese principio “pecado original, travestido económicamente”, y muestra la radical solución de continuidad que el giro malthusiano/utilitarista significa respecto de la economía política clásica, de Locke a Petty y a Hume, a Smith y a Ricardo, pasando por Mandeville (a quien, dicho sea de pasada, Marx, que era un hombre culto de verdad, ni por un momento toma al pie de la letra, sino que lo lee como a un autor satírico en la mejor tradición de Defoe y de Jonathan Swift: “un hombre honrado y una cabeza esclarecida”; es decir, como una reacción moral a la desapoderada brutalidad expropiadora del capitalismo incipiente). Marx, y eso es lo que propiamente interesa aquí, ilustra esa ruptura con el odio que los teólogos y los teóricos sociales protestantes profesaban hacia Adam Smith. Un tal pastor Chalmers maliciaba que toda la teoría smithiana del “trabajo improductivo” no era sino una lanzada contra los pastores protestantes. Marx cita también a una “cabeza ortodoxa” que, a la muerte de Adam Smith, escribió la delicadeza que sigue: “La amistad de Smith con Hume le impidió ser un cristiano. (...) Creía a pies juntillas en todo lo que decía Hume. (...) Y en sus principios políticos, rayaba en el Republicanismo”. (Marx, MEW, Vol. 23, págs. 644-646). Lo que para los coetáneos de Smith, y todavía en tiempos de Marx, y como es de razón, para el propio Marx, era un lugar común, se ha convertido ahora en una opinión extravagante, también para sedicentes marxistas que, obviamente, no han leído tampoco *El Capital*.

⁴ Para una excelente refutación reciente del mito de un Ricardo benthamiano y utilitarista, cfr. Murray Milgate y Shannon C. Stimpson, *Ricardian Politics* (New Jersey, Princeton, 1991), libro que es también un interesante estudio del momento intelectual en que la contrarrevolución utilitarista se impone académicamente en Inglaterra a la tradición iusnaturalista y republicana asociada políticamente a la Revolución Francesa.

iusnaturalista de las Revoluciones francesa y norteamericana, el “liberalismo” fue un fenómeno político, no académico, pero que también nació en Europa como reacción a la época revolucionaria del último tercio del XVIII. La palabra “liberalismo” es un neologismo procedente de las Cortes españolas de Cádiz (1812), y que prosperó en la Francia de la monarquía orleanista de 1830-1848. El significado que llegó a tener en Europa, en cuestión de política nacional o interior,⁵ durante la franja central del XIX fue aproximadamente éste: partidario de una monarquía constitucional *à la* inglesa entendida como un punto medio entre el republicanismo parlamentario —con sufragio universal democrático— y el absolutismo continental tradicional (los pseudoparlamentos monárquico-constitucionales liberales no podían controlar ni derribar a un gobierno responsable sólo ante el rey constitucional). Ese “liberalismo”, olvidadizo del gran debate iusnaturalismo/utilitarismo del primer tercio del XIX, trató, en el segundo tercio del XIX, de anexarse, desdibujándolo con variada fortuna, el republicanismo revolucionario de Locke y Kant y el republicanismo más contenido y morigerado de Adam Smith. La operación, huelga decirlo, resultaba más fácil en el continente europeo que en Inglaterra. El erudito alemán August Oncken —el célebre inventor del llamado “Problema de Adam Smith”, es decir, de la supuesta tensión entre la teoría moral y la teoría económica del escocés— resulta paradigmático de esa posición. En su libro de 1877 sobre Kant y Adam Smith puede leerse:

“En efecto, la teoría del Estado de Smith no contiene nada de ese radicalismo, característico de las aspiraciones políticas de su época, que pretendía trasladar al conjunto de la vida social los principios que Smith dejó sentados meramente para el mundo de los bienes materiales. Al contrario, Adam Smith es absolutamente constitucional-conservador. Se lo puede incluso calificar como profeta de aquella concepción política que actualmente, tras cien años de luchas, ha logrado formarse en el Continente, haciéndose prevalente. Se toca en este punto con Kant, a quien también injustamente se convirtió en apóstol del radicalismo...”⁶

3 El tercer estrato de ganga se acumula en el siglo XX, después de la II Guerra Mundial.

Nunca se insistirá lo bastante en la destrucción de la vida académica y, en general, intelectual que significó el período 1914-1945: dos guerras mundiales y la contrarrevolución fascista (y estalinista) de entreguerras mandaron a la muerte —Marc Bloch, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Federico García Lorca, David Riazanov, León Trotsky...— o al exilio americano —Rudolf Carnap, Karl Korsch, Bertolt Brecht, Werner Jäger, Hans Kelsen, Franz Neumann, Arthur Rosenberg, Angelo Tasca, Luis Jiménez de Asúa, Victor Serge...— a la flor y nata de la cultura europea. En el mejor de los casos, interrumpieron grave e irreparablemente los años de formación intelectual de dos generaciones de europeos. (El intelectual francés más destacado de la segunda mitad del siglo XX —el biólogo y filósofo Jacques Monod—, por ejemplo, comenzó a combatir en la Resistencia antifascista en 1940, a la edad de 30: ¡cuatro años cruciales en la consolidación de una carrera científica normal! El historiador británico más destacado de la segunda mitad del siglo XX, Edward P. Thompson, combatió como tanquista del ejército británico en la campaña de Italia durante la II Guerra Mundial, antes de poder comenzar a estudiar en Cambridge, y su hermano mayor, Frank, murió en combate en Bulgaria.) La historia intelectual posterior a la II Guerra mundial —por ejemplo, la decadencia de la cultura filosófica francesa y alemana de posguerra⁷— es ininteligible sin ese dato tan básico como frecuentemente pasado por alto.

⁵ Otra cosa es la política exterior o “internacional” (Bentham fue, precisamente, el inventor de este neologismo, para ahorrarse, hablando de “relaciones internacionales”, la palabra, para él vitanda, “derecho” que contenía la denominación tradicional: *ius gentium*, “derecho de gentes”). En política “internacional”, “liberalismo” significó en el tercio central del siglo XIX europeo, particularmente en la Francia orleanista, “paz y libre comercio”, o sea, lo contrario de aventuras militares dinásticas y proteccionismo económico. En este sentido, en el último tercio del XIX, con el proteccionismo cerrado de los EEUU y el Imperio alemán —potencias económicas emergentes— y el militarismo colonialista descarnado del Imperio Británico y el Segundo Imperio francés —y luego, de la propia III República—, el liberalismo estaba ya muerto como política internacional: quedó como un hueso ideal, falsa y anacrónicamente asociado a la federación revolucionaria de pueblos republicanos de Kant y Robespierre.

⁶ August Oncken, *Adam Smith und Immanuel Kant: Der Einklang und das Wechselverhältniss* (Leipzig, Duncker&Humblot, 1877, pág. 109).

⁷ El sólido Ernst Tugendhat comentó así en 1992 el contexto de lo que consideraba un gran error de su obra filosófica juvenil: “Es notable que nadie del cuerpo académico filosófico alemán se percatara de ese error.

Ello es que, si para el utilitarismo académico decimonónico, Locke o Kant eran aún pensadores republicano-revolucionarios inaneables, y se conservaba vivo todavía el debate libertad (republicana) / felicidad (monárquico-absolutista) que marcó la reflexión filosófica europea durante la Revolución Francesa; si el “liberalismo” y el “conservadurismo constitucional” prácticos continentales del segundo tercio del XIX buscaron más o menos tímidamente anexarse, como “liberales” o como “conservadores constitucionales”, a Locke, o a Kant, o a Smith; lo cierto es que en el desbaratado mundo académico posterior a la II Guerra Mundial, en cambio, se impuso más bien a diestra y siniestra la arbitraria idea de una supuesta “modernidad” homogénea, una noche en la que todos los gatos son pardos, y en la que dan lo mismo Grocio que Vitoria; Hobbes que Locke; Gentz que Kant; Bentham o Burke que Adam Smith. Autores tan distintos como el socialista liberal italiano Bobbio y el sedicente marxista canadiense Macpherson contribuyeron, en la izquierda, a popularizar ese tipo de posiciones. En la derecha, y de forma no menos arbitraria históricamente —aunque al menos con algún atisbo de complejidad y diferenciación en la amorfa visión de lo “moderno”—, el guerrero frío Isaiah Berlin popularizó la caprichosa idea de dos tradiciones modernas distintas, una de “libertad negativa” (libertad-de), supuestamente encarnada por autores anglosajones (Locke, Hume, Smith, Bentham) y otra, potencialmente “totalitaria”, de “libertad positiva” (libertad-para) pretendidamente encarnada por continentales como Rousseau, Kant, Hegel y Marx.

Libertad republicana, democracia y propiedad

Para el republicanismo histórico —a diferencia del neorepublicanismo académico que parece ahora en cierta boga— es central el problema de la propiedad.

La tradición de la filosofía política republicana nace en Atenas. Y la democracia —gobierno republicano de la plebe, de los pobres libres— nace en Atenas también, a partir de las reformas de Solón, un *démon prostátes*, un dirigente plebeyo —según lo califica Aristóteles en la *Constitución de Atenas* (II, 1)— de comienzos del siglo V antes de nuestra Era. Ahora bien; las reformas de Solón consistieron básicamente en tres medidas que formaban el núcleo del programa de los partidos democrático-revolucionarios en todo el Mediterráneo antiguo:

- 1) *Gea anasdesmos* (redistribución de la tierra)
- 2) *Kreón apokopé* (abrogación de las leyes que amparaban la esclavización por deudas: una verdadera espada de Damocles que pendía sobre los pobres libres).
- 3) Derecho de sufragio y plena ciudadanía política para los pobres libres (que eran la gran mayoría de la población masculina).

Las dos primeras medidas se pusieron por obra con gran radicalidad: la Atenas postsolónica —a diferencia de la Roma republicana— logró abolir el latifundio y liberó a los pobres libres de la verdadera espada de Damocles que pendía sobre ellos con las leyes de esclavización por deudas. La tercera medida, en cambio, resultó relativamente inefectiva, porque, en la práctica, sólo los ricos, los *euporoi*, podían acceder a unos cargos públicos no remunerados. La Revolución encabezada por Efiltes, Pericles y Aspasia en el 561 alteró eso drásticamente al introducir el *misthón*, el salario público, para los cargos: eso permitió que Atenas se convirtiera durante cerca de 140 años en una *polis* gobernada directamente y de modo prácticamente ininterrumpido por el partido de los *thétes*, de los pobres libres.

Que la estructura extremadamente desigual de la propiedad de la tierra, el latifundismo, contribuyó decisivamente a socavar las bases de la República en Roma, era opinión comúnmente recibida de los escritores antiguos: Tácito, Tito Livio. Maquiavelo la transmitió al mundo moderno al insistir en la idea de que no es vividera la libertad republicana en ningún país cuya propiedad de la tierra esté tan desigualmente distribuida como para que florezcan magnates y terratenientes (*gentiluomini*), capaces de amenazar e imponerse al conjunto de la

Considero eso un indicio del bajo nivel de la filosofía alemana de posguerra” (*Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pág. 12). El filósofo francés más reconocido internacionalmente por la profesión —Jacques Bouveresse— ha hecho observaciones parecidas para Francia (*Le philosophe chez les autophages*, Minuit, París, 1984).

república. La forma republicana de gobierno exige como condición necesaria una distribución más o menos igualitaria y no polarizada de los medios de producción y subsistencia.

Libre es, en la noción republicana clásica, quien puede vivir por sus propios medios, quien no necesita pedir permiso a otro particular para poder vivir. En la visión tradicional de la política republicana antigua, los esclavos no son políticamente libres, porque dependen de su amo para vivir. Los niños no son libres políticamente, porque dependen del *pater familias* para vivir. Las mujeres (salvo las viudas o las huérfanas mayores de edad) no son libres políticamente, porque dependen de un *pater familias* para vivir (el padre, luego el marido). Los *clientes* no son plenamente libres, porque, aún emancipados de la esclavitud, siguen dependiendo en buena medida del *pater familias* para vivir. Los trabajadores asalariados –los que, en Atenas, carentes de medios propios de subsistencia, trabajan para otro a cambio de un *misthón*, de un salario; los que, en Roma, se someten a contratos indignos de un hombre libre, a contratos no de obras (*locatio conductio opera*), sino de servicios (*locatio conductio operarum*)—, son, como genialmente los calificó Aristóteles, “esclavos a tiempo parcial”, y por lo mismo, no plenamente libres civil o políticamente.

La República o comunidad política (*koinonía politiké* en Atenas, *res publica* en Roma, *societas civilis* en el latín renacentista) es una asociación de personas libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres). Quedan excluidas de ella, en principio, todos los no libres, todos los que dependen de otro para vivir. Que alguien dependa de otro para vivir presupone, a su vez, la cristalización institucional de distintas formas de propiedad privada, la formación, esto es, de grupos o clases o estratos sociales con poder para excluir a otros del uso de recursos naturales y medios de vida. Por eso:

“El hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de los otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de éstos, es decir: sólo puede vivir con su permiso.” (Marx, *Crítica del Programa de Gotha*.)

Cuando Aristóteles procedió a explicar el concepto de *démos*, pueblo trabajador o población libre, no esclavizada, que vive por sus manos, lo hizo enumerando las cuatro clases sociales que lo componen, a saber: campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y asalariados. Los tres primeros grupos sociales fundan su existencia social libre en la pequeña propiedad privada personal, normalmente complementada –sobre todo en la *khora*, en el área rural de la polis— con su participación en distintos tipos de propiedad común. En cambio, el jornalero o el asalariado, salvo su posible participación en formas de propiedad común, no es propiamente libre, porque depende de otro para vivir, y es, repitamos a Aristóteles, un “esclavo a tiempo parcial”.⁸ Por eso, para el Estagirita, la peor forma de democracia, es decir, de poder de los pobres libres, era aquella en la que el elemento predominante del *démos*, por peso demográfico y/o por capacidad de dirección política, recaía sobre este último elemento. Y el modelo de ese tipo, absolutamente vitando, de democracia plebeya radical era para Aristóteles, y lo siguió siendo para toda la tradición filosófico-política occidental,⁹ la república postefiálica de Atenas, que no sólo dio ciudadanía formal a los pobres libres, a los *thetes*, sino que les dio el poder político real al introducir la crucial reforma de la remuneración de los cargos electos, el ya mencionado *misthón* o salario público.

⁸ Aristóteles distingue tres formas básicas de propiedad: 1) Propiedad común con uso privado; 2) Propiedad privada con uso común; 3) Propiedad común con uso común. Como es sabido, y por interesantes razones filosóficas que no nos pueden entretener aquí, excluye la posibilidad de una propiedad privada con uso privado (el uso privado de la propiedad privada impediría la posibilidad del regalo, de la donación o, en general, de la alienación altruista de lo propio, el compartir lo mío). (*Política*, 1263A, 3-8.)

⁹ La filosofía política occidental ha sido en buena medida, desde Platón y Aristóteles, un largo argumento contra la democracia plebeya atica.

Los cuatro problemas básicos de la tradición histórica republicana recibida por el mundo moderno

Se puede, así pues, resumir en cuatro puntos los problemas centrales recibidos históricamente de la tradición republicana antigua:

1 Distribución relativamente igualitaria de la tierra

El primero es la necesidad de una distribución lo bastante igualitaria de la tierra como para evitar la polarización social. Una estructura latifundista de la propiedad agraria es incompatible con un mínimo de libertad republicana.

2 Emancipación de la servidumbre por deudas

El segundo es la necesidad de liberar a quienes viven por sus manos —al *démos*— de la espada de Damocles de la esclavización por deudas.

La suma del punto 1 y el punto 2 viene a significar en la práctica la pugnaz hostilidad en que se halla de partida la libertad republicana con los estamentos y las clases sociales rentistas, es decir, con las categorías sociales que no viven de producir o de distribuir bienes tangibles, sino de la extracción de rentas (a partir del monopolio de la propiedad privada inmueble o financiera). Ése era el sentido de la reforma de Solón. Y ése era el sentido de la rotunda declaración maquiaveliana de incompatibilidad entre la existencia de *gentiluomini* y la libertad republicana. La forma republicana de gobierno, para ser vividera, precisa de la yugulación política del parasitismo rentista, una idea política llamada a gozar, con el tiempo, de una inmensa influencia en el llamado “republicanismo atlántico” anglosajón.

3 Extensión de la ciudadanía

El tercero es el del radio de la libertad republicana, el problema, esto es, del alcance de la sociedad civil, de la amplitud de una ciudadanía política vinculada al acceso a la propiedad, privada o común, fundada en el trabajo personal y garantizadora de autosuficiencia material e independencia civil. La pretensión de excluir, formal o informalmente, al *démos*, a los libres que han de vivir por sus manos —además de a esclavos, mujeres y niños—, es característica del republicanismo antidemocrático y de la defensa filosófica de lo que terminó llamándose “república mixta” o *politeya*. Al revés, la pugna por incluir a la mayoritaria población libre pobre es característica de la tradición democrática que arrancó en la Atenas postefiática y que nunca echó raíces en la Roma republicana. La gran discusión de la filosofía política y de la psicología moral antiguas sobre la virtud republicana como capacidad de autogobierno personal y deliberación pública echa sus raíces más hondas aquí: la tradición democrático-plebeya pensó, con Protágoras, que la virtud política está universalmente distribuida, y precisó, con Pericles y con Aspasia, que las mujeres son perfectamente capaces de virtud política; la tradición republicana antidemocrática, incluyendo a Platón y Aristóteles, lo negó.

4 Público y privado, res publica y domus

El cuarto problema tiene que ver con la relación entre el *oikos* (o la *domus*) y la forma de gobierno político o de sociedad civil. En el *oikos* (o en la *domus*) viven, bajo el dominio despótico de un amo (*despotés*, en griego) o de un *pater familias* (de *famulus*, esclavo en latín) los individuos excluidos de la vida civil: esclavos, criados, “clientes”, mujeres, niños; carecen de personalidad jurídica —no pueden realizar actos ni negocios jurídicos—, no son *sui iuris*, sino sujetos de derecho ajeno (*alieni iuris*). Están, como recordaría más de veinte siglos después Montesquieu, fuera de la *loi civile*, y sometidos a la más o menos despótica *loi de famille* del padre-patrón.¹⁰ Aristóteles observó con agudeza que una democracia política plebeya radical como la ateniense traía consigo la subversión de la vida social dentro del *oikos*, y llegó a hablar de la degeneración de esa democracia en *gynaikokratía*, es decir, en gobierno de las mujeres. Platón fue más lejos, y habló de *doulokratía*, es decir, de gobierno de los esclavos.¹¹ La

¹⁰ Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748-57) (París, La Pléiade, XV, cap. II, p. 492).

¹¹ Cfr. A.Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op.cit, cap. II.

promesa de universalización de la libertad civil o republicana que fue la democracia antigua no parecía, pues, poder detenerse en el umbral del *oikos*.

Problemas del republicanismo moderno, y Adam Smith

A esos cuatro conjuntos de problemas heredados vinieron a añadirse en la Europa tardomedieval e incipientemente moderna otros cinco, que prepararon el terreno de la discusión republicana moderna y contemporánea:

5 El problema del “Estado”

El primero es el problema del “Estado” (en sentido moderno). Las *póleis* del Mediterráneo antiguo, como las ciudades republicanas libres de la Europa medieval, no tenían un cuerpo jerarquizado de funcionarios asalariados, completamente autónomo de la sociedad civil y organizado conforme a una división sistemática del trabajo. Las monarquías y los principados absolutistas europeos, en cambio, desarrollaron –muy señaladamente en Inglaterra– una pesada burocracia reticularmente distribuida por el territorio sobre el que el monarca o el príncipe reclamaba, con mayor o menor éxito, el monopolio de la violencia. La palabra “Estado” comienza a consolidarse semánticamente en el siglo XVI, asociada precisamente al aparato administrativo estable y desligado de la vida civil característico de la dominación política monárquico-absolutista.¹² La respuesta del republicanismo moderno a esa realidad del “Estado” la inicia 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. Este programa filosófico-político lockeano, que en otro lugar he llamado de “civilización del Estado”,¹³ pasa a Rousseau, a Adam Smith, a Kant¹⁴; luego, radicalizado democráticamente, al ala izquierda, plebeya, del jacobinismo,¹⁵ para terminar dejando su inconfundible impronta en el joven Marx:

“En la democracia, el Estado abstracto deja de ser la instancia dominante (...) En la democracia, la Constitución, la Ley, el Estado mismo, no son sino autodeterminación del pueblo.”¹⁶

¹² “Puesto que la evolución institucional de los Estados europeos lo fue por mucho, incluso en Italia, en un sentido monárquico, el concepto de 'Estado' surgido entre los siglos XV y XVII quedó *de facto* ligado a la monarquía” (Reinhart Koselleck at al. (comps), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, Vol. VI, pág. 9.) Vale la pena observar que en la *Política* (1321-1322) Aristóteles procede a un inventario de cargos burocrático-administrativos estables que considera imprescindibles para el buen gobierno, precisamente; pero precisamente: ese inventario es un *desideratum*, y está concebido como una crítica de las insuficiencias de la república democrática ateniense.

¹³ A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*. También: “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, en Marc Belissa, Florence Gauthier et al. (comps.), *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen* (París, Kimé, 2009).

¹⁴ Kant habla, por ejemplo, del “derecho del Estado, es decir, de la obligación que tiene de transformarse a sí propio” (*Umändern*) civilizándose, configurándose conforme a la ley civil, al tiempo que interviene activamente para civilizar o republicanizar la vida social toda, aboliendo privilegios corporativos, liquidando a la nobleza hereditaria, desterrando la subalternidad característica del súbdito (*Untertänigkeit*), expropiando bienes eclesiásticos o desbaratando formas de propiedad de la tierra particularmente opresivas, como los dominados o los mayorazgos. Cfr. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* 2, 1, § 49. Para este punto de la discusión, cfr. María Julia Bertomeu, “Contra la teoría (de la Revolución Francesa)” (en prensa, *Res Publica*, Universidad de Murcia).

¹⁵ Artículo XIV de la “Declaración de derechos” propuesta por Robespierre a la Convención el 24 de abril de 1793: “El pueblo es soberano: el gobierno es obra suya y propiedad suya; los funcionarios públicos son sus comisarios. El pueblo puede, cuando le viene en gana, cambiar su gobierno y revocar a sus mandatarios.” (*Discours et Rapports à la Convention*, París, U.G.d'E., 1965, pág. 124).

¹⁶ *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), MEW, I, pág. 232. Y un año después, en 1844: “Sólo la superstición política puede hoy llegar a figurarse que la vida civil debe ser sostenida por el Estado, cuando en la realidad ocurre, al revés, que el Estado es sostenido por la vida civil.” (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, I, pág. 384.)

6 La economía política

El segundo complejo de problemas tiene que ver con la “economía política”, una expresión nacida en el siglo XVII, y por lo pronto, oximorónica. Pues Aristóteles y la tradición política republicana clásica distinguió claramente entre un ámbito privado del *oikos* (o su equivalente, la *domus* romana), en el que el *pater familias* mandaba más o menos despóticamente, y un ámbito propiamente público y civil que era la *koinonía politiké*, la sociedad civil o política,¹⁷ la *res publica*, concebida como una asociación de libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres), es decir, como una sociedad compuesta de *sui iuris*, de individuos que no tenían que pedir permiso a otro para vivir, ya porque gozaban de propiedad privada, fundada –o no– en el trabajo personal, ya porque tenían acceso libre a propiedades comunales,¹⁸ ya, en el caso de las democracias radicales plebeyas como la ateniense, porque las *póleis* remuneraban con un *místhón* el ejercicio del cargo –legislativo, ejecutivo o judicial– electo.

¿Qué podía querer decir “economía política” en el siglo XVIII? Pues, literalmente, algo así como el arte de gobernar un reino más o menos como un *pater familias* gobierna una *domus*, un *oikos*, una hacienda doméstica privada. El concepto nace en Francia, a comienzos del siglo XVII, de la mano de un oscuro escritor (Antoine de Montchrétien). No prospera del todo en Francia, sin embargo, en donde los fisiócratas (*physiocratia*: gobierno de las fuerzas de la naturaleza) prefieren llamarse a sí mismos *économistes*, sino, sobre todo, en la Inglaterra de la segunda mitad del XVIII.

¿Qué añade la “economía política” a la “economía” –el estudio del arte de gobernar un *oikos*, una hacienda familiar– y a la “política” –el estudio de de las distintas formas de gobernarse los libres: monarquía, aristocracia, democracia, y sus correspondientes degeneraciones, como la tiranía, la oligarquía plutocrática y la olocracia–? Añade potencialmente cinco cosas muy importantes. Éstas:

- a) Hace entrar conceptualmente en la “política”, de modo directo y no por vías rodeadas, al grueso de los *alieni iuri*, es decir, a las clases dominadas (sujetas a *dominium* privado), en cuyo trabajo descansa toda la producción y la reproducción de la vida social: esclavos, trabajadores asalariados (esclavos a tiempo parcial)¹⁹ y mujeres.
- b) Permite categorizar como propiamente políticas, no meramente “domésticas” –hay una larga tradición del nombrar político que llamaba a los *alieni iuri* “clases domésticas”, es decir, sujetas al *dominus*– las relaciones entre propietarios privados y desposeídos (de propiedad privada).
- c) Permite ver la raíz productiva, “económica”, de los conflictos “políticos” entre las clases poseedoras (señaladamente, entre quienes vivían de la renta de la tierra o de rentas financieras –Cicerón, espejo de “republicanismo” para el neorepublicanismo académico actual, poseía, además de latifundios, una fortuna financiera rayana en los 600 mil sextercios– y quienes vivían de empresas productivas o de propiedades fundadas en el trabajo personal).
- d) Permite categorizar de un modo “político” las, digámoslo así, relaciones sociales “domésticas”. La abolición, o no, de la esclavitud es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del *dominus* para hacer lo que quiera con sus propiedades. La democratización de la empresa es un tema “político”: una injerencia “política” en la “libertad” del patrono, empresario o capitán de industria para disponer del “factor trabajo” –del esclavo a tiempo parcial– a su arbitrio. La penalización, o no, de la violación dentro del matrimonio (algo, dicho sea de paso, muy reciente) es una injerencia “política” en la “libertad” del *pater familias* para disponer a su antojo del cuerpo de la mujer, entendido como propiedad privada suya (*woman*: “propiedad del hombre”).

¹⁷ La distinción entre lo “civil” y lo “político”, aunque tiene un interesante antecedente en Montesquieu, no se convierte en un lugar común hasta el siglo XIX, con la eclosión del liberalismo antirrepublicano y antidemocrático. (“Liberalismo” -recordémoslo- es un concepto reciente, que data de las Cortes españolas de Cádiz en 1812.)

¹⁸ En la tradición del antiguo *genos* griego, las propiedades comunales tenían un administrador (un *archón*) y un tesorero (un *tamias*).

¹⁹ Como hemos visto, la decir de Aristóteles, el trabajo asalariado “es una especie de esclavitud limitada” (*Política*, 1260 A-B).

- e) Por último: aunque la economía política estaba indudablemente ligada a una determinada visión de las clases conforme a su acceso, o no, a distintos tipos de propiedad privada exclusiva y excluyente (rentistas agrarios, propietarios privados de la tierra; burgueses que producían bienes tangibles, propietarios de bienes muebles e inmuebles; trabajadores con propiedades fundadas en su trabajo personal; proletarios sin propiedad privada de ningún tipo), no podían dejar de considerar otras formas de propiedad en común que, como los *commons*, la *Allmende* y los ejidos, influían directa o indirectamente en las relaciones político-económicas que eran objeto principal de su atención. Por ejemplo: una clase trabajadora que todavía tuviera un acceso importante a propiedades comunales necesariamente tendría un mayor poder de negociación salarial. Por otro ejemplo: la recuperación de su poder sobre tierras comunales podía aumentar las rentas agrarias de los terratenientes. Y aún otro y último ejemplo: la puesta en almoneda de tierras comunales podía ser el acceso más fácil de la burguesía comercial e industrial a la propiedad privada agraria e inmueble, bien para mercantilizar y capitalizar la agricultura (como ocurrió en buena medida en Inglaterra), bien para convertirse ella misma en una clase rentista (como ocurrió en buena medida en España, tras la desamortización de Mendizábal en 1836; o como ocurrió unas décadas más tarde en México bajo el régimen de Porfirio Díaz con el feroz ataque a la propiedad común ejidal indígena).

¿Por qué prospera en la segunda mitad del XVIII esta forma “económico-política” de ver la vida social y política, y por qué precisamente en Inglaterra? Eso nos lleva al tercer complejo de problemas del republicanismo moderno, séptimo en el cómputo global:

7 El uso propiamente capitalista de los mercados

En un cierto sentido, puede decirse que la “economía política” centra todo el foco de su atención analítica en el estudio del mercado y de la división del trabajo:

“La especificidad de la economía política en relación, digamos, con la filosofía política, es que reduce el problema de la relación entre la sociedad moderna y sus miembros a una proposición muy estricta y precisa: el mercado es la instancia relevante a explorar, y la teoría del intercambio, el instrumento relevante para buscar la solución correcta al problema. La autonomía de la economía política, claramente establecida en la década de los 50 del siglo XVIII, es la consecuencia directa de esta forma de plantear la cuestión de la sociedad. Para [Adam] Smith, la solución del problema económico requiere una difícil comparación entre distintas cantidades de trabajo. Y tal comparación carece de sentido, si no es como consecuencia de la división del trabajo.”²⁰

Ahora bien; los mercados y la división social del trabajo existen desde mucho antes de la era moderna y del capitalismo. Lo que el capitalismo trajo consigo es una muy peculiar forma de usar social y políticamente los mercados, completamente desconocida antes del siglo XVI (inglés). En la cultura económico-social del capitalismo, todo puede convertirse en mercancía destinada al mercado. Por lo pronto, el capital y el trabajo pasan a depender completamente de un mercado que fija las condiciones básicas de su propia reproducción. El trabajador depende del mercado para vender su fuerza de trabajo, y el capitalista, para comprar la fuerza de trabajo y los medios e instrumentos técnicos de la producción, así como para dar salida a los bienes producidos sacando beneficios de su venta. La historiadora Ellen Meiksins Wood lo ha expresado así:

“En las sociedades capitalistas, esa dependencia universal del mercado confiere a éste un papel sin precedentes. No es ya un simple sistema de intercambios o de distribución, sino que, en lo esencial, determina los mecanismos que regulan la reproducción social. Para llegar a este extremo, fue preciso que el mercado se integrara en la producción de los bienes vitales más básicos, los de las cosechas alimentarias. Este sistema absolutamente único, que todo y a todos somete al mercado, impone unas condiciones y unos imperativos sin precedentes en ningún otro modelo de producción, como los imperativos de concurrencia, de acumulación y de

²⁰ Carlo Benetti y Jean Cartelier, “Market and Division of Labour: a Critical Reformulation of Marx’s View”, *Rivista di Política Economica*, vol. 89, n°4-5, 1999, pág. 120.

maximización de beneficios, y crea al propio tiempo la constante necesidad de desarrollar las fuerzas productivas. Esos imperativos son de suerte tal, que el capitalismo puede y debe extenderse a todos los niveles, a todos los planos, y eso a un grado jamás alcanzado por ninguna otra estructura social. Puede y debe acumular sin cesar, buscar nuevos mercados, imponer sin desmayo sus imperativos a nuevos territorios o a nuevas esferas de la actividad humana, a todos los individuos, así como al medio ambiente natural.”²¹

De ser un mecanismo que ofrecía a los productores directos la oportunidad de intercambiar sus excedentes, el mercado pasó a ser con el capitalismo un instrumento expropiatorio disciplinante que contribuyó decisivamente —de consuno con un Estado monárquico absolutista (en Inglaterra, precozmente centralizado)— a la privatización expropiadora de tierras y bienes comunales, a la destrucción expropiadora de la pequeña propiedad privada fundada en el trabajo personal, a la pauperización y desposesión por deudas,²² y en general, a la privación del acceso directo a los medios de producción y subsistencia al grueso de la población trabajadora agraria, así como a la expropiación del control que esa población —señaladamente la femenina²³— tenía sobre las condiciones de la reproducción social.

A ese proceso histórico, que arrancó en la Inglaterra meridional del siglo XVI,²⁴ lo llamó Adam Smith “el proceso de acumulación originaria”, y Marx —en el famoso capítulo 24 del primer volumen de *El Capital*— “el llamado proceso de acumulación originaria”, precisamente para subrayar la naturaleza y dinámica expropiatorias del uso específicamente capitalista de los mercados. La Revolución Industrial, que Adam Smith no llegó a ver, así como las ingentes oleadas migratorias europeas al bicontinente americano,²⁵ son el resultado de ese proceso de proletarianización de una población trabajadora que, rendida por el hambre y la desdicha, se vio forzada o a migrar a míseras conurbaciones industriales para ofrecerse en régimen de “esclavitud a tiempo parcial” al inclemente arbitrio del emprendedor “capitán de industria” y del severo “patrón” de turno, o a cruzar el Atlántico a la que salga.

Ese cambio en el uso político y social de los mecanismos de mercado está detrás, por ejemplo, del interesante desplazamiento semántico experimentado por la noción de “sociedad civil” en los siglos XVIII y XIX. De significar lo mismo que *res publica* y referir a la asociación de ciudadanos libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres), pasó a ser otro nombre para el intercambio general de mercado. Rousseau distingue entre *bourgeois* —dominado por la idiocia del interés privado— y *citoyen* —entregado a la deliberación y a la vida política pública—, y “sociedad civil” pasa paulatinamente a significar el sistema de interdependencia entre “burgueses”, “sociedad burguesa”. *Bürgerliche Gesellschaft* tiene en alemán el doble sentido (civil y burguesa), y será para el Hegel maduro y monárquico la esfera, no política, del “sistema de necesidades”, el lugar en que opera una división social del trabajo vertebrada por un mercado que tiende a convertirlo todo en mercancía. Para el joven Hegel republicano, la *bürgerliche Gesellschaft* moderna, “burguesa”, que no “civil”, lucía como:

²¹ Ellen Meiksins Wood, “The Agrarian Origin of Capitalism”, capítulo V de su libro: *The origin of capitalism: a longer view* (Londres, Verso, 2002, pag. 170.)

²² “La única porción de la llamada riqueza nacional que verdaderamente poseen en común los pueblos modernos es su deuda pública. De aquí la muy consecuente doctrina moderna, según la cual un pueblo es tan rico como hondo sea su endeudamiento. El crédito público se convierte en el credo del capital. Y con la aparición de la deuda pública, deshonorarla viene a ocupar el sitio del pecado contra el Espíritu Santo, el cual, como es harto sabido, no tiene perdón. (...) El extraordinario papel desempeñado por la deuda pública y por la moderna fiscalidad que va con ella en la capitalización de la riqueza social y en la expropiación de las masas ha llevado a una muchedumbre de autores —William Cobbett, Doubleday y otros— a buscar erróneamente aquí la causa fundamental de la miseria de los pueblos modernos” (Marx, *Das Kapital*, MEW, 23, pág.782 y 784).

²³ Cfr. Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation* (Nueva York, Autonomedia, 2004).

²⁴ T.H. Aston and C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).

²⁵ Se calcula que, sólo entre 1820 y 1920, unos 55 millones de europeos tuvieron que migrar forzosamente del continente. Entre 1851 y 1880, 5,3 millones de británicos tuvieron que abandonar las islas, principalmente a EEUU, Australia y Canadá. Entre 1880 y 1914, 3 millones de españoles tuvieron que emigrar a América.

“... un monstruoso sistema de comunidad y mutua dependencia, una semoviente vida de muerto que (...), cual fiera salvaje, precisa de sometimiento y doma indesmayables”.²⁶

El Hegel juvenil de Jena, ni que decir tiene, había leído, como el viejo Kant, a Adam Smith...

La constitución social burguesa de la nueva “sociedad civil” moderna –capitalista– vertebrada por el tendencialmente ubicuo uso disciplinante de los mecanismos de mercado presentaba ahora bajo una nueva faz el viejo problema republicano de la incompatibilidad de los *gentiluomini* con la libertad republicana tocado en los puntos 1 y 2 de nuestra lista: pues la dinámica expropiadora generada trae consigo, no sólo la creciente concentración social de la propiedad privada en general, sino una inusitada capacidad para robustecer y acrecer formas de propiedad privada generadoras de rentas parasitarias (básicamente, inmobiliarias y financieras) o de beneficios filorrentistas dimanantes de la competición oligopólica o monopólica. Como podrá ver el lector de este libro, el programa de “mercado libre” de Adam Smith, de David Ricardo, y en general de la economía política clásica –preutilitarista– tiene muy poco que ver con el del discurso neoclásico del siglo XX del que se alimenta el “neoliberalismo”: “mercado libre” no significaba para Smith un mercado abandonado a su pretendida espontaneidad autoorganizadora, sino un mercado constituido e intervenido política e institucionalmente de suerte tal, que rentistas agrarios, magnates financieros, oligopolistas, monopolistas y demás *gentiluomini* fueran republicánamente embridados.²⁷ Adam Smith quiso dinamitar una de las fuerzas principales del dinamismo económico capitalista, considerando que una empresa privada con más de 25 trabajadores asalariados tenía ya un potencial en exceso peligroso políticamente. Y David Ricardo abogó como parlamentario en la segunda década del siglo XIX (ya en plena Revolución Industrial) por el libre comercio del grano, arguyendo que el proteccionismo sólo beneficiaba a los rentistas agrarios de Inglaterra.²⁸

El fracaso de la I República democrático-revolucionaria francesa tras el golpe de Estado de Termidor en 1794 –cuatro años después de la muerte de Adam Smith– y el fracaso del programa republicano de Jefferson en la primera década del XIX consolidaron en Europa occidental y en los EEUU el avance de las fuerzas dinámicas del capitalismo y la cristalización de una sociedad moderna: no “civil”, sino “burguesa”. Y siendo verdad, como han insistido en los últimos tiempos grandes especialistas en su obra,²⁹ que Hume y, en menor medida, Adam Smith eran filósofos, aun si de impronta iusnaturalista³⁰ y filorrepublicana, políticamente pragmáticos y moderados,³¹ resulta tanto más impresionante que en la *Riqueza de las*

²⁶ *Jenenser Realphilosophie*, edición Hoffmeister (Leipzig, 1932), Vol. I, pág. 240.

²⁷ Recuérdese que Adam Smith termina el Libro I de la *Riqueza de las Naciones* con esta contundente advertencia: “La propuesta de cualquier nueva ley o regulación del comercio que venga de esta clase social [los empresarios que buscan beneficio] debe escucharse siempre con gran precaución, y nunca debe adoptarse antes de haber sido larga y minuciosamente examinada, no sólo con la más escrupulosa atención, sino también con la mayor suspicacia. Pues procede de una clase de hombres, cuyo interés nunca coincide exactamente con el interés público, de una clase generalmente interesada en engañar y aun en oprimir al público y que, por lo mismo, en muchas ocasiones, lo ha engañado y lo ha oprimido”.

²⁸ Cfr. Murray Milgate y Shannon C. Stimpson, *Ricardian Politics*, op.cit.

²⁹ Cfr. por ejemplo, Donald Winch, *Adam Smith's Politics* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978), un libro que, en la línea de la hermenéutica neorrepublicana de Skinner y la Escuela de Cambridge, cambió el modo de ver la teoría política del economista clásico. Cfr. también, más recientemente, del mismo autor: *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996).

³⁰ Para la filiación iusnaturalista de Hume –la de Adam Smith es más notoria o está menos tapada por la ganga utilitarista acumulada por la hermenéutica utilitarista en el XIX–, cfr. Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, (Oxford, Clarendon, 1991).

³¹ En la *Teoría de los sentimientos morales* (1756) Adam Smith había ya dejado dicho esto: “El hombre cuyo espíritu público está de todo punto movido por sentimientos de humanidad y benevolencia respetará los poderes y privilegios establecidos, los individuales, claro es, y aún más los de los grandes estamentos y asociaciones en que se divide el estado. Aun considerando algunos de ellos en cierto modo abusivos, se contentará con moderar lo que, normalmente, no pueda aniquilarse sin gran violencia. (...) Cuando no pueda establecer el mejor sistema de leyes, no desdeñará mejorar las malas...”. (VI.ii.2.16). Y es interesante observar que entre los añadidos que realizara a la obra juvenil en 1790, poco antes de morir –ya en pleno curso la Revolución francesa–, se encuentran significativos matices al respecto: por lo pronto, la constatación de que en tiempos de “descontento público, facción y desorden”, “hasta un hombre sabio puede estar dispuesto a concebir como necesaria alguna

naciones Adam Smith desconecte conceptualmente los progresos de la prosperidad y la riqueza modernas del avance característicamente expropiador de la propiedad privada capitalista:

“El producto del trabajo constituye la recompensa natural de la remuneración del trabajo.

“En el estado original de las cosas que precede tanto a la apropiación de la tierra como a la acumulación de riqueza, el entero producto del trabajo pertenece al trabajador. No tiene señor ni amo con quien deba compartirlo.

Si ese estado hubiera continuado, las remuneraciones del trabajo habrían aumentado con las mejoras de sus capacidades productivas que trae consigo la división del trabajo. (...)

“Pero ese estado original de las cosas en el que el trabajador disfrutaba del entero producto de su trabajo no pudo subsistir a la primera introducción de la apropiación de tierra y de acumulación de riqueza. Así pues, terminó mucho antes de que se hicieran la mayoría de las más importantes mejoras en la capacidad productiva del trabajo, y carecería de objeto inquirir más en cuáles podrían haber sido sus efectos en la recompensa o remuneración del trabajo.”³²

Es obvio aquí que Adam Smith, sin aprobarlo ni, menos, defenderlo normativamente, acepta como un *fait accompli* el proceso secular de expropiación, mitigar el cual es acaso políticamente posible y desde luego recomendable, pero no mucho más que eso. Se halla, así pues, muy lejos de la concepción iusnaturalista republicana de la propiedad privada que, ideada filosóficamente por Locke, pasará a la democracia revolucionaria de la I República francesa, al republicanismo agrario jeffersoniano (derrotado por el programa capitalista de Hamilton) y, luego, al socialismo obrero del XIX: la concepción, esto es, de que el propietario privado entra en posesión de algo que pertenece a la república, y que lo hace sólo en calidad de fideicomisario al que la república, como fideicomitente, puede y debe exigirle lícitamente una administración respetuosa y aun amiga del interés público y los derechos naturales inalienables —la propiedad privada, obviamente, no lo es— de los ciudadanos.³³

Lo que nos lleva a la evolución de la propiedad privada en régimen capitalista.

8 La evolución de la *loi de famille* en el capitalismo

Entramos en el cuarto complejo de problemas ofrecidos a la reflexión republicana moderna, octavo en nuestro cómputo global.

Dos son los principales cambios que trajo consigo la cultura económica capitalista en la organización de la propiedad privada.

- a) En la propiedad privada agraria tradicional, se amalgamaban las funciones productivas y reproductivas. En el *oikos* griego, en la *domus* romana, en el *manor* inglés medieval, en la *seigneurie* francesa y el *señorío* español del Antiguo Régimen, la vida productiva y la vida reproductiva estaban amalgamadas, y la existencia de grandes tierras y

alteración”; o: “se precisa normalmente del más elevado esfuerzo de sabiduría política para determinar cuándo un verdadero patriota debería apoyar y tratar de restaurar la autoridad del viejo sistema y cuándo, en cambio, debería dar paso al más audaz pero a menudo peligroso espíritu de innovación”.

³² *Wealth of Nations*, I.8.1-5.

³³ La opinión que Adam Smith tenía de la radicalidad iusnaturalista con que el republicanismo lockeano enfocó como problemas de agencia fiduciaria tanto el del poder político como el de la propiedad privada puede colegirse de este paso de la *Teoría de los sentimientos morales* (I.iii.2.3): “Que los reyes son los sirvientes de los pueblos, a los que hay que obedecer, resistir, deponer o castigar según requiera la conveniencia pública, es la doctrina de la razón y de la filosofía; pero no es la doctrina de la Naturaleza”. Para el enfoque lockeano del poder político como un problema de agencia fiduciaria, cfr. A. Domènech, *El eclipse...*, op. cit., pp. 200ss., así como, del mismo autor, “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, op. cit. Para la concepción lockeana de la propiedad privada como un problema de agencia fiduciaria (y la consiguiente y enésima demolición de la tan popular como ignorantemente gratuita interpretación que de Locke hizo C. B. Macpherson en términos de “individualismo posesivo”), cfr. James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980); y contra la no menos gratuita de Robert Nozick, cfr. Jordi Mundo, “Autopropiedad, derechos y libertad. ¿Debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?” en Bertomeu, M.J., et al. (comps), *Republicanism y democracia* (Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, pp. 187-208).

bosques comunales, así como tierras señoriales privadas de labor cedidas a los campesinos por el propio señor para subvenir a las necesidades de subsistencia de los mismos, propiciaba que la población trabajadora —señaladamente, la femenina³⁴— mantuviera el control sobre las condiciones de su propia reproducción. La transición europea al capitalismo entre los siglos XVI y XIX significó la escisión de esa amalgama producción/reproducción social, y, con la privación del acceso directo a la tierra y a los medios de subsistencia y la mercantilización de bienes vitales, también la expropiación a las clases trabajadoras desposeídas del control de su reproducción social.

Testigo elocuente de esa transformación es la evolución de la palabra “familia”. En el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias (1611), “familia” se definía todavía así: “En común significación vale la gente que un señor sustenta dentro de su casa, de donde tomó el nombre de padre de familias; dízose del nombre latino *familia*. Cerca de los antiguos se escribía con E, *famelia*; y se entendía sólo los siervos (...). Y debajo de esta palabra familia se entiende el señor y su muger, y los demás que tiene de su mando, como hijos, criados, esclavos...”.

Hoy “familia” refiere principalmente a la familia nuclear, y es una institución que tiene que ver exclusivamente con la reproducción de la vida social.

De la producción se encarga la “empresa”, a cuyo propietario sigue llamándosele, muy significativamente, “patrón”, un nombre obviamente heredado del léxico de la antigua “familia” compuesta de fámulos que producían y se reproducían.

La antigua y opresiva *loi de famille* ejercida por el *pater familias* tradicional sobre los *alieni iuris* a su cargo, excluidos de la ley civil, ha mutado, con el capitalismo, bifurcándose en, por un lado, la jerarquía autoritaria que, ayudado por mecanismos disciplinantes de mercado operantes fuera de la empresa, ejerce el “patrón” —o sus agentes— dentro de la empresa sobre un trabajador asalariado privado de acceso directo a cualquier medio de producción. Y, por el otro, en la jerarquía autoritaria del cabeza de la familia nuclear contemporánea³⁵ sobre unas mujeres a las que la cultura

³⁴ Bajo la democracia radical plebeya de Atenas, ya se ha dicho, las mujeres alcanzaron un grado notable de poder social y aun político —la democracia les dio, entre otras cosas, *isegoría*, libertad e igualdad de palabra en la asamblea popular legislativa—. En la comedia *Las Tesmoforias* (*Thesmophoriazousai*) de Aristófanes —el encarnizado enemigo de la democracia radical ática, que ya había presentado a las mujeres en *Las asambleístas* (*Ekklesiázousai*) como tontilocas a las que la democracia consiente temerariamente la participación en la vida política— puede adivinarse, tras el sarcasmo del comediógrafo, el renovado vigor que la república ateniense dio a la antiquísima fiesta popular anual, de tres días de duración (a comienzos de otoño, en época de siembra), de las tesmoforias, una celebración festiva exclusiva de mujeres, y a la que tenían estrictamente vedada la entrada los varones. Sobre la fiesta propiamente dicha se sabe muy poco —no ha quedado ningún documento escrito de mujeres, únicos testigos verídicos posibles—, pero de los diálogos de la comedia puede colegirse que buena parte de las participantes eran, aparte de las sacerdotisas, precisamente mujeres de las clases trabajadoras que vivían por sus manos, y que la celebración de la fiesta en el campo tenía mucho que ver con su ancestral control de las condiciones de reproducción de la vida social. En la *Política*, Aristóteles admite por implicación que el grueso de las mujeres del *démos* libre vivía, como sus maridos, por sus manos, razón por la cual censura a la democracia ática por dar ciudadanía al *démos* (*Pol.*, 1323A): “algunas de estas magistraturas son incompatibles con la democracia, como la de la inspección del comportamiento de las mujeres o la de la inspección del comportamiento de los niños, pues los pobres (*aporoí*) no tienen más remedio que hacerse atender por sus mujeres y sus hijos, al carecer de esclavos”. Para la interpretación de este paso, cfr. la gran obra clásica de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Aristoteles und Athen* (Zurich, Weidman, 1985 [reimpresión de la tercera edición de 1893], Vol. I, pág. 235): “Su idea es que campesinos y artesanos, que no pueden fiarlo todo a esclavos, son, en la democracia, ciudadanos, y que, por lo mismo, no puede la democracia poner limitación alguna al trabajo o a la aparición pública de mujeres e hijos de ciudadanos. Exige, así pues, que toda esa parte de la población que trabaja por sus manos sea excluida de ciudadanía.”

³⁵ En el primer diccionario de la Real Academia de la Lengua Castellana (1732), “familia” se definía así: “la gente que vive en una casa debajo del mando del señor de ella”. En 1970, todavía se conservaba una definición no muy distinta en lo atinente a potestad: “grupo de personas emparentadas entre sí, que viven juntas bajo la autoridad de una de ellas”. Uno de los rencores básicos que guardaron los reaccionarios contra la I República revolucionaria francesa se centró en la voluntad republicana de emancipar a las mujeres del yugo de la *loi de famille*. Bonald lo expresó así: “Así como la democracia permite al pueblo, la parte débil de la sociedad, insurgirse contra el poder establecido, así también el divorcio, verdadera democracia doméstica, permite a la mujer, la parte débil, rebelarse contra la autoridad marital” (citado por María Julia Bertomeu y A. Domènech, “Público y privado. Republicanismo y feminismo académico”, *El Viejo Topo*, Abril de 2007). Para una demolición de las históricamente ignorantes

material y espiritual del capitalismo ha dejado tan despojadas del control de la reproducción social, como estorbadas y/o sobreexplotadas en su acceso al trabajo asalariado.

En la penetrante sentencia de Marx, que tanto gustaba de repetir Engels: “La familia moderna contiene en miniatura todos los antagonismos que luego habrán de desarrollarse en la sociedad [civil contemporánea] y en su Estado”.

- b) El segundo cambio tiene que ver con la progresiva pérdida del fundamento político y de los medios directamente coercitivos de la propiedad privada. La propiedad privada precapitalista tiene capacidad para ejercer directamente coerción sobre quienes trabajan bajo ella y para ella. Dos fuerzas de primer orden concurren a esa evolución institucional, y las dos hacen su aparición más neta en la Inglaterra del siglo XVI. *Por un lado*, un Estado absolutista crecientemente robusto y centralizado, resuelto a exigir el monopolio de la fuerza directa (y de la jurisdicción), expropiando progresivamente de los medios para ejercerla, como enseñó Max Weber, a los propietarios privados. *Por otro lado*, el uso capitalista disciplinante de los mecanismos de mercado hace cada vez más prescindible el uso de la fuerza directa sobre sus subalternos por parte del propietario de la tierra y otros medios de producción.³⁶ A partir del gran debate de los historiadores marxistas británicos de los años 60 y 70 (Dobb, Hilton, Hobsbawm, Hill, Thompson), el historiador norteamericano Robert Brenner mostró convincentemente cómo la confluencia de un Estado progresiva y exitosamente centralizado y administrativamente eficiente³⁷ (también para defender a los propietarios) con el uso de mecanismos de mercado por parte de la aristocracia terrateniente para disciplinar a los arrendatarios de sus tierras dio origen al capitalismo agrario en la Inglaterra del siglo XVI y XVII.³⁸ Eso no quiere decir que la institución de la empresa capitalista no esté impregnada de un fuerte autoritarismo, por lo pronto, “paternalista” —“patrón”—, y luego, con el crecimiento y progresivo gigantismo propiciado por la fuerza dinámica de las economías de escala inducidas por los mercados disciplinantes capitalistas en la institución de la empresa privada moderna, por un autoritarismo neodespótico —los “patrones” de la Revolución industrial fueron calificados nada menos que de “capitanes de industria”—. Ni quiere decir tampoco que el trabajo esclavo no desempeñara un papel de primer orden en la consolidación del orden social capitalista emergente, no sólo en las colonias.³⁹

incursiones de algunas filósofas feministas norteamericanas en la Revolución Francesa y en su significado para las mujeres, véase el libro de la historiadora norteamericana Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France* (Berkeley, University of California Press, 2004).

³⁶ Dice Adam Smith en sus *Leciones de Jurisprudencia*: “Las leyes y el gobierno pueden ser considerados en este caso, y en realidad, en todos los casos, como una coalición de los ricos para oprimir a los pobres y mantener en su provecho la desigualdad de bienes que, de otra forma, no tardaría en ser destruida por los ataques de los pobres (...). El gobierno y las leyes impiden al pobre hacerse con la riqueza por medios violentos que, de otra forma, emplearían contra los ricos...” (citado por Donald Winch, *Riches and Poverty*, op. cit., pág. 71).

³⁷ Adam Smith observó con agudeza uno de los fundamentos económico-políticos de esa eficiencia burocrática: “incluso en las monarquías, los cargos más altos se hallan en posesión de —y todo el detalle de la administración es dirigido por— hombres que se educaron en los rangos medios y bajos de la vida y que progresaron merced a su industria y a sus capacidades” (*Teoría de los sentimientos morales*, I.ii.2.5).

³⁸ Cfr. T.H. Aston y C.H.E. Philpin, *The Brenner Debate*, op. cit, así como Ellen Meiksins Wood, *The origin of capitalism: a longer view*, op. cit.

³⁹ Cfr., por ejemplo, Markus Rediker *The Slave Ship: A Human History. The missing link in the chain of American slavery* (Nueva York, Viking, 2007), para las colonias; y para la propia metropolis, Peter Linebaugh, *The Carta Magna Manifesto* (Berkeley, University of California Press, 2009), particularmente el capítulo V, que comienza así: “El movimiento de cercamiento [de despojo privatizador de los bienes comunales] y el comercio de esclavos introdujo al capitalismo industrial en el mundo moderno. Hacia 1832, Inglaterra estaba ya en buena medida cercada; su campo, privatizado (incluso incipientemente mecanizado), a diferencia de un siglo antes, cuando sus campos estaban aún en buena medida abiertos (...), y los campesinos que cultivaban su propia tierra, los niños y las mujeres podían subsistir gracias a los bienes comunales. En 1834, la esclavitud había sido abolida en el Imperio Británico, mientras que un siglo antes, el 11 de septiembre de 1713, el *asiento* autorizó a los esclavistas británicos a traficar con esclavos africanos por todas las Américas. Comunarios expulsados y africanos capturados suministraron una fuerza de trabajo a disposición de las factorías rurales (tabaco y azúcar) y urbanas (lanas, algodones).”

Así pues, en resolución, el triunfo del capitalismo abortó la promesa fraternal de la democracia revolucionaria de la I República francesa de erradicar la *loi de famille* y civilizar la vida social productiva y reproductiva hermanando a los ciudadanos por la vía de universalizar la libertad republicana y elevar a todos a la esfera civil: por debajo de la nueva sociedad civil reconfigurada por el orden social capitalista, subsistió, transformada, una amplia esfera institucional subcivil –familia moderna y empresa moderna— regida por una *loi de famille* autoritaria de nuevo cuño.⁴⁰

El liberalismo político europeo del siglo XIX construyó, precisamente, una noción de libertad, para la que cualquier intromisión del Estado tendente a regular el neodespotismo del patrón dentro de su empresa (o del *pater familias* dentro de su casa) era un atentado a la “libertad” en general y, en particular, a la “libertad” del propietario para disponer a su buen placer de su propiedad.⁴¹ A ese autoritarismo que negaba en el puesto de trabajo (y en el hogar) los derechos elementales que, en el plano de la sociedad civil burguesa postnapoleónica estaban ya más o menos fijados (libertad de reunión, asociación y expresión) y a esa falsaria concepción liberal de la libertad, característica de las monarquías constitucionales europeas instituidas sobre sufragio censitario, se enfrentaron en los siglos XIX y XX, como herederos de la democracia republicana fraternal, el movimiento obrero socialista y el movimiento feminista más consecuentemente socialista.

9 La colonización, libertad republicana y república cosmopolita

Venimos ahora al quinto complejo de problemas ofrecidos a la reflexión republicana moderna, noveno, y último, en nuestro cómputo global.

Si hay algo que en la tradición republicana clásica se opone a *res publica es imperium*: el final de la República de Roma fue su conversión en un Imperio con formas todavía republicanas al comienzo del Principado, abiertamente despótico después. (La hipocresía republicana del Imperio romano puede verse en el propio uso de la palabra *imperator* –nombre con que se designaba antes al comandante en jefe—⁴² y en su negativa a recuperar el *rex* del período monárquico.)⁴³ Ahora bien; la entrada en el mundo moderno se produce con la progresiva desaparición de las repúblicas independientes urbanas, con la consolidación de principados absolutistas (incluido el papal), con la cristalización de grandes monarquías absolutistas centralizadas y con la “conquista y destrucción” de las Américas y la consiguiente conversión en Imperio mundial de la española.

Como reacción intelectual al genocidio de la Conquista apareció en el primer tercio del siglo XVI la primera reflexión seria y moderna sobre los derechos naturales (de los individuos, de los pueblos y de la Humanidad toda).

Tierney, acaso el más acreditado especialista en iusnaturalismo medieval, observó que:

⁴⁰ Cfr. A.Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op. cit. Dicho sea de paso: eso tiene que ver con lo que el propio Marx consideraba su aportación más importante a la “crítica de la economía política”: el “doble carácter del trabajo”, típico de la división social del trabajo en el orden capitalista. En ese orden, el trabajo cobra una doble forma: privada y social. La distinción entre la división social del trabajo operante a través del uso capitalista de los mercados y la división técnica del trabajo operante dentro de la empresa productiva fue el punto de partida del que Marx trató de deducir todas las manifestaciones de la vida económico-social capitalista: competición, intercambio, precios y dinero. Las mercancías tienen valor de uso y valor de cambio. El “doble carácter del trabajo” es el concepto que busca dar cuenta de este específico rasgo de la mercancía y el mismo concepto al que recurre Marx para explicar la explotación de los trabajadores asalariados y su condición de “alienados” (de modernos *alieni iuri*).

⁴¹ Compárese esa idea nacida del liberalismo europeo decimonónico (y retomada con fuerza por el neoliberalismo actual) con la opinión del pretendidamente “liberal” Adam Smith: “Cuando la regulación es a favor de los trabajadores, es siempre justa y equitativa; no siempre es así cuando es a favor de los amos” (*Wealth of Nations*, l.x.c.61).

⁴² Cfr. Robert Combès, *Imperator: Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine* (París, PUF, 1966).

⁴³ Los avisados escritores griegos del período postclásico tradujeron sistemáticamente *imperator* por *basileus* (rey).

“... había una tradición iusnaturalista harto antigua y harto difundida al romper el siglo XVI. Pero para entonces esa tradición estaba agonizando. Los debates sobre los derechos naturales que se desarrollaban en las escuelas del París de aquel momento estaban llenos de sutilezas metafísicas, pero tenían poco que ver con problemas de la vida real. Parecían argumentos por mor del argumento, astutos intelectuales jugando a juegos de astucia intelectual. Por ejemplo, en las teorías iusnaturalistas tempranas, y luego de nuevo también en las del siglo XVII, una cuestión frecuente era la de si el derecho a la propiedad —*dominion*— venía de la ley natural o de la ley civil. Cuando Joannis Maioris, un maestro importante de París, planteó esta cuestión hacia 1500, respiró profundamente, por así decirlo, y dijo a sus estudiantes que, por lo pronto, había que distinguir entre ocho tipos de *dominion*. Éstos: *dominion* de los elegidos, *dominion* de los condenados, *dominion* original, *dominion* natural, *dominion* gratuito, *dominion* evangélico, *dominion* civil y *dominion* canónico. (...) Y Joannis Maioris era relativamente sencillo, para su época. Su contemporáneo Conrad Summenhart encontró no menos de 23 tipos diferentes de *dominion*, cada uno con sus correspondientes derechos.”⁴⁴

Se comprende que los neorrepublicanos de la Edad Media tardía y de la modernidad incipiente —da Marsiglio a Maquiavelo—, ocupados en comprender los problemas políticos reales planteados por principados y monarquías absolutos de todo punto reales, incluido el poder secular del papa y su *potestas ligandi in caelo et in terra*, se interesaran más por los argumentos antiguos sobre las constituciones republicanas (democracia, oligarquía, *politeia* o república mixta) y por el orden civil en general, que por las sutilezas metafísicas salidas del anóxico ambiente en el que se discutían unos derechos naturales pretendidamente anteriores a cualquier orden civil o político.

Es verdad: también entre los antiguos pueden encontrarse doctrinas iusnaturalistas. Del derecho romano procede precisamente la distinción clásica entre derecho natural, derecho civil y derecho de gentes (*ius gentium*), y a diferencia de Aristóteles, por ejemplo, que habló de esclavitud « natural » —es decir, de la existencia de individuos y aun de pueblos que eran esclavos *ex physis*, por naturaleza—, la tradición jurídica romana siempre sostuvo, al contrario, que, de acuerdo con el derecho natural, todos los hombres son libres: la esclavitud es una institución del derecho de gentes que regula, entre otras, las condiciones de la guerra y de la paz entre los pueblos. Pero la corriente principal del pensamiento cristiano, comenzando por los Padres de la Iglesia y Agustín, sostuvieron, al revés, que: 1) el *ius gentium* forma parte del derecho natural; 2) por consiguiente, la esclavitud es una institución de derecho natural; 3) los paganos, y en particular, los juristas romanos, no podían ver eso así porque jamás tuvieron una idea cristiana de la naturaleza. El pecado original significaba la caída de la naturaleza, de toda la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Es, pues, a consecuencia de la caída y del pecado original que la propiedad privada, la dominación del hombre por el hombre y la esclavitud entran a formar parte del derecho natural.⁴⁵

Contra una leyenda muy extendida, la doctrina cristiana jamás se ha opuesto a la esclavitud. En la *Epístola a los Romanos*, Pablo enseña que “todos los poderes que son, de Dios son ordenados”. Y en la *Epístola a los Efesios* (6, 5), se amenaza directamente a los esclavos que no obedezcan a sus amos “como a Cristo”.

Se puede decir que una de las implicaciones filosófica y políticamente más decisivas de la antropología privativa paulina, fundada en la idea fija de la *privatio*, de la caída de la naturaleza consiguiente al pecado original, ha sido la fagocitación del derecho natural clásico por el *ius gentium* y, por esta vía, la justificación potencial de toda dominación. Motivo de más, pues, y a mayor abundamiento siendo, como era, hostil al cristianismo, para que el republicano Maquiavelo no se interesara por el derecho natural de los autores de la escolástica tardía.

⁴⁴ Brian Tierney, “The Idea of Natural Rights—Origins and Persistence”, *Northwestern University Journal of International Human Rights*, Vol. 2, Abril 2004, p. 10.

⁴⁵ Véase Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 15-16, así como: I, 10 y XIV, 4. Para la influencia de la antropología privativa paulina —y su recuperación extremista por Lutero— sobre Hobbes y la filosofía política moderna, cfr. A. Domènech, *De la ética a la política*, op. cit. cap. V y, del mismo autor, “Cristianismo y libertad republicana”, *La balsa de la medusa*, nº 51-52, 1999.

Pero todo comenzó a cambiar en la primera mitad del siglo XVI. He aquí la lúcida explicación de Brian Tierney :

“Pero una nueva e imprevista contingencia cambió todo eso: el descubrimiento europeo de América. Subitáneamente, el abstracto discurso escolástico resulta pertinente para un gran problema histórico planteado por el nuevo mundo, la posible justificación del colonialismo, los derechos de los pueblos indígenas. Surgió un gran debate en España, a menudo centrado en el concepto de derechos naturales. ¿Serían verdaderamente universales esos derechos? ¿O, como enseñó Aristóteles, algunos pueblos eran esclavos naturales de otros? Y esos derechos, ¿eran inherentes sólo a pueblos civilizados como los españoles, o lo eran también a pueblos idólatras, caníbales o puramente salvajes?”⁴⁶

La recuperación del derecho natural por el republicanismo moderno comienza, así pues, en Salamanca con Vitoria —que había estudiado en la Sorbona, esa universidad tardoescolástica tan deprimentemente descrita por Vives—, y lleva a Locke y a Kant, como nos enseñó hace años Florence Gauthier en su libro *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*⁴⁷.

Con independencia del choque moral e intelectual de la Conquista de América, el terreno europeo parecía también estar preparado para una recuperación del derecho natural en una perspectiva liberadora. Piénsese en Thomas Müntzer y las guerras campesinas en la Alemania de 1521. Müntzer protestó contra la recuperación radical de la antropología paulina por la teología luterana, afirmando un derecho natural sin pecado original que abría el camino teológico para la abolición de la dominación y la propiedad privada excluyente. Un derecho natural “absoluto” que, dicho sea de pasada, Lutero calificó como “Grundsuppe des Wuchers, der Dieberei und Räuberei”⁴⁸.

¿Qué podían tener en común la causa de los siervos campesinos alemanes, súbditos del Emperador Carlos V, y la de los indios reducidos a servidumbre por los conquistadores y los encomenderos españoles, súbditos también de Carlos V? Indios y siervos compartían la realidad de ser sujetos fuera del derecho y de la sociedad civiles, de estar no sólo sometidos al arbitrio del Emperador, sino también la de ser, como las mujeres y los niños, *alieni iuris*, sujetos de derecho ajeno a un *dominus* que sí era miembro del orden civil, persona de derecho propio, *sui iuris*.

El derecho natural revolucionario que nace simultáneamente en la España de Vitoria y Las Casas y en la Alemania de Thomas Müntzer en el primer tercio del siglo XVI ayudará al pensamiento político moderno a concebir la idea de los derechos naturales (preciviles) inalienables de los que ya forman parte del orden civil frente al príncipe o al monarca —el problema de la “civilización del Estado”: Locke, Kant—, como, en la variante democrático-plebeya —los *levellers*, Robespierre—, la idea de los derechos naturales (preciviles) inalienables de individuos y pueblos subalternos, excluidos, como no propietarios, o como conquistados, del orden civil tradicional. Por eso el gran debate que se da en la España del siglo XVI marcará en muy buena medida el destino de la filosofía política moderna. Es el debate entre los que —de Vitoria a Locke y Kant— afirman la inalienabilidad de la libertad y la injusticia de las guerras privadoras de libertad, y los que creen —de Sepúlveda y Suárez a Grocio, Puffendorf, Hobbes y el utilitarismo y el liberalismo decimonónicos— en la alienabilidad de la libertad y la posible justicia de las guerras de rapiña contra los pueblos y de la opresión a las clases subalternas:

“Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas.”

“¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de

⁴⁶ B. Tierney, op. cit., p. 10, y A. Domènech y Bertomeu, M.J., “Filosofía, lengua castellana y modernidad(es)”, *Sin Permiso*, 3, 2008.

⁴⁷ F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789, 1795, 1802* (Paris, PUF, 1992).

⁴⁸ “Un putrilago de usura, hurto y latrocinio”, citado por Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Francfort, Suhrkamp, 1977, p. 43).

bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo?”

“Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...] y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley natural.”

“La primera [razón de la justicia de esta guerra de conquista] es que siendo por naturaleza bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, magnas comodidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma.”⁴⁹

La necesidad de justificar filosóficamente con distintos y hasta encontrados argumentos el trabajo asalariado de impronta capitalista, y aun la esclavitud (“voluntaria”), llevó en el siglo XIX y en el XX —del utilitarista Bentham al neoiusnaturalista Nozick— a la recuperación, las más veces sin siquiera saberlo,⁵⁰ de muchos de los viejos argumentos avanzados por el partido de los encomenderos españoles del siglo XVI contra la inalienabilidad de la libertad. Y la necesidad de justificar filosóficamente las guerras coloniales neoimperialistas del capitalismo industrial contemporáneo, lo mismo.

Mostrar sin erudición mendigada, y tan discreta como resueltamente, que nada de eso estaba en la tradición intelectual en la que ha de ubicarse a Adam Smith, y más en general, que la llamada “modernidad” es un proceso trágico de gran complejidad, atravesado por luchas pugnaces e irreconciliables, también intelectuales, no es uno de los méritos menores del libro de David Casassas.— A.D., 14 abril de 2010.

Antoni Domènech es catedrático de filosofía del derecho, moral y política en la Facultad de Economía y Empresa de la UB. Director del grupo de investigación GREECS (Grup de Recerca en Ètica i Epistemologia de les Ciències Socials) en la UB, es también el editor general de *SinPermiso*.

sinpermiso electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores. Si le ha interesado este artículo, considere la posibilidad de contribuir al desarrollo de este proyecto político-cultural realizando una **DONACIÓN** o haciendo una **SUSCRIPCIÓN** a la **REVISTA SEMESTRAL** impresa

⁴⁹ Juan Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los Indios*. No existe ninguna edición de las *Obras* de Sepúlveda, el gran enemigo de Bartolomé de Las Casas. (Una edición en XV volúmenes está en preparación, patrocinada por el gobierno municipal de su pueblo natal, Pozoblanco.) Puede consultarse con provecho el reciente estudio de José Antonio Fernández-Santamaría, *Juan Ginés de Sepúlveda. La guerra en el pensamiento político del Renacimiento* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2008), de donde está tomada esta cita.

⁵⁰ Ya ha habido ocasión de mencionar antes el desplome de la cultura intelectual tras la II Guerra Mundial. He aquí, a propósito de este asunto, un ejemplo insuperable debido a la pluma de Isaiah Berlin: “La misteriosa frase sobre los hombres como ‘fines en sí mismos’, de la que tanto se ha hablado, sin tratar de explicarla, parece consistir en que se supone que todo ser humano tiene la capacidad de elegir qué hacer y qué ser, por estrechos que sean los límites en que resida su opción, por restringida que esté a causa de circunstancias que queden fuera de su alcance; y que todo el amor y el respeto humanos dependen de la atribución de motivos conscientes en este sentido” (“Carta a George Keenan del 13 de febrero de 1951”, reproducida en *Letras Libres*, agosto 2002). El filósofo liberal de la Guerra Fría escribe al belicista diplomático en jefe de la Guerra Fría para decirle que la “frase sobre los hombres como ‘fines en sí mismos’, de la que tanto se ha hablado,” le resulta “misteriosa”. Ahora bien, la noción, popularizada en la Ilustración por el gran (¿y totalitario?) Kant no es más que un lugar común ubicado en la tradición iusfilosófica republicana, que remite a la idea del derecho civil romano, según la cual los libres han de considerarse como fines en sí mismos, no instrumentos de otros, mientras que un esclavo no es, para el derecho civil, sino un *instrumentum vocale*, un instrumento con capacidad de habla, propiedad privada del amo (como la vaca, el cerdo, el asno, el perro o cualquier otro *instrumentum semivocale* perteneciente a la *domus*). La idea estaba ya en Aristóteles, que definió al esclavo, según es harto sabido, como “instrumento animado” (*organon empsychón*).