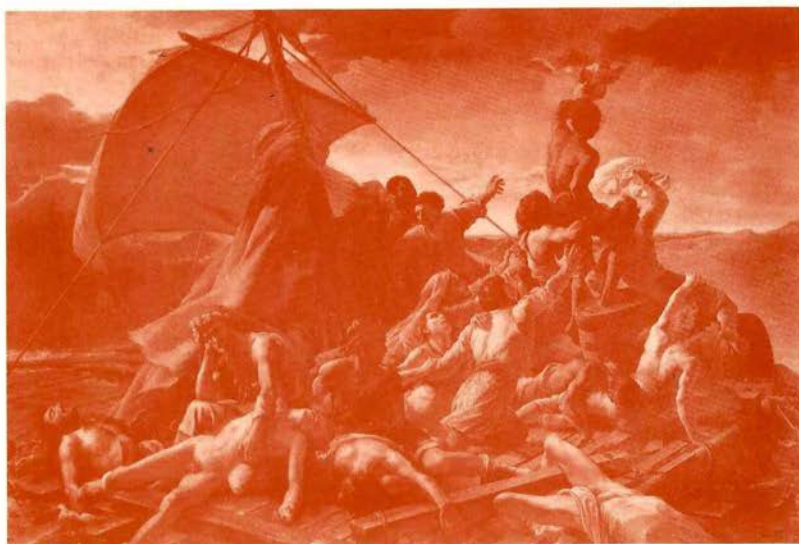


**EL GOBIERNO
REPRESENTATIVO:
Orígenes y principios políticos
en el pensamiento de
la Revolución Francesa**
Joel Flores Rentería



Joel Flores Rentería

Profesor-investigador del Departamento de Política y Cultura, de la UAM-X.

Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Maestro en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la UNAM.



La balsa de la Medusa, de Théodore Géricault.

**EL GOBIERNO
REPRESENTATIVO:
Orígenes y principios políticos
en el pensamiento de
la Revolución Francesa**

**EL GOBIERNO
REPRESENTATIVO:
Orígenes y principios políticos
en el pensamiento de
la Revolución Francesa**

Joel Flores Rentería



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Dr. Julio Rubio Oca

Secretaría General

M. en C. Magdalena Fresán Orozco

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

Rector

Quím. Jaime Kravzov Jinich

Secretaría de la Unidad

M. en C. Marina Altagracia Martínez

COORDINACIÓN DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Coordinador

Dr. Bernardo Navarro Benítez

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director

Dr. Jorge Guillermo Villaseñor García

Jefe del Departamento de Política y Cultura

Dr. Ernesto Soto Reyes

ISBN 970-620-993-X

© Universidad Autónoma Metropolitana,

Unidad Xochimilco

Primera edición: 1996

Universidad Autónoma Metropolitana,

Unidad Xochimilco, Sección de Producción Editorial,

Calz. del Hueso 1100, Col. Villa Quietud, 04960, México, D. F.

Impreso y hecho en México

A
Lucía,
Ernesto y
Alejandro

Índice

Introducción	11
I. Naturaleza y principios políticos del Gobierno Representativo	19
II. Autonomía de las esferas pública y privada: característica específica de los Estados modernos	31
III. El Gobierno Representativo: una mixtura de instituciones oligárquicas y democráticas	37
IV. El Nuevo Régimen y los orígenes del totalitarismo	53
V. La libertad de los antiguos comparada con la libertad en el Gobierno Representativo	73
VI. Institucionalización del poder político y nuevas formas de sujeción social	91
Bibliografía	103

Agradecimientos

A Ernesto Soto, por la amistad y el apoyo que me ha brindado, sin el cual hubiera sido imposible terminar esta investigación. A Julio Bracho, quien amablemente accedió a leer y comentar los manuscritos, por el tiempo y trabajo invertido en esa difícil y agobiante empresa, por sus sugerencias y enseñanzas. A Javier Meza, no sólo por el valioso material que puso en mis manos, sino también por sus invaluable comentarios y discusiones. A Lourdes Quintanilla, por su amistad e innumerables y enriquecedoras pláticas. Finalmente, al Área de Cultura y Sociedad del Departamento de Política y Cultura de la UAM-X, de manera especial a María Inés García, que con alegría y entusiasmo hace posible esta publicación.

De ninguna manera podría olvidar a amigos, alumnos y compañeros, con quienes compartí, de diversas maneras, la elaboración de este ensayo. A todos ellos, gracias.

Introducción

El objetivo central de la presente investigación consiste en identificar y explicar los principios políticos que gestan al gobierno representativo, el cual entraña una sociedad contradictoria. Por un lado, contiene, en su imaginario colectivo, las ideas de libertad, igualdad y democracia; mientras que por otro, su realidad política y económica entroniza la desigualdad social.

Las ideas democráticas atraviesan a nuestra época desde su inicio hasta nuestros días. Sin embargo, la desigualdad social que en ella impera, ha sido en todo momento manifiesta. “La burguesía no inventa la división de clases, pero hace de esta división un sufrimiento al enmarcarla en una ideología que la vuelve ilegítima”.¹ La desigualdad social, dice Furet, es una idea que circula de contrabando, sin embargo está por doquier.² No puede ser legitimada porque la ideología del nuevo régimen se funda en la igualdad.

El pensamiento filosófico y político de la Revolución Francesa resulta ser punto de partida obligatorio e imprescindible para comprender la naturaleza contradictoria de nuestros Estados. Pues ésta, a diferencia de las otras revoluciones que le anteceden, no sólo trae consigo cambios en la estructura social y política del Estado, sino

¹ Furet, F., *El pasado de una Ilusión*, México, FCE, 1995, p. 19.

² *Ibidem*.

que es también una revolución filosófica que se expande allende sus fronteras. Que sintetiza en sus postulados las principales concepciones filosóficas de la época y constituye el fundamento político e ideológico del nuevo régimen.

Dicha síntesis puede ser encontrada en las sucesivas Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano que tienen lugar en el periodo revolucionario. Sus artículos remiten, de manera implícita, entre otras, a las tesis de Locke, de Spinoza Baruch, de Rousseau y de Montesquieu; tesis que se ven enriquecidas con los aportes de los grandes estadistas de la revolución, quienes además de participar en las disputas militares y en los conflictos sociales, retoman los postulados filosóficos del momento y a partir de ellos elaboran distintos proyectos de nación, que someten a la ruda prueba de la realidad política. Teoría y praxis se conjugan para descubrir los principios políticos y las instituciones que deberían impulsar al nuevo régimen.

El Abate Sieyès es uno de los estadistas que más sobresale, no sólo por su activa participación a lo largo de toda la revolución, sino también por los aportes que hace en su proyecto de nación, en sus ensayos y discursos pronunciados ante la Asamblea Nacional, por los cuales ha sido considerado como aquel que inicia y culmina la revolución, justo cuando corona a Napoleón Bonaparte. Sobresalen, igualmente, Robespierre y Saint-Just, padres fundadores del despotismo de la libertad, periodo mejor conocido como la época del terror o el gobierno revolucionario. Época en la que se gesta la segunda Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y en la que mejor pueden ser apreciadas las tesis y premisas del proyecto democrático de gobierno y, paradójicamente también, los orígenes del totalitarismo.

Sin lugar a duda, Sieyès, Robespierre y Saint-Just, debido a la profunda huella que sus concepciones filosóficas dejaron en aquel entonces, ocupan un lugar privilegiado en la historia del pensamiento político de la Revolución Francesa. Empero, no pueden ser olvidados personajes como Marat, Jacques Roux, Babeuf, Brisot, Dantón y Benjamin Constant, entre otros, pues el pensamiento

filosófico y político de la Revolución Francesa, a diferencia de las grandes obras de filosofía política, que generalmente son elaboradas por un solo autor, éste es producto de los acontecimientos sociales y de las reflexiones que los diversos actores de la revolución hacen para transformar la realidad que les toca vivir e instituir una forma de gobierno acorde a sus ideales y a la evolución cultural y política de sus Estados.

El análisis se realiza no sobre ideas anacrónicas y muertas, sino sobre las pasiones que dan lugar a la revolución y engendran las nacientes dominaciones de los siglos XVII y XVIII. Pasiones y deseos que rigen los anhelos de la población y constituyen el fundamento de la nueva sociedad; es decir, los principios políticos del Estado moderno, de los cuales emanan sus instituciones y forma de gobierno, que desde aquel entonces fue denominada representativa.

El gobierno representativo aparece ante los ojos del siglo XX como una organización política propia de nuestros Estados. En él, la soberanía reside en el pueblo; empero, éste no la ejerce directamente, sino que nombra a sus representantes y, a través de ellos, decide y gobierna con la máxima potestad sobre todas las materias y cuestiones.

Si bien se trata de una forma de gobierno que surge a raíz de las revoluciones burguesas, encuentra cierto paralelismo con las antiguas democracias, pues en ellas la soberanía también reside en el pueblo, los cargos públicos, igualmente, son ejercidos de manera temporal, algunos designados por sufragio, otros, por sorteo. Sin embargo, los gobernantes están sujetos a la asamblea de ciudadanos, quienes por medio de sus votos ejercen soberanía en todos los asuntos de la comunidad.

En ambos Estados el pueblo es propietario del poder supremo. En uno lo ejerce de manera directa, en otro, nombra representantes y gobierna a través de ellos. Esta diferencia, aún cuando no atañe a la esencia, sino únicamente a la forma, distingue radicalmente a las democracias antiguas de los actuales gobiernos.

El carácter representativo de nuestra sociedad ha sido explicado por su vasta extensión territorial y por sus populosas ciudades que

imposibilitan la realización de asambleas y, por ende, el ejercicio directo de la soberanía por parte del pueblo. En este sentido, la democracia directa fue posible en la antigua Grecia debido a que la *polis*, comparada con las ciudades modernas, era sumamente pequeña y de escasa población. La mayor parte de los habitantes eran esclavos y no gozaban de derecho político alguno, de tal suerte que los ciudadanos constituían un pequeño grupo, que podía reunirse con facilidad en asamblea y ejercer colectivamente la soberanía, lo cual es imposible hoy día porque nuestras ciudades son más extensas y populosas y también porque la libertad es un derecho de los pueblos consagrado en las constituciones.

La explicación anterior, aun cuando pretende establecer diferencias específicas entre uno y otro régimen, y aun cuando es la más generalizada y aceptada, mira únicamente a la forma que adopta la organización política de dichos Estados, atiende sólo a cuestiones numéricas como son la cantidad de ciudadanos o la extensión territorial, y deja oculta la esencia de cada uno de ellos, es decir, a los principios políticos de donde emanan sus principales instituciones, resortes que articulan y dan sustento a las relaciones sociales, políticas y económicas de una sociedad.

La abolición de la esclavitud, la vasta extensión territorial y las populosas ciudades de nuestros Estados, no impiden la práctica de una democracia directa, tan sólo obstaculizan la realización de asambleas ciudadanas. Lo que realmente imprime el carácter representativo a los gobiernos modernos son sus principios políticos, de los cuales emanan sus instituciones fundacionales, al mismo tiempo que generan, en el imaginario colectivo, una nueva concepción del Estado y de la libertad, que rige las relaciones sociales de las nacientes dominaciones, creando así un entorno cultural y político distinto al existente en las sociedades antiguas e inherente a la evolución histórica de los modernos Estados de occidente, quienes en su anhelo imperialista, a través de su pensamiento filosófico político y de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, exportan al mundo entero sus instituciones y esa nueva concepción de la sociedad. La Declaración de Derechos de agosto de

1789, síntesis del pensamiento moderno y fundamento político y económico de los nacientes Estados, es una declaración con pretensiones universales. La cual, a la postre, satisface su anhelo, pues será adoptada por la mayor parte de las naciones contemporáneas.

La ganancia y la libertad constituyen las dos pasiones rectoras de la sociedad moderna. Los dos principios políticos del gobierno representativo, los cuales lo diferencian de manera específica de cualquier otra organización política que le anteceda, al mismo tiempo que lo hacen aparecer como la forma de gobierno idónea para los Estados modernos, pues éste es producto no de la invención de un selecto número de hombres, sino de la evolución histórica, cultural y política de los nuevos regímenes de occidente.

El primero, la pasión por la ganancia, de naturaleza oligárquica, pues su fin no es otro que el de acumular riqueza de manera ilimitada, es descrito en las obras de Sieyès. Los pueblos modernos, dice, "se parecen muy poco a los antiguos... El deseo de riqueza parece haber convertido a los pueblos de Europa en vastos talleres: se piensa mucho más en el consumo y en la producción que en la felicidad".³ La pasión por la ganancia, el deseo de riquezas, comienza a expandirse en la mayor parte de los habitantes y el Estado termina por cambiar su naturaleza. La sociedad moderna es esencialmente comercial, pues ve en el comercio al mejor medio para satisfacer su más grande anhelo, la acumulación de riqueza, de capital.

Esta primera transformación, que sufren las sociedades de la vieja Europa, declara la guerra al antiguo régimen aristocrático, el cual se funda en un sistema de privilegios que impide el desarrollo comercial, pues concede la exclusividad de los oficios, tanto políticos como económicos, a determinados grupos sociales. El sistema de gremios que genera monopoliza todas las actividades productivas, haciendo así imposible la libre competencia: secreto de las mejoras técnicas y tecnológicas, del incremento en la producción y de la acumulación de capital.

³ Sieyès, E., "La Cuestión del Veto Real", en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 211.

Para abrir paso a la naciente sociedad comercial era necesario destruir de raíz al anacrónico sistema de privilegios. De los conflictos sociales y políticos que se presentan en el tránsito del antiguo al nuevo régimen, emana este otro principio, la pasión por la libertad, de naturaleza democrática, elevado a rango constitucional, por primera vez en la historia moderna de occidente, en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano.⁴ La pasión por la libertad, o el anhelo democrático de los modernos, aparece denominado como la igualdad del hombre ante la ley, y constituye el arma que liquida al agonizante gobierno aristocrático junto con su viejo sistema de privilegios.

La pasión por la ganancia y la igualdad del hombre ante la ley forman los dos principios políticos del gobierno representativo. De la conjunción de ambos emanan sus principales instituciones: la autonomía del espacio privado respecto del público y la división capitalista del trabajo.

La sociedad comercial moderna requiere, para la acumulación de riqueza, una nueva división del trabajo que incremente la producción mediante la especialización de funciones, y esta especialización requiere a su vez, como condición necesaria para su existencia, de la autonomía del ámbito privado respecto del público, pues si el primero permanece subordinado al segundo, como sucedió antaño en la democracia ateniense, los ciudadanos dedicarían la mayor parte de su tiempo a los asuntos públicos, y harían a un lado los negocios privados. Una sociedad comercial necesita que los individuos se especialicen al máximo en cada una de las profesiones que desempeñan, lo cual es imposible si la calidad de ciudadano se condiciona a la participación política de los individuos. Por tal razón es imprescindible la autonomía de la esfera privada, pues, de esta forma, el ciudadano queda en completa libertad para dedicarse

⁴ Ardant P. *Les Textes sur les Droits de L'Homme*, Presses Universitaires de France, 1993. *Vid.* Artículo 6 de la Declaración de 1789, p. 42, y Artículo 3 de la Declaración de 1993, p. 45. En este último la igualdad que se establece no es del ciudadano ante la ley sino del hombre ante la ley,

y especializarse en los oficios que más le convengan o, en su defecto, en aquellos que la división del trabajo le asigne.

La división del trabajo comprende no sólo las actividades productivas, sino también las culturales, científicas y políticas. Crea especialistas en todos los ámbitos de la sociedad. La política aparece como una profesión más. Participan de ella únicamente aquellos que están dedicados a los negocios públicos. Es así que de la división y especialización del trabajo deriva el carácter representativo de los gobiernos modernos, inherente a su evolución histórica y política.

El gobierno representativo inaugura una nueva concepción de sociedad y de libertad. La libertad de los modernos no puede ser igual a la libertad de los antiguos, pues el entorno cultural y político ha sido modificado sustantivamente. Antaño la libertad se encontraba sujeta a un código ético, que formaba a los individuos en la práctica de las virtudes y fomentaba la participación política. Su ámbito propio de acción lo constituía el espacio público. En él, mediante el ejercicio de las magistraturas o con su participación en las asambleas, el ciudadano confirmaba su calidad de hombre libre. No permitía que nadie decidiera sobre los asuntos que atañen a la comunidad, y por ende a su persona, más que él mismo. Hogaño, el individuo reclama para sí el libre albedrío. No permite que se le imponga un código ético que rija sus actos y su forma de pensar. El ámbito privado es el campo de acción, por excelencia, de la libertad de los modernos. La calidad de hombre libre no puede estar condicionada a la participación política. La esencia de nuestra libertad reside en el ejercicio de la facultad deliberativa, es decir, consiste en la libertad de pensamiento y opinión. Por ello, cuando en un Estado se pretende que los ciudadanos, o una parte de ellos, piensen y opinen únicamente lo que las supremas potestades desean y ordenan, tiene lugar la tiranía; en casos extremos surge el totalitarismo, que se deja ver como una versión moderna del antiguo despotismo.

A lo largo de esta investigación se analizan los temas aquí mencionados. La manera en que se conjugan esos dos principios políticos opuestos y antagónicos que engendran al gobierno representativo.

Contradictorio en su esencia, pues mientras uno de ellos, la igualdad del hombre ante la ley, tiende a la libertad y la igualdad, el otro, la pasión por la ganancia, entroniza la desigualdad social en la comunidad e introduce una nueva forma de dominación fundada en la propiedad privada y el libre mercado. Un gobierno contradictorio, si se quiere, pero inherente a la evolución cultural y política de nuestros Estados, los cuales inauguran nuevas instituciones y una forma de libertad inédita en la historia de la humanidad.

I. Naturaleza y principios políticos del Gobierno Representativo

La clasificación clásica de las formas de gobierno: realza, aristocracia, república, tiranía, oligarquía y democracia, ha sido utilizada, en términos generales, para tipificar las organizaciones políticas de los Estados. En cuanto a los regímenes antiguos y medievales, no presenta mayor dificultad, ya que éstos pueden ser agrupados en monarquías, aristocracias, oligarquías y, en contadas ocasiones, repúblicas, como la romana.

El caso de la democracia ateniense es, quizá, la excepción que rompe la regla. Ello es así no porque la teoría política clásica haya sido incapaz de explicarla, sino porque en las épocas moderna y contemporánea surgen gobiernos que adoptan el nombre de democracia, los cuales no se corresponden ni con la concepción clásica de ésta ni con el modelo político de Atenas. A raíz de lo anterior, nace la necesidad de modificar la concepción tradicional de la democracia, de establecer diferencias específicas entre los antiguos y nuevos regímenes, entre la democracia ateniense y las democracias modernas.

El gobierno representativo, en el pensamiento de Sieyès, se ubica justo en dicha tesitura. El Abate, en su afán de descubrir las características de los nacientes Estados europeos y, de manera especial, las instituciones que deberían regir al gobierno de la Francia revolucionaria, encuentra los principios políticos fundacionales del

Nuevo Régimen, los cuales ponen de manifiesto la naturaleza política de las modernas dominaciones e imprimen un carácter propio a los Estados actuales, lo que los hace tomar distancia y diferenciarse de manera específica de cualquier sociedad antigua o medieval.

Para Sieyès, “los pueblos europeos se parecen muy poco a los pueblos antiguos. Entre nosotros no se trata más que de comercio, de agricultura, de fábricas, etc. El deseo de riquezas parece haber convertido a todos los pueblos de Europa en vastos talleres: se piensa mucho más en el consumo y en la producción que en la felicidad”.¹

Los Estados modernos, según Sieyès, tienen una naturaleza comercial, y lo que da lugar a una comunidad de tal característica es el deseo de riquezas: la pasión por la ganancia. Cuando dicha pasión comienza a expandirse en una sociedad y termina por dominar los anhelos de la mayor parte de la población, el Estado sufre alteraciones en su estructura social debido a que las pasiones y los deseos, los usos y las costumbres de sus habitantes han evolucionado. Es entonces que la pasión por la ganancia se torna principio político, dando lugar a una sociedad comercial, que ve en el comercio el medio natural para alcanzar el fin que persigue: la acumulación ilimitada de riqueza, de dinero, puesto que éste es la única riqueza que puede ser acumulada sin límite. El dinero es principio y fin del comercio. Con su aparición nace, propiamente dicho, el intercambio comercial, y debido a que es el elemento que hace conmensurable a todo artículo de intercambio, ya que el precio de cualquier mercancía se fija en dinero, éste deviene signo de toda riqueza. “Estas riquezas que derivan de este arte de enriquecerse son verdaderamente ilimitadas, pues cada una de las artes carece de límite en lo que respecta a su fin, mientras que ellas mismas tienen límites respecto a los medios que conducen a su fin”.² El comercio no tiene límite en la adquisición y acumulación de riqueza, los únicos límites

¹ Sieyès, E., “*La Cuestión del Veto Real*”, en *Escritos políticos*, México, FCE, 1993, p. 211.

² Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, 1257b 32.

que encuentra radican en los medios que dispone en una sociedad para la consecución de tal fin.

Las leyes, los usos y las costumbres, pueden favorecer u obstaculizar el desarrollo comercial. Según Montesquieu, el comercio está en relación con la constitución. En todos los Estados atiende a las necesidades generales, sin embargo, en las monarquías su principal objeto es procurar satisfacer el orgullo y los antojos de la nación.³ “En el gobierno de muchos se basa más comúnmente en la economía, los negociantes miran a todas las naciones de la tierra, ven lo que cada una da y llevan a unas lo que sacan de otras”.⁴ Respecto a los Estados despóticos, poco hay que agregar. “Por regla general, la nación que yace en la servidumbre, más trabaja para conservar que para adquirir, son los pueblos libres los que trabajan más para adquirir que para conservar”.⁵ Los límites que encuentra el comercio están en las leyes, los usos y las costumbres de una sociedad.

El comercio aparece unido, de manera indisociable, a la libertad, pues, “ en todo acto de cambio hay necesariamente, de una y otra parte, un acto libre de voluntad”.⁶ El lazo que une al comercio y a la libertad es la propiedad privada. El acto de intercambio supone dos cosas al mismo tiempo, por un lado, una propiedad, por otro, la libertad para hacer uso de ella. Se trata de una libertad que remite primordialmente al uso de la propiedad. En el nuevo régimen la libertad y la propiedad se unen cual si fueran caras distintas de una misma moneda. Con ello la libertad de los modernos se diferencia radicalmente de la libertad de los antiguos, pues ahora nada tiene que ver con las virtudes éticas y morales, sino únicamente con la propiedad y el comercio.

La propiedad privada y la libertad de comercio devienen pilares fundacionales de los Estados modernos, regímenes esencialmente

³ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982. Vid. Libro XX.

⁴ *Ibidem*, p. 215.

⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁶ Sieyès, E., “Consideraciones sobre los medios de ejecución de los cuales los representantes de Francia pueden disponer en 1789”, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 67.

de propiedad privada, dominados por el libre mercado. Ahora bien, para que el libre mercado pueda prosperar en una sociedad, se requiere no sólo que los usos y costumbres, los anhelos y los deseos, estén gobernados por la pasión por la ganancia, sino también de un marco legal que elimine los obstáculos al comercio, cuya condición necesaria es la igualdad ante la ley .

En los Estados donde las leyes establecen la desigualdad mediante privilegios o prerrogativas políticas y económicas, la libertad de comercio encuentra obstáculos insalvables, porque dichas prerrogativas crean el monopolio legal para beneficiar exclusivamente a un pequeño grupo de individuos .

La pasión por la ganancia y la igualdad del hombre ante la ley constituyen los principios políticos fundacionales del Nuevo Régimen. De la conjugación de ambos, como más adelante se verá, emanan sus principales instituciones políticas y económicas, las cuales lo dotan de una naturaleza eminentemente comercial. Debido a dichos principios es que el Estado moderno puede diferenciarse de cualquier otro que le anteceda.

Las sociedades de la Europa medieval se fundan sobre el sistema del privilegio. “Todos los privilegios, sin distinción, tienen por objeto dispensar la ley o conceder un derecho exclusivo a alguna cosa que no esta prohibida por la ley. Lo que constituye al privilegio es el estar fuera del derecho común”.⁷ El privilegio supone la desigualdad ante la ley, y sobre ella se enarbola una sociedad dividida en estamentos o castas. A cada estamento le es asignado un lugar dentro de la comunidad política. A los nobles les corresponde el ejercicio de los cargos públicos; al rey, por ser el primero entre iguales, le pertenece la corona; el clero ejerce funciones públicas, la religión es la encargada de legitimar las instituciones del antiguo régimen; religión y política caminan de la mano, unidas por el derecho divino de los reyes; los plebeyos, el pueblo común, queda excluido de las magistraturas del Estado.

⁷ Sieyès, E. “*Ensayo Sobre los Privilegios*”, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 115.

En una estructura social de tal naturaleza el ejercicio y la transmisión del poder adquieren características propias. Las magistraturas del Estado son ejercidas de manera vitalicia y la sucesión de las mismas es, por lo general, hereditaria. Toda transmisión hereditaria supone la propiedad de la cosa que es legada. La propiedad, en tanto privada, crea al derecho de exclusión. En este caso se trata de los oficios públicos, los cuales pertenecen a una sola casta, podríamos decir sagrada y hasta cierto punto divina porque el linaje, principal fuente de poder en el antiguo régimen, remite, en el imaginario colectivo, a la grandeza mítica de los padres fundadores de la patria. Dicha grandeza es la que reviste a los nobles y, en buena medida, legitima su poder ante el pueblo común.

Desde el momento en que los cargos públicos son considerados propiedad de un estamento, lo público y lo privado se funden en el espacio político: lo público se torna privado y lo privado, necesariamente, público. La *Res populus*:⁸ las cosas o asuntos del pueblo, se convierten en asuntos privados de un cierto número de hombres. De tal suerte que el rey y los aristócratas entronizan la desigualdad política en la sociedad y, al mismo tiempo, al unir lo público a lo privado, introducen un elemento despótico en la comunidad, pues la *res populus* termina convertida en *res privada*. Por otro lado, los asuntos privados, aquellos que se relacionan con las actividades productivas y comerciales, encuentran un lugar en el ámbito público: “las ordenanzas determinan lo realizable y aceptado como obra, y por este acto se adquiere el derecho de plaza pública, o la posibilidad de entrar al mercado bajo el signo de la realeza”.⁹

Los oficios existentes en el Antiguo Régimen fueron agrupados en diversos gremios y la relación que se establece entre el gobierno de la ciudad y los gremios imponen la exclusividad de los oficios.

⁸ El término república, *res populus*, tiene dos acepciones. Es el nombre específico que recibe el gobierno de muchos ejercido en beneficio de la comunidad toda, y también el nombre genérico de toda comunidad política, entendida ésta como una asociación de hombres libres. El término es utilizado en esta segunda acepción.

⁹ Bracho, Julio, *De los gremios al Sindicalismo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1990, p. 47.

“A cada uno de dichos grupos se entregó el derecho de reservar a sus miembros el ejercicio del oficio al que se dedicaban. Son pues, esencialmente grupos privilegiados, tan ajenos como es posible a la libertad de industria”.¹⁰

El sistema de privilegio se reproduce en todas las partes de la comunidad. Tanto la nobleza como los gremios cuentan con la exclusividad de un oficio, por lo general de aquel al cual sus antecesores se dedicaban. Es en este sentido que constituyen grupos privilegiados, pues cuentan con el monopolio de una actividad que no está prohibida por la ley. Por tal motivo, en la sociedad estamentaria no tienen cabida la libertad política ni la libertad económica, pilares esenciales de la sociedad moderna.

La libertad política es anulada porque el ejercicio de los cargos públicos está en función del nacimiento de cuna noble, y no de los méritos, de las virtudes o riquezas personales, o de cualquier otra cosa a la cual sea posible acceder. En consecuencia, como nadie elige a sus padres, los cargos públicos se tornan inalcanzables para todo aquel que no es hijo de aristócrata.

En cuanto a la libertad económica, ésta es anulada no sólo porque el gremio representa un monopolio legítimo, sino también porque éste se constituye como tal, siempre y cuando se encuentre inscrito en el espacio público; es decir, justo cuando cuenta con derechos que le atribuyen la exclusividad de un oficio y con obligaciones que lo atan a la vida pública. Las ordenanzas determinan qué es lo que se produce, qué se compra y vende, qué se importa y exporta, al mismo tiempo que supervisan la calidad de las mercancías. “El artesano no sólo está sujeto al control constante de los vigilantes municipales que tienen derecho de penetrar de día y de noche en su taller, sino que está vigilado por el mismo público, bajo cuyos ojos tiene la obligación de trabajar”.¹¹ Los gremios están atados a la comunidad, su fin primordial no es el enriquecimiento de los agremiados, sino satisfacer las necesidades de la sociedad.

¹⁰ Pirenne, Henri, *Historia Económica y Social de la Edad Media*, México, FCE, 1989, p. 133.

¹¹ *Ibidem*, p. 136.

“El privilegio y el monopolio de los oficios tienen como compensación el aniquilamiento de toda iniciativa. Nadie puede permitirse perjudicar a los demás por procedimientos que lo capacitarían para producir más aprisa y más barato. El progreso técnico se considera como una deslealtad. El ideal estriba en la estabilidad de las condiciones dentro de la estabilidad de la industria”.¹² La libertad de industria y de comercio no tiene lugar alguno en una sociedad estamentaria.

El privilegio y la igualdad ante la ley son principios políticos antagónicos y excluyentes, el uno destruye al otro; y por tal razón dan lugar a sociedades diametralmente opuestas. El Estado moderno se diferencia, por sus principios políticos e instituciones, no sólo de los regímenes medievales, sino también de los Estados antiguos, aun cuando exista cierta semejanza con algunos de ellos.

En el gobierno regio de la antigua Roma, la principal magistratura era electiva. El rey nunca fue considerado dueño del trono, como sucedió en la Europa medieval, más bien era tenido por representante. Aun cuando su magistratura era vitalicia siempre fue electo por el senado y el pueblo.¹³ Según Cicerón los antiguos romanos, después de la muerte de Rómulo, consideraron que “era oportuno buscar la virtud y la sapiencia Regia, no la progeñe”.¹⁴ De esta forma, la sucesión de la corona se dio a través del sufragio y no por vía hereditaria.

En tiempos de la república la organización política de Roma sufre modificaciones sustantivas. Desaparece el cargo del Rey, se crean dos consulados, ambos electivos y con duración de un año. Aparece también el tribuno de la plebe.¹⁵ Este último permite al pueblo participar del gobierno. Más tarde, hacia el año 300 a. C., los plebeyos adquieren los mismos derechos políticos que los

¹² *Ibidem*, p. 135.

¹³ *Vid.* Plutarco, *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 1987.

¹⁴ Cicerón, *De La República*, México, UNAM. Biblioteca SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM, MEXICANO, 1984, p. 47.

¹⁵ En el año 494 el pueblo romano abandona la ciudad y sube al monte Sacro en protesta por las injusticias padecidas. Uno de los primeros logros que obtiene es el reconocimiento de sus jefes: Tribunos de la Plebe.

patricios, pues se acuerda que un tribuno puede ejercer el cargo de cónsul, y como era costumbre que después de haber ejercido una alta magistratura durante un año se pasara a formar parte del Senado, los plebeyos conquistan el acceso a todos los cargos públicos. Con lo anterior la constitución de Roma adquiere un carácter esencialmente republicano. Se asemeja a los gobiernos de las épocas moderna y contemporánea, no sólo porque la mayor parte de los cargos son electivos y temporales, sino porque los gobernantes devienen representantes del pueblo, puesto que ejercen una autoridad que no les pertenece, que les ha sido confiada por tiempo determinado mediante el sufragio, y también porque la plebe, la ciudadanía, conquista la igualdad política, en tanto que adquiere el derecho a participar en todas las magistraturas.

La democracia ateniense es otro de los gobiernos que encuentra cierto paralelismo con los Estados modernos. El nacimiento del gobierno democrático de Atenas no puede ser concebido como el resultado de un único conjunto de acontecimientos, se trata, más bien, de un proceso de continuo cambio a lo largo de muchas generaciones,¹⁶ en el cual los elementos democráticos se mezclan con distintas formas de gobierno. Por ejemplo, en tiempos de Dracón (621 a. de C.) la constitución oligárquica de Atenas tiene características democráticas. Los cargos públicos son temporales, designados, muchos de ellos, por sorteo¹⁷ de entre todos los ciudadanos reconocidos por la constitución. Tal era el caso del Consejo de los Cuatrocientos un Ciudadano, donde una persona no podía ser dos veces consejero sin que antes hubiesen sido electos todos los demás. Asimismo, cualquier ciudadano que hubiese sido injuriado, podía apelar ante el tribunal del Areópago.¹⁸ Sin embargo, y pese a todo lo anterior, la constitución era esencialmente oligárquica, ya que se habían instituido leyes que permitían la esclavitud por deudas.

¹⁶ Held David, *Modelos de Democracia*, México, Alianza Editorial, 1992. Vid. p. 29.

¹⁷ El ejercicio de los cargos públicos por turno y el sorteo son características propias de la democracia. Vid. Held David, *op. cit.* p. 30. Aristóteles, *Política*, *op. cit.* Lib. IV.

¹⁸ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, en Obras, Madrid, Aguilar, Vid. caps. 4 y 5.

Con el paso del tiempo se obtuvo como resultado que la mayoría se convirtiera en esclava de la minoría; es decir, que sólo los ricos fuesen considerados ciudadanos, en consecuencia, sólo entre ellos se distribuían, de una manera democrática, los cargos públicos.

El primer gobierno democrático de Atenas tiene lugar en la época de Solón (594 a. de C.). “Al parecer, estas son las tres cosas más democráticas que tiene: lo primero y principal, el prohibir los préstamos a interés ofreciendo como garantía la propia persona; en segundo lugar la posibilidad de reclamar a voluntad aquellas cosas en que uno hubiera sido perjudicado y, en tercer lugar, aquello que dicen que sobre todo consiguió el pueblo su fuerza, es decir, la apelación al tribunal, pues al ser el pueblo el soberano en los votos, viene a ser señor del gobierno”.¹⁹ Solón no sólo prohíbe la esclavitud por deudas sino que libera a todos aquellos que habían caído en la servidumbre por tales motivos. Con ello recuperan sus derechos políticos todos los que en tiempos de Dracón habían perdido la ciudadanía. Las otras dos medidas que toma son deseables en toda democracia, ya que cualquier ciudadano debe tener el derecho de apelación ante un daño sufrido en su persona o propiedad, causado por algún particular o funcionario público. Y también es deseable que el pueblo, por medio del sufragio, sea soberano en todos los asuntos.

Esta constitución democrática dura aproximadamente 33 años. Con la llegada de Pisístrato al poder (año 560-561 a. de C.) se mezcla con elementos tiránicos. Pisístrato establece una tiranía porque logra que la ciudadanía se ocupe únicamente de sus asuntos privados y se olvide de las cosas públicas, de los intereses comunes. Sin embargo, “gobernó a los atenienses ... sin alterar el orden de los magistrados ni cambiar las leyes, gobernando a la ciudad de acuerdo con la constitución establecida”.²⁰ Como podemos ver, los

¹⁹ *Ibidem*, p. 1017.

²⁰ Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1982, Libro I, 59. Véase también Aristóteles, *Constitución de Atenas*, *op. cit.*, caps. 14, 15 y 16.

elementos democráticos, en los gobiernos de Atenas, se encuentran incluso en las tiranías. Pisístrato, al procurar que los atenienses se ocupen de su vida privada, librándolos de la asistencia a las asambleas, logra de *facto* privarlos de sus derechos políticos, aun cuando de *juri* gozan plenamente de ellos. Por tal motivo establece una tiranía, la cual conserva elementos democráticos, ya que no somete a los ciudadanos al despotismo, únicamente los libra de las pesadas cargas públicas que les imponía la constitución de Solón. Con Pisístrato los atenienses pierden libertad en el ámbito político, sin embargo, la ganan en la esfera de lo privado.

Después de los gobiernos tiránicos aparece nuevamente la democracia con la constitución de Clístenes (508 a. de C.). En ella la supremacía radica en el conjunto de la ciudadanía. La asamblea es el principal órgano de gobierno. “Todos los grandes asuntos, como la estructura legal para el mantenimiento del orden público, las finanzas y la imposición directa, el ostracismo y las cuestiones internacionales (...) eran llevadas ante la asamblea de ciudadanos para su debate. La asamblea decidía sobre los compromisos políticos del Estado ateniense”.²¹ Este tipo de gobierno se conoce como el modelo clásico de la democracia ateniense.²² Una democracia directa, donde las decisiones políticas son tomadas en la asamblea por mayoría de los votos.

Atenas se caracteriza no por la durabilidad de sus gobiernos, sino por los constantes cambios y mutaciones en sus regímenes políticos. Polibio llega a decir: “dejaré de hablar de Atenas y Tebas, convencido como estoy de que no hay por qué detenerse a hablar de ellas, porque estas ciudades no se han desarrollado de manera racional, ni su poderío ha sido durable y ni siquiera han tenido una decadencia gradual, sino que, ... mientras parecían en el colmo de la fortuna y en espera de un futuro mejor, repentinamente se derrumbaron”.²³ Quizá la historia de Atenas no sea tan racional y coherente como la de Roma, en la cual puede seguirse con claridad la evolución

²¹ Held, David, *Modelos de Democracia*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 36.

²² Vid. *Ibidem.* p. 27 y ss.

²³ Polibio, *Historias*, Santiago, Universidad de Chile, 1970, Libro VI, p. 43.

ción de sus instituciones políticas. Pese a ello, la riqueza de Atenas radica en esos constante cambios que muestran distintas facetas de la democracia; mixturas diversas entre instituciones democráticas e instituciones no democráticas, tiránicas en ciertas ocasiones, oligárquicas y aristocráticas en otras.

El mismo gobierno representativo puede ser encontrado en la evolución de Atenas. "Los griegos inventaron un consejo llamado *Bule*, que era una magistratura integrada por personas nombradas por todo el conjunto del pueblo, y éstas, cuando se presentaba la necesidad de tratar o resolver algún asunto importante, podían hacerlo en nombre del pueblo, pero sin convocar a una asamblea Como representan al pueblo, estos consejos no anulan la libertad democrática, y además todos tienen abierto el camino para acceder al consejo".²⁴ La soberanía radica en el pueblo, pero éste no la ejerce directamente, sino que elige a sus representantes para que gobiernen en su nombre.

Como podemos ver, el ejercicio de los cargos públicos por turno, el sufragio, la igualdad jurídica y los cargos de representación popular, no son cuestiones inventadas por los modernos, existen desde la antigüedad en Roma y en Grecia. Empero, sería un error capital equiparar los Estados antiguos con los modernos únicamente porque presentan instituciones similares. Lo mismo si se intenta diferenciarlos tan sólo por el número de pobladores y la extensión territorial, o por las comodidades que ofrecen las sociedades actuales en comparación con la vida inhóspita y agreste de la sociedad de antaño. Si así se hiciera se estaría atendiendo únicamente a la forma para dejar oculta la esencia. La sociedad antigua, como a continuación se verá, cuenta con principios políticos propios, conformes a los usos y las costumbres de la época. De ellos emanan sus instituciones. Asimismo, en el gobierno representativo, de la pasión por la ganancia y de la igualdad del hombre ante la ley emana su naturaleza comercial y sus instituciones fundacionales.

²⁴ Settala, Ludovico, *La Razón de Estado*, Madrid, FCE, 1988, p. 273. Véase también Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro VIII, caps. I, X y XII.

II. Autonomía de las esferas pública y privada: característica específica de los Estados modernos

Los Estados democráticos de la antigüedad y los Estados modernos difieren, en primer lugar, por la conceptualización que en cada uno se tiene del ciudadano. Para los antiguos el “ciudadano se define no por otra cosa, sino por el derecho de participar en las funciones jurídicas y en las funciones públicas en general”.²⁵ Definición que no es ajena a la que un moderno podría dar. Sin embargo, para los antiguos no sólo se trataba de un derecho, era también una obligación. El ciudadano se encontraba atado a un código de honor, al que no podía renunciar sin renunciar también a sus derechos políticos.

Todo ciudadano participaba de los asuntos públicos, ora mediante el ejercicio de las magistraturas, ora en la guerra, o bien, con su asistencia a la asamblea. El código de honor de los antiguos subordina la vida privada a la esfera de lo político. Es preferible perder la vida antes que la calidad de ciudadano. En Roma, cuando alguien perdía en combate el escudo, la espada o cualquier otra arma, se metía temerariamente entre las filas enemigas “esperando reconquistar el arma perdida, prefiriendo la muerte con tal de evitar tan manifiesto deshonor y el escarnio de sus conciudadanos”.²⁶ En Atenas, Solón promulgó una ley referente a la pérdida de los derechos

²⁵ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1275 a 32.

²⁶ Polibio, *Historias*, *op. cit.*, Libro VIII, p. 37.

políticos, “diciendo que el que cuando hubiere discordia en la ciudad no tomará las armas en pro de uno u otro de los bandos, quedaba condenado a la *Atimia*²⁷ y dejaba de tener parte en la ciudad”²⁸.

Ciudadano y hombre libre aparecen como términos equivalentes. El honor discrimina la libertad de la esclavitud; es un principio político de exclusión, determina quien tiene el derecho al ejercicio de los cargos públicos y quien no.

La sociedad antigua se funda sobre la dicotomía libertad-esclavitud. El hombre libre, por lo general gozaba de los derechos de ciudadanía. La esclavitud podía tener diversas causas, entre otras, el ser prisionero de guerra, las deudas garantizadas con la propia persona o el ser hijo de esclavos, pero en todo caso el hecho de caer en ella o soportar el yugo de la servidumbre, siempre fue visto como un acto deshonesto, humillante. Es por esto que el honor aparece como un criterio para la distribución de los cargos públicos y, al mismo tiempo, como un principio político de exclusión. En tiempos de la democracia ateniense “la categoría más amplia de marginados políticos era la de los esclavos. Se calcula que la población de esclavos en la Atenas de Pericles era al menos de tres por dos ciudadanos libres”²⁹. Es decir, que el 60 por ciento de la población vivía en la servidumbre. Existen otros grupos residentes que tampoco gozaban de derechos políticos, por ejemplo, los extranjeros, los inmigrantes y las mujeres, pero su condición social no implicaba un deshonor, era producto únicamente de cuestiones legales. Estos grupos tenían ciertos derechos civiles, a diferencia del esclavo, que no participaba en absoluto de la ciudad. Su ámbito de acción era el doméstico, se le consideraba propiedad de su amo.

Si bien en las sociedades antiguas podemos encontrar la igualdad ante la ley, el gobierno por turnos, cargos de representación popular, e incluso la pasión por la ganancia como principio político.

²⁷ La *atimia* representaba la privación total de los derechos de ciudadanía y la exclusión de la comunidad Política.

²⁸ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, op. cit., cap. 8, p. 1017.

²⁹ Held, David, *Modelos de Democracia*, op. cit., pp. 38-39.

Es el caso de Creta, donde, según Polibio: “la avidez de la riqueza está tan viva y arraigada entre los cretenses, que sólo entre ellos no hay forma de ganancia que sea considerada ilícita”.³⁰ Empero, todos estos principios e instituciones se encuentran mezclados con el honor, principio rector de la sociedad de antaño.

La mezcla de principios arriba señalada dota de características específicas a los Estados antiguos. Una de las más importantes es la subordinación de la vida privada a la vida pública, lo cual es producto del honor, ya que éste se adquiere únicamente en el espacio público. Según Aristóteles es “la paga que reciben aquellos que han hecho algún bien o aquellos otros que en un futuro pueden hacerlo. Bienes que se refieren a la preservación de la vida, o a los medios para conservar a ésta o a cualquier otra cosa que es difícil conseguir en un particular lugar y tiempo”.³¹ Siendo también el honor un criterio de exclusión ciudadana, se entiende que los individuos subordinarían su interés privado al interés colectivo, y que otorgarían un lugar privilegiado a la guerra, pues ésta es el medio idóneo para hacer beneficios a la comunidad, ya que se lucha en defensa de la ciudad y para preservar la libertad del pueblo; es también sitio propicio para mostrar las virtudes que requiere el ejercicio de los cargos públicos. La valentía, la prudencia, la magnanimidad y la libertad, tienen lugar en la guerra. En Roma los guerreros más distinguidos ejercían el cargo de cónsul, y una vez terminada su gestión pasaban a formar parte del senado. Los tribunos de la plebe también contaban con méritos militares. Las virtudes que reclama el espacio político subordinan la vida privada a la pública. El código ético que rige el comportamiento de los individuos da paso a una sociedad excluyente fundada en la dicotomía libertad-esclavitud; asimismo determina claramente cuáles son los usos y las costumbres de un ciudadano y cuáles las de un ser privado de libertad y de derechos políticos.

³⁰ Polibio, *Historias*, *op. cit.*, L. VI, p. 46.

³¹ Aristóteles, *Retorics*, en *Obras Completas*, Princenton, The Revised Oxford Translation, 1984, 1361 a 29.

Las características anteriores diferencian, de manera específica, a la sociedad antigua de los Estados de la Europa medieval y albores de la modernidad; estos últimos se fundan sobre un sistema de privilegios, sobre el cual se enarbola una sociedad dividida en estamentos, que niega la igualdad ante ley y fusiona lo público y lo privado al establecer un sistema sucesorio basado en la transmisión hereditaria y el linaje.

Los Estados modernos, a diferencia de las sociedades que le anteceden, decretan la independencia de la esfera privada. “La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano asegura la autonomía de la esfera del individuo considerado como hombre y distinto del ciudadano. A esta esfera le concierne la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.³² Considera al hombre en tanto individuo, no como ciudadano, ya que la ciudadanía remite a preceptos constitucionales que pueden variar de un Estado a otro, mientras que el término individuo remite al hombre en cuanto tal.

Los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII establecen la igualdad del hombre ante la ley: “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”.³³ Con lo anterior, rompen con la sociedad estamentaria del antiguo régimen y toman distancia de las democracias antiguas, ya que en éstas la igualdad de derechos concierne únicamente a los ciudadanos.

La igualdad jurídica proclamada en la declaración de 1789 aparece como uno de los principios políticos fundacionales de la sociedad moderna; garantiza la autonomía del ámbito privado al considerar que “el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la propiedad, la libertad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.³⁴ Eleva al individuo y a la propiedad privada a rango

³² Lucien, Jaume, *Le Public et le Privé chez les jacobins*, en *Revue Française de Science Politique*, vol. 37, núm. 2 Avril, 1987, p. 231.

³³ Art. 1 *De la Declaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 20 août 1789*, en Ardant Philippe, *les Textes sur les Droits de l'Homme*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 41.

³⁴ Art. 2, *ibidem*.

constitucional para dar paso al advenimiento de la sociedad comercial. “Del desarrollo y la generalización del comercio nace... el vivo amor por la independencia individual ausente en las antiguas repúblicas”,³⁵ donde el interés privado se encontraba subordinado a las exigencias de la vida y la moral pública.

La autonomía del ámbito privado inaugura una serie de transformaciones económicas y políticas que marcan la vida de los Estados modernos. El fin de la sociedad ya no es la felicidad y el bien común, ahora lo constituye el individuo y la propiedad. El interés particular se encuentra en pie de igualdad con el interés colectivo; el hombre ha dejado de sacrificarse en aras de la comunidad para ocuparse de sus negocios privados.

El progreso se relaciona, antes que con la vida agreste y austera que implica la práctica de las virtudes y el desarrollo armónico de la ciudad, con la acumulación de riqueza y el bienestar privado. Esta idea “de progreso trae una especialización de funciones, fundada sobre una especialización de las aptitudes, la cual ocasiona una producción más rápida y un rendimiento mejor”.³⁶ La autonomía del ámbito privado trae consigo una mayor división del trabajo.

Para Sieyès “la división del trabajo es efecto y causa del aumento de riquezas y del perfeccionamiento de la industria humana. Corresponde tanto a los trabajos políticos lo mismo que a cualquier clase de trabajo productivo”.³⁷ Es producto de la generalización del deseo de riqueza, de la pasión por la ganancia en tanto que principio político.

Las transformaciones que la división del trabajo genera en el campo económico han sido desarrolladas ampliamente, sobre todo, por Adam Smith y Carlos Marx. Este último ve en ella la base fundamental de la separación entre el campo y la ciudad; la concibe con un “método particular de producir plusvalía, de acrecentar, a expensas del trabajo, el capital”.³⁸ La división del trabajo, en los

³⁵ Pasquimo Pasquale, *Emanuel Sieyès, Benjamin Constant, et les Gouvernements des Modernes*, en *Revue Française de Science Politique*, *op. cit.*, p. 217.

³⁶ Bastid P., *Sieyès et sa pensée*, París, Hachette, 1970, p. 369.

³⁷ Sieyès E., “Informe Sobre el Comité de Constitución”, en *Escritos Políticos*, *op. cit.*, p. 232.

³⁸ Marx, Carlos, *El Capital*, México, Librerías Allende, 1980, p. 3572. *Vid.* p. 346.

Estados modernos, adopta formas peculiares que distinguen su modo de producción de aquellos otros que le anteceden.

Los cambios se presentan no sólo en el campo económico, sino también en el ámbito político y cultural. La especialización y la división de funciones comprende a todas las actividades, a todos los oficios y a todos los saberes. La política misma aparece como una profesión más. El interés colectivo, dice Sieyès, “clama porque hagamos del gobierno una profesión particular”.³⁹ El arte de gobernar requiere ciertos saberes específicos, los cuales son difíciles de encontrar en la ciudadanía en su conjunto, sobre todo, cuando ésta ha relegado los asuntos públicos a un segundo término para atender las actividades de su vida particular. De esta diversidad de intereses existentes en el ámbito privado y de ese desencanto por la participación política nace el gobierno representativo. La gran mayoría de nuestros conciudadanos, afirma el Abate, “no tiene instrucción, ni ocio suficiente como para querer ocuparse directamente de las leyes que deben gobernar a Francia; son de la opinión, por lo tanto, que deben nombrar representantes”.⁴⁰ Como podemos ver, el carácter representativo de nuestros gobiernos radica en la división y especialización del trabajo, pues ésta hace de la política una profesión más. Ahora bien, dicha división decreta, como condición necesaria para su existencia, la autonomía del ámbito privado respecto del público. Sin ella es imposible la especialización de funciones que requieren las modernas sociedades comerciales. Es así que la división capitalista del trabajo y la autonomía de los espacios público y privado, constituyen las instituciones fundacionales del gobierno representativo.

³⁹ Sieyès, E., *Informe del comité de constitución*, op. cit., p. 232.

⁴⁰ Sieyès, E., *La cuestión del veto real*, op. cit., p. 211.

III. El Gobierno Representativo: una mixtura de instituciones oligárquicas y democráticas

El gobierno representativo nace, no como una solución de compromiso para los grandes Estados, ni como una invención hecha por la sabiduría y visión política de un selecto número de hombres, sino como un producto de la evolución histórica y política de occidente. Es por ello que sus principios e instituciones se encuentran inscritos en su cultura política. También por ello se deja ver como la forma de gobierno que mejor se adapta a las condiciones culturales, políticas y económicas de los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII.

El gobierno representativo no es una democracia; se trata de un gobierno mixto, en el cual se conjugan dos principios políticos antagónicos, uno democrático, la igualdad ante la ley, otro oligárquico, la pasión por la ganancia. Principios políticos opuestos que se funden en el tránsito del antiguo al nuevo régimen, para constituirse en los cimientos del Estado moderno.

La fusión de principios arriba mencionada es producto de la evolución histórica y cultural de las sociedades occidentales. Por tal razón, una forma de gobierno pura, sea esta democrática u oligárquica, resulta prácticamente imposible, pues principios políticos de dos formas de gobierno opuestas se encuentran inscritos en la esencia misma de las constituciones modernas.

Una oligarquía pura implicaría la negación de la igualdad ante la ley, ya que en ella la clase de los ricos detenta el poder político, en

consecuencia, la ley es confeccionada para garantizar su supremacía política y económica. Con esto, de alguna forma, se estaría regresando al antiguo sistema de privilegios del régimen feudal, sólo que ahora en beneficio de un pequeño número de ricos, los cuales asegurarían su hegemonía vía la exclusividad de los oficios, en este caso, del ejercicio de los cargos públicos, del comercio al por mayor y la usura, pues estos dos últimos aparecen como los mejores medios para la acumulación de riqueza.

La igualdad ante la ley introduce la supremacía de las instituciones, coloca a la constitución política por encima de cualquier individuo. Aquí radica su carácter democrático, pues da paso al gobierno de las instituciones, de la ley, negando así a los antiguos regímenes, los cuales se fundaban sobre diversos sistemas de exclusión para garantizar el monopolio de los cargos públicos a un estamento o un reducido número de hombres, denominados libres

El orden social instaurado en el nuevo régimen otorga a todo individuo el mismo derecho a participar del ejercicio de las magistraturas.⁴¹ Con ello rompe con los sistemas de exclusión ciudadana de las sociedades anteriores. Sin embargo, se trata de un orden social contradictorio, pues la igualdad que se establece se refiere únicamente a los fines; es decir, al ejercicio de los cargos públicos.⁴² Todos tienen el mismo derecho a participar del gobierno mas no todos cuentan con los medios para hacerlo. Siendo así, sólo podrán participar aquellos que dispongan de los recursos suficientes y la instrucción necesaria.

Contradictoriamente y de manera paralela, al lado de las libertades y la igualdad que decreta *La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789, crece la desigualdad social. En el caso de Francia, el 22 de diciembre de 1789 se promulga una ley que estipula un sistema censatario del voto, privilegiando, de esta forma a la clase de los ricos y, dos años más tarde, con la ley de *Chapelier* se priva a los trabajadores de la libertad de asociación y

⁴¹ Vid. Art. 6. De la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, del 26 de agosto de 1789, en *Textes Sur Les Droit...*, op. cit.

⁴² Sieyès, E., "*Preliminar de la Constitución*", en *Escritos Políticos*, op. cit., Art. XVI.

del derecho de huelga. En materia económica, el libre comercio y el desarrollo tecnológico que trae consigo la revolución industrial generan una injusta distribución de la riqueza; por un lado, grandes sumas de capital se concentran en unas cuantas manos, por otro, la pobreza extrema se apodera de una multitud de ciudadanos, los cuales, debido a que no poseen recursos ni instrucción suficiente, permanecen al margen del ejercicio de los cargos públicos.

La defensa a ultranza de la propiedad privada, la prohibición de las huelgas, el mercado y los sistemas censatarios del voto garantizan la hegemonía del capital sobre el trabajo. Empero, aun en estas oligarquías del capitalismo salvaje del siglo XIX se encuentra el germen de la democracia. Todos los hombres son iguales ante la ley, reza la declaración de derechos, "*tous les citoyens... sont également admissibles á toutes dignités places et emplois publics, selon leurs capacité et sans outre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents*".⁴³ Las únicas diferencias que reconoce la ley son aquellas que derivan de la virtud y del talento: *talentum*, palabra de origen latino que designa a un mismo tiempo a la moneda y a las facultades creadoras del ser humano. No es al hombre a quien se privilegia, sino a los medios que se han elegido para la conquista del poder político. ¿Cuáles son estos medios? la instrucción y capacidad necesarias para el ejercicio de los cargos políticos y el dinero, sobre todo este último, elemento sobre el que se centran los sistemas censatarios del voto. Cuando Sieyès establece la diferenciación entre el ciudadano pasivo, privado de los derechos políticos, y el ciudadano activo, con derecho al ejercicio de los cargos políticos, se pregunta, ¿quiénes deben participar del gobierno? Responde: "sólo aquellos que contribuyen al establecimiento público son, por así decirlo, los verdaderos accionistas de la gran empresa social. Sólo ellos son los auténticos ciudadanos activos, los auténticos miembros de la asociación".⁴⁴ Sólo los propietarios, sólo aquellos

⁴³ Vid. Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, Art. 6, *op. cit.*

⁴⁴ Sieyès, *Preliminar de la Constitución*, *op. cit.*, p. 84.

que han invertido en el establecimiento público tienen derecho al ejercicio de las magistraturas. Entonces “¿donde reside el poder?... En el dinero y el ejército”, contesta el Abate, “Por eso mismo la Asamblea Nacional debe controlar los impuestos”.⁴⁵

En este proceso, donde el dinero deja de ser únicamente medio para facilitar el intercambio comercial, y se convierte también en el medio legítimo para acceder al ejercicio de los cargos públicos y en signo de poder, tiene lugar la despersonalización del poder político, en otras palabras, su institucionalización. Con lo anterior, se da paso al gobierno de las instituciones, el hombre ya no ejerce el poder a título personal, ahora éste le es conferido por la ley y los medios que ésta designa para tal efecto.

Dicho proceso de institucionalización es producto de la igualdad ante la ley. Si se parte del supuesto de que todo hombre es igual ante sus ojos, la consecuencia lógica que de ahí deriva es que nadie puede detentar el poder a título personal, ya que si alguien lo hiciera introduciría la desigualdad política en el seno mismo de la sociedad. Ello rompería con el Estado de derecho que derroca las instituciones del antiguo régimen y crea el orden jurídico de los nacientes Estados. De esta manera, el principio democrático, es decir, la igualdad ante la ley, queda inscrito en la esencia misma de las constituciones modernas; sin embargo, se encuentra mezclado con elementos oligárquicos que en determinadas épocas, de *facto*, eliminan el carácter democrático. Empero, de *juri*, permanece, porque el nuevo régimen y el orden oligárquico que en él impera son producto de la igualdad ante la ley. Sobre ella se articula la organización política de las modernas dominaciones. Por tal razón resulta imposible exterminarla, pues con ello se estaría destruyendo la esencia de nuestras sociedades.

Una democracia pura resulta también impracticable, no por lo populoso de las ciudades, lo cual obstaculiza la realización de asambleas, sino porque el alto grado de participación política que exige

⁴⁵ Vid. Cardiel, Reyes Raúl, *Estudio Preliminar*, en Sicyès, J. E. *Programa para la Revolución*, México, UNAM, FCPyS, 1989, p. 28.

esta forma de gobierno requiere que los asuntos públicos se constituyan en una de las principales actividades de la ciudadanía. Lo anterior modificaría sustancialmente la estructura política de los nuevos Estados.

En primer lugar, la relación de autonomía entre los ámbitos público y privado, característica exclusiva de los Estados modernos, terminaría por desaparecer, pues la participación política, antes que ser un derecho, al cual puede un ciudadano recurrir o no, se dejaría ver como una obligación ineludible. Todo ciudadano, en su defecto la mayor parte de ellos, tendría que interesarse y participar en la vida política del Estado. Tendría que subordinar, necesariamente, su interés privado al interés público para que la democracia lograra subsistir. De lo contrario, el ejercicio de los cargos públicos y el control de las asambleas quedaría monopolizado por una pequeña minoría.

La democracia es, quizá, la forma de gobierno que requiere, como salvaguarda constitucional, el grado más alto de participación política, ya que en cuanto éste comienza a decaer, evoluciona bien hacia una oligarquía bien hacia una tiranía. La única forma de evitar su corrupción⁴⁶ es manteniendo un alto grado de participación ciudadana. Empero, esto implica la subordinación del ámbito privado al público, tal como sucedió en la democracia ateniense.

Uno de los ejemplos más ilustrativos que podemos encontrar tiene lugar en la Francia revolucionaria durante el gobierno de Robespierre. La Revolución del 14 de julio y la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano engendran, en un ambiente poco afable, el germen de la democracia. Ésta mediante constantes luchas con los resabios de las instituciones monárquico-aristocráticas y con las ideologías de las nacientes oligarquías de fines del siglo XVIII logra abrirse camino hacia el año de 1793 y dar paso a un periodo denominado el despotismo de la libertad o la época del

⁴⁶ El término *corrupción* es utilizado en su acepción más propia: la destrucción de una cosa para dar lugar al nacimiento de otra distinta en esencia; en este caso la destrucción de la democracia para dar lugar al nacimiento de la oligarquía o de la tiranía. *Vid.* Aristóteles, *Corrupción y Generación*, Madrid, Gredos, 1982.

terror. Paradójicamente, pese al despotismo y al terror que se genera, es en dicho periodo donde mejor pueden ser apreciados los elementos democráticos.

Las clases trabajadoras, con su activa participación en la toma de la Bastilla y en diversos levantamientos, tanto en el campo como en la ciudad, hacen posible la coronación de la Revolución Francesa que proclama la igualdad de derechos y la abolición de los estamentos. ¿A cambio de ello qué reciben? Un sistema censatario del voto que garantiza el monopolio de los cargos públicos a la naciente burguesía, la exclusión de las mujeres de todo derecho político y una ciudadanía dividida en tres clases: ciudadanos pasivos, activos y electores. Los ciudadanos pasivos son privados de sus derechos políticos, se les concede únicamente la protección de su persona, su libertad y sus escasas propiedades. Aproximadamente tres millones de franceses quedaban agrupados dentro de esta categoría. Los ciudadanos activos eran aquellos que podían pagar una contribución directa de cuando menos tres jornadas de trabajo. El derecho al voto tenía un precio que oscilaba entre una libra y media y tres libras. Poco más de cuatro millones de ciudadanos podían pagar tal cantidad. Finalmente, en la cúspide de la pirámide social, se encontraban los electores, aproximadamente 50,000 ciudadanos activos eran los únicos que podían participar del ejercicio de los cargos públicos. Derecho que habían ganado por tener la capacidad de pagar una contribución igual al valor local de diez días de trabajo, o sea, de 5 a 10 libras. Por si esto fuese poco, aquellos que habían sido electos diputados debían poseer una propiedad territorial cualquiera y pagar un marco de plata: 52 libras.⁴⁷ La aristocracia de sangre, en este sistema censatario, es sustituida por la plutocracia del dinero. El pueblo quedó eliminado de la vida política.

Para 1791, la crisis económica que padecía Francia desde los años 80 se recrudecía cada vez más, los comerciantes especulaban con los artículos de primera necesidad. Las huelgas se multiplicaban en

⁴⁷ Soboul Albert, *La Revolución Francesa*, Madrid, Tecnos, 1989. Vid. pp. 137 y ss.

los talleres parisinos y la Asamblea Constituyente, como una medida de control social y político fundamentada en la ley Chapelier, votada el 14 de julio de 1791, emite un decreto el 24 de septiembre de ese mismo año, que prohíbe las huelgas. De esta manera, los obreros se ven privados del derecho de asociación para la defensa de sus legítimos intereses.

Ante tal escenario, los simpatizantes de las causas populares, entre otros Marat, Jacques Roux, Robespierre y Saint-Just, levantan la voz para denunciar las injusticias cometidas en el régimen burgués, exigen su derrocamiento y luchan por la instauración de una democracia.

Marat, en su afamado periódico *L'Ami du Peuple*, se revela contra la ley Chapelier y pugna porque la libertad de asociación le sea restituida a las clases trabajadoras: "el derecho de los ciudadanos a reunirse siempre para ocuparse de sus intereses, reglamentar la cosa pública, escoger a sus mandatarios, debe ser la primera ley fundamental del Estado".⁴⁸ Marat se opone también al sistema censatario del voto; en su lugar propone el sufragio universal, una democracia en lugar del régimen oligárquico burgués de aquel entonces. Para él "En un gobierno bien constituido el pueblo en pleno es el verdadero soberano, dueño absoluto... El poder soberano absoluto e ilimitado no puede residir jamás sino en el pueblo en pleno, porque es el resultado de la voluntad general, y el pueblo, colectivamente, no puede jamás desear su mal, venderse o traicionarse".⁴⁹ La ciudadanía reunida en pleno nunca se equivoca, nunca desea el mal al pueblo porque su voluntad es la voluntad general. Marat ve en la democracia, en su forma pura, al único medio que podría liberar al pueblo de las injusticias y los ultrajes cometidos por los ricos.

Los dirigentes populares señalaban a la libre competencia, el libre mercado y a la propiedad privada, vista como un derecho natural, sagrado e ilimitado, como las causas fundamentales de la injusticia social. Jacques Roux, en junio de 1793, declara: "la libertad

⁴⁸ *L'Ami du Peuple*, núm. 5, 15 sep, de 1789, en Marat, *Textos Escogidos*, Barcelona, Labor, 1973, p. 166.

⁴⁹ *Ibidem*.

no es sino un vano fantasma cuando una clase de hombres puede dominar por el hambre a la otra impunemente... La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, por el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre su semejante”.⁵⁰

Robespierre, en su discurso pronunciado en la Convención Nacional, en abril de 1793, exige límites a la propiedad y a la voracidad de los grandes comerciantes y de las nacientes clases industriales: “a los ojos de todas estas personas, la propiedad no descansa sobre ningún principio moral. ¿Por qué vuestra Declaración de derechos parece presentar el mismo error? Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, el más sagrado que otorga la naturaleza, habéis dicho bien, con razón, que tenía como límite los derechos de los demás ¿por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad que es una institución social”.⁵¹

Robespierre elimina de la propiedad el carácter sagrado y natural que la Convención de 1789 le había atribuido. La propiedad es una institución social y, en tanto tal, encuentra sus límites en la misma sociedad. “El derecho de propiedad está limitado como todos los demás, por la obligación de respetar el derecho ajeno”.⁵² Esta nueva concepción de propiedad plantea una sociedad radicalmente opuesta a la generada en 1789.

La propiedad, vista como una institución social, no natural ni sagrada, supone una justa distribución de la riqueza. Introduce las garantías sociales, hasta entonces olvidadas por la Constitución. La Declaración de Derechos de 1793, aún cuando no llega a afirmar explícitamente que la propiedad es una institución social, sí recoge las conclusiones que de esta premisa deriven. El fin de la sociedad es el bienestar común (Art. 1). Afirma los derechos al trabajo, a la asistencia pública y a la instrucción. El socorro público es una

⁵⁰ Soboul Albert, *La Revolución Francesa*, op. cit., p. 191.

⁵¹ *Sobre la libertad. Seguido del proyecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Discurso pronunciado en la Convención Nacional el 24 de abril de 1793, en Robespierre M., *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973, p. 100.

⁵² *Vid. Art. 2, Proyecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, *Ibidem*, p. 101.

deuda sagrada. La sociedad debe asistencia a los ciudadanos desgraciados, sea en la procuración de trabajo, sea asegurando los medios de subsistencia para aquellos que no están en situación de trabajar (Art. 21). La instrucción es necesidad de todos. La sociedad debe favorecer con todo su poder a los progresos de la razón pública y poner la instrucción a la puerta de todos los ciudadanos (Art. 21). Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es, por el pueblo y por cualquier parte del pueblo, el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes (Art. 35).⁵³

La constitución de 1793 marca los límites de la propiedad privada, y con ello obstaculiza al libre mercado y a la libre competencia, pues garantiza el derecho a la subsistencia, al trabajo, a los cargos públicos y a la educación, en otros términos, los derechos de las clases pobres constituyen los límites del monopolio, del libre mercado y la libre competencia. Se permite acumular tanto capital como se pueda y utilizar los medios que se quiera, siempre y cuando dicho capital no atente contra las garantías sociales. Asimismo, la constitución del 93 rompe con el sistema censatario del voto que otorgaba la hegemonía política a las clases adineradas e insta en su lugar al sufragio universal que abre las puertas del gobierno al conjunto de la ciudadanía. Por último, otorga al pueblo la custodia de la Constitución y el derecho de insurrección como el más sagrado de los deberes, y como salvaguarda de las garantías sociales.

En 1793 se crea una constitución que tiene como fin primordial el bienestar de la sociedad; para lograr su objetivo marca límites a la propiedad privada y pone la soberanía en manos del pueblo. Se da una constitución democrática a un pueblo que no es democrático, que arrastra vicios y virtudes de la antigua aristocracia, que contiene las libertades y las ataduras del naciente régimen burgués y, pese a que anhela la libertad como a la vida misma, carece de educación y hábitos para poder vivir en ella. En una sociedad como esta la

⁵³ Vid. *Declaration des Droits de L'Homme et du Citoyen, de 24 junio 1793* en Philippe Ardant, *Les Textes sur les...*, op. cit.

democracia pura encuentra mil obstáculos: unos provienen de las facciones monárquico-aristocráticas que se niegan a perder el poder; otros de las oligarquías comerciales, industriales y financieras, que encuentran en el dinero y el monopolio a los medios idóneos para permanecer en la cúspide de la pirámide social; otros más del pueblo, pues la tarea titánica de instaurar una democracia directa recae sobre él.

La fuerza de las leyes radica en las costumbres,⁵⁴ dice Montesquieu, de ahí lo difícil de reformar una constitución, pues si ésta se aleja de los usos y las costumbres difícilmente será obedecida, aún cuando teóricamente sea la mejor.

Una constitución democrática en un pueblo acostumbrado a vivir en un gobierno aristocrático abre las puertas a la oligarquía o a la tiranía, pasando previamente por la anarquía. Los jacobinos, Robespierre y Saint-Just principalmente, se percatan del peligro que corre la constitución del 93, pues ésta no se corresponde con los usos y las costumbres de la Francia de aquel entonces. Para adaptar las costumbres a la Constitución y evitar que el gobierno revolucionario se desvíe hacia el despotismo, Robespierre inicia un proyecto de educación fundado en la virtud. En un discurso pronunciado en mayo de 1794 argumenta que “el vicio y la virtud hacen el destino de la tierra. Son los dos genios antagónicos que se la disputan... La moral es el único fundamento de la sociedad civil”.⁵⁵ El vicio es el origen del mal gobierno, de las injusticias y del despotismo. El despotismo, dice Robespierre, “ha producido la corrupción de las costumbres y la corrupción de las costumbres ha sostenido al despotismo. En tal estado de cosas prevalecerán los que vendan su alma al más fuerte para legitimar y consolidar la tiranía”.⁵⁶ Para los jacobinos existe una estrecha relación entre la constitución y las

⁵⁴ Vid. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes...*, op. cit., Libro I y II.

⁵⁵ Robespierre, *Sobre las Relaciones de las Ideas Religiosas y Morales con los Principios Republicanos y las Fiestas Nacionales*. Discurso pronunciado el 7 de mayo de 1794, en la *Revolución Jacobina*, op. cit., 161.

⁵⁶ Robespierre, *Sobre El Gobierno Representativo*. Discurso pronunciado el 10 de mayo de 1793. En *La Revolución Jacobina*, op. cit., p. 107.

costumbres. Una constitución democrática requiere costumbres fundadas en la igualdad, la justicia y la libertad, y la única forma de engendrar y mantener esas costumbres es por medio de la virtud y la educación.

No se equivocan cuando señalan la correspondencia que debe existir entre las leyes y las costumbres; empero, yerran al suponer que las leyes pueden modificar y regular a las costumbres cuando han sido promulgadas al margen de éstas. El proyecto educativo de Robespierre, fundado en la virtud, tiene como finalidad infundir en el pueblo los valores democráticos, para así lograr que la mayor parte de la ciudadanía se interese y participe de las cosas públicas, y de esta manera cumplir con la participación política que la democracia requiere como condición necesaria. Sin embargo, con lo anterior “se somete a las esferas privada y pública a las mismas exigencias; es decir, se subordina la primera a la segunda”.⁵⁷

Lo anterior implica el confrontamiento directo con dos de las principales instituciones del nuevo régimen. Una de ellas es la autonomía entre los ámbitos público y privado; otra, la división del trabajo que trae consigo la naciente sociedad comercial. Ambas instituciones se generan como un producto inherente a la evolución histórica y política de occidente. Es por esta razón que el proyecto democrático de 1793 fracasa, pues compite con instituciones cimentadas en las transformaciones culturales de las centurias XVII y XVIII.

“Hay cosas que son posibles en determinada época y que no lo son en otra”, señala Benjamin Constant, “cuando los hombres que disponen el destino de la tierra yerran acerca de lo que es posible el daño es grande. Entonces la experiencia, lejos de serles útil, les perjudica y extravía. Leen la historia, ven lo que antes se hizo; no consideran si ello puede hacerse todavía”.⁵⁸ Robespierre, admirador de la democracia ateniense y conocedor de la grandeza de los pueblos libres de la antigüedad, trata de instaurar un gobierno que

⁵⁷ Jaume Lucien, *Le Public et le Privé chez jacobins*, op. cit., p. 284.

⁵⁸ Constant. Benjamin *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 7.

recobre el esplendor y la grandeza de aquellas sociedades; pero no considera si lo que fue posible en otra época puede volver a serlo a fines del siglo XVIII.

El gobierno democrático de Robespierre, fundado en la participación ciudadana y en un proyecto de educación pública, que tenía como finalidad primordial difundir los valores republicanos: la igualdad, la libertad y la justicia, así como su concepción de propiedad, la cual, en tanto que institución social, permite una distribución más equitativa de la riqueza, pues concibe a las garantías sociales como límite de la propiedad privada, son, sin duda deseables en cualquier Estado. Sin embargo, la forma en que Robespierre y Saint-Just los plantean son, también, impracticables en la sociedad moderna.

La sociedad comercial del nuevo régimen requiere, como condición necesaria para su existencia, de la autonomía entre los ámbitos privado y público, para que así, una vez que los ciudadanos se encuentren liberados de las ataduras que les impone la participación política, puedan elegir, libremente, entre las actividades privadas y públicas, sin riesgo de sufrir una merma en su calidad de ciudadanos y, de esta forma, pueda también tener lugar la especialización de funciones: la división del trabajo, indispensable al sistema capitalista para la acumulación de capital.

Si bien el gobierno democrático en su forma pura se opone a la autonomía entre las esferas de lo público y lo privado y, en consecuencia, a la especialización de la división del trabajo, las ideas democráticas ocupan un lugar privilegiado en el nuevo régimen. Pues éste es un gobierno que mezcla en su esencia dos principios políticos antagónicos: uno oligárquico, la pasión por la ganancia, del cual emana el carácter sacro e inviolable de la propiedad, como principal salvaguarda de las ganancias obtenidas o riquezas adquiridas mediante el libre mercado y la libre competencia. Otro democrático, la igualdad del hombre ante la ley, que imprime el carácter igualitario a las sociedades modernas y engendra los anhelos de igualdad y libertad en la población, dando paso así a las demandas democráticas. Principios políticos antagónicos, excluyentes en otros

tiempos, pero que se conjugan en el nuevo régimen para dar paso al gobierno representativo, el cual se deja de ver como una mixtura de elementos oligárquicos y democráticos. Por más que se incline hacia la oligarquía y se confunda con ella, nunca podrá instaurarla porque encontrará a los elementos democráticos como contrapeso; lo mismo si se aproxima a la democracia, nunca podrá ser establecida porque encontrará a los elementos oligárquicos como freno.

La constitución de 1789, con su sistema censatario del voto y la ley Chapelier que priva a las clases trabajadoras de la libertad de asociación para la defensa de sus intereses, representa el intento de instaurar una oligarquía; mientras que la Constitución de 1793, con su sistema de garantías sociales, su proyecto de educación fundado en la igualdad, la justicia y la libertad, vistos como los máximos valores del ser humano, y el sufragio universal, representa el intento de instaurar un régimen democrático. Si bien ambos gobiernos fracasan en la Francia revolucionaria, debido a que el uno implica la negación del otro, en las constituciones subsecuentes se recuperan sus experiencias sociales.

La propiedad privada, entendida como un derecho natural, sagrado e inviolable, así como las libertades económicas que de esta concepción derivan, permanecerán intactas. Los elementos democráticos serán incorporados de una manera más clara hasta las Constituciones de 1846 y 1848, las cuales, además de salvaguardar la propiedad privada, garantizan la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer, la instrucción pública, el derecho al trabajo y los socorros públicos a aquellos que se encuentran incapacitados para trabajar, así también la creación de sindicatos para la defensa de los derechos e intereses de las clases trabajadoras.

En cuanto al ejercicio de los cargos públicos, el sufragio universal termina imponiéndose, haciendo a un lado al obsoleto sistema censatario, para dar paso a la especialización y división del trabajo como un criterio de selección y distribución natural del gobierno representativo. La división del trabajo se presenta no sólo en las actividades productivas, abarca todos los ámbitos de la sociedad, el económico, el cultural y el político.

Lo que realmente imprime el carácter representativo a los gobiernos modernos es la división del trabajo que en su desarrollo tiende, naturalmente, a crear especialistas en cada una de las actividades de la vida social y privada. Los cargos públicos son ejercidos por una minoría especializada que ha elegido las actividades políticas como una profesión y un modo de vida, el resto de la ciudadanía, aun cuando por derecho constitucional puede participar del gobierno, no participa más que en la elección de sus representantes, porque su interés particular y la división del trabajo le han llevado a ocuparse de actividades diferentes. De tal suerte que no cuenta con la experiencia ni con el conocimiento que requiere el ejercicio de las magistraturas y, en muchos casos, ni siquiera con el interés para hacerlo. Es así que el gobierno representativo se deja ver como un régimen conforme a la evolución histórica, política y cultural de los Estados modernos. Un régimen que en el mejor de los casos puede evolucionar hacia una república; es decir, a una mezcla equilibrada entre instituciones oligárquicas e instituciones democráticas.⁵⁹ Si se pretende establecer una forma de gobierno sin mixtura, al ignorar una parte de los elementos constitutivos de la sociedad moderna se caerá irremediabilmente en una forma de despotismo, en el totalitarismo. Pues, si bien se puede someter a un pueblo a la esclavitud por medio de la violencia y el terror, incluso, “se puede torturar a una sociedad y hasta destruirla, ... no se la puede organizar ni hacerla vivir contra lo que realmente es, no teniendo en cuenta los hechos esenciales que la constituyen o violentandolos”.⁶⁰

El despotismo y el terror que se gesta durante la revolución francesa, de manera especial en la época de Robespierre, se genera a partir de la naturaleza contradictoria de la sociedad moderna.

Saint-Just y Robespierre, el primero inspirado en la Esparta de Licurgo, el segundo, en la filosofía de Rousseau, intentan instaurar

⁵⁹ La República en la teoría clásica de las formas de gobierno ha sido definida con un gobierno justo, una mezcla equilibrada entre oligarquía y democracia. *Vid.* Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, Lib. V.

⁶⁰ Guizot, *De la Democracia en Francia*, México, Tipografía de R. Rafael, calle Cardena, núm. 13, 1849, p. 84.

una democracia en la Francia de aquel entonces, y al hacerlo, niegan los elementos aristocráticos y oligárquicos legados por el antiguo régimen. Terminan por identificar a dichos elementos y a sus defensores como enemigos de la revolución y de la libertad del pueblo. En tanto que enemigos deben ser destruidos: “la revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos. ...El gobierno revolucionario no debe a los enemigos del pueblo más que la muerte”.⁶¹ De este modo, en medio de una revolución hecha en nombre de la libertad y la igualdad nace el totalitarismo.

⁶¹ *Rapport de Robespierre sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, en Godechot, J., *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, p. 191.



IV. El Nuevo Régimen y los orígenes del totalitarismo

Edmund Burke, en sus *Reflexiones Sobre la Revolución Francesa*, sostiene que en la historia “hay una gran parte que está todavía por desarrollar y que serviría para nuestra instrucción si sacáramos de los errores y debilidades que ha cometido la humanidad en el pasado los materiales de la sabiduría futura. Pervertida la historia puede servir como arsenal que nos dé defensivas y ofensivas para los distintos partidos de la iglesia y del Estado y medios de mantener vivas —o de resucitar— las disensiones y animosidades y de añadir combustible a la violencia”.⁶²

Según Burke, hay dos formas de recurrir a la historia; una, para aprender del pasado; otra, para sacar provecho de ella y justificar las pretensiones de los distintos partidos, fomentando así las divisiones sociales y la violencia. Cada una de estas formas de remitirnos a la historia tiene repercusiones y consecuencias políticas de capital importancia, sobre todo, si quienes lo hacen ejercen las principales magistraturas del Estado. El primer caso implica un reconocimiento de lo que la sociedad es; es decir, de los hechos y acontecimientos que constituyen a la comunidad. El segundo implica una creencia de lo que la sociedad debe ser, pero que aún no es. Supone una concepción voluntarista de la política, que pretende transformar

⁶² Burke, E., “*Reflexiones Sobre la Revolución Francesa*”, en *Textos Políticos*, México, FCE, 1984, p. 164.

la comunidad según los deseos e intereses de la parte gobernante, al margen de la evolución histórica y cultural de la sociedad misma. En otros términos, representa la negación de ciertos elementos sociales, para así poder legitimar los fines y los medios utilizados por los partidos y facciones en disputa. Dicha negación supone, a su vez, una ruptura con el pasado, con las instituciones, usos y costumbres legadas por el antiguo régimen. Se trata de un legado histórico, el cual, debido a que no coincide con el modelo de sociedad ideado por las máximas potestades, constantemente es rechazado y rebatido bajo el argumento de que no constituye parte de la realidad presente.

De esta forma, el legado del antiguo régimen tiende a ser identificado como el enemigo a vencer, como el lastre que detiene al progreso e impide la instauración de la libertad. Aquí tiene lugar una cruenta guerra entre lo nuevo y lo viejo, lo moderno y lo tradicional, entre los emisarios del pasado y el mundo revolucionario. En esta lógica, los vestigios de la antigüedad deben ser borrados, destruidos, pues reencarnan la desigualdad política y social que niega al naciente Estado.

En esa guerra a muerte entre lo moderno y lo tradicional surge el totalitarismo como una versión moderna de despotismo, el cual busca instaurar la sociedad que debe ser, mediante la perseverante negación de lo que la sociedad es: un ente colectivo, desigual y contradictorio.

Los Estados modernos, de manera especial el francés y el inglés, nacen negando su pasado. Acontecimiento que se simboliza con los regicidios de Carlos I y Luis XVI, respectivamente. El parricidio político, la muerte legal del rey, representa la negación de los legados del antiguo régimen y simboliza la lucha a muerte entre lo moderno y lo tradicional.

En el caso de Francia, esa lucha tiene lugar no sólo en el plano de la representación, sino que desciende al escenario político nacional. En 1789, los cuadernos de condolencias del Tercer Estado coinciden, todos ellos, en una cosa: "que ninguno de sus deseos se apoya sobre algún precedente de la antigua Francia. Todos reconocen

que el pasado no tiene nada que enseñar ni legar al presente”.⁶³ Desde ese momento se vaticina la muerte de Luis XVI. El rey es un emisario del pasado, entroniza la desigualdad política y social en la comunidad. “Todo rey es un rebelde y un usurpador”, declara Saint-Just en 1792. “Luis es un extranjero entre nosotros... Luis XVI debe ser juzgado como un enemigo extranjero”.⁶⁴

El extranjero se convierte en el enemigo del naciente régimen francés. Empero, este término remite, antes que a una relación civil y política entre ciudadanos de distintas naciones, a una cuestión de carácter ideológico: el enemigo identificado es, en esencia, todo aquel que no comparte las premisas igualitarias y libertarias del gobierno revolucionario. En ese momento, los demás países de Europa, todavía están permeados por las instituciones y las costumbres del antiguo régimen, Inglaterra entre ellos, pues pese a que había realizado su revolución política una centuria antes, aún conservaba instituciones monárquico-aristocráticas y la desigualdad social y política no había desaparecido.

En 1792 Francia inicia una cruzada en nombre de la libertad: Inglaterra, Italia, Turquía, Rusia, Prusia, Austria, España y Portugal, entre otros Estados, se ven involucrados en las interminables guerras iniciadas por la Francia revolucionaria, mismas que verán su fin en 1815 con la derrota de Napoleón Bonaparte y la instauración del Congreso de Viena, por el cual el territorio francés es reducido a las fronteras que tenía en 1792. Los enemigos de la revolución se encuentran no sólo en el exterior. Los extranjeros nacen y viven en Francia. El rey es un enemigo extranjero argumenta Saint-Just en el juicio de Luis XVI. Sieyès, en sus escritos políticos, eleva al Tercer Estado a la calidad de Nación: es dudoso, dice, “que yo quiera disminuir la fuerza y la dignidad del Tercer Estado, puesto que éste se confunde en mi espíritu con la idea de nación”.⁶⁵ El clero y los nobles,

⁶³ Quinet, E. *La Révolution*, Paris, Librairie Belin, 1987, p. 81.

⁶⁴ Saint-Just, *Discours à la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, J. *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, pp. 198-199 y 201.

⁶⁵ Sieyès, E., “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 134.

el primero y el segundo estado, aparecen ante sus ojos como la clase privilegiada, que debido a las prerrogativas civiles y políticas que detenta, "es extraña a la nación por su principio, puesto que su misión no emana del pueblo, y también por su objeto, porque no defiende el interés general sino el interés particular. El Tercer Estado, abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación, y todo lo que no es el Tercer Estado no puede considerarse como formando parte de ella".⁶⁶

El rey y la aristocracia, conforme a lo anterior, devienen enemigos extranjeros de la nación francesa. Entronizan la desigualdad y crean el sistema de privilegios que concede la exclusividad de los oficios y otorga en propiedad, a los nobles, el ejercicio de los cargos públicos. Ambos representan la desigualdad social y política que el naciente Estado se empeña en destruir. La igualdad ante la ley, pilar fundamental del nuevo régimen, constituye la negación de la añeja sociedad dividida en estamentos y al mismo tiempo que simboliza el nacimiento de la sociedad igualitaria engendra los modernos anhelos de democracia y libertad.

Sólo a partir de la igualdad del hombre ante la ley es posible concebir la abolición de la esclavitud y las libertades emanadas de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Ahora bien, esta forma de igualdad emerge no como un producto de la realidad política y social de aquel entonces, sino de una abstracción de las diferencias sociales; en consecuencia, se establece sobre todo en el plano jurídico. El hombre es considerado no como un individuo inmerso en un entorno cultural, político y económico, sino únicamente como sujeto jurídico; en tanto tal, es igual a todos los demás. En tanto ciudadano concreto, se enfrenta a la desigualdad política, social y económica legada por el antiguo régimen.

La Francia revolucionaria se deja ver como una nación compleja y contradictoria: "es muy nueva y está al mismo tiempo muy llena de pasado; bajo el imperio de los principios de unidad e igualdad que presiden a su organización, encierra condiciones sociales y situaciones políticas profundamente diversas y desiguales".⁶⁷

⁶⁶ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁷ Guizot, *De la Democracia en Francia*, *op. cit.*, p. 51.

A partir de la revolución Francia comienza a desdoblarse en dos planos distintos: uno, real; otro, ideal. Ambos son producto de su evolución cultural; sin embargo, el primero corresponde a lo que Francia es: un Estado desigual y contradictorio, mientras que el segundo, a la forma en que los franceses imaginan su nueva nación: Francia cuna de la libertad y bastión de la democracia. Así, la libertad que se conquista durante la revolución debe ser llevada a Europa toda y al mundo entero. Brisot, en 1789, declara abolida la esclavitud de los negros en las colonias francesas. Dantón, en la Convención de febrero de 1794, va aún más lejos. Ante los diputados de la Asamblea dice: “representantes del pueblo francés, justo aquí hemos decretado la libertad egoístamente, sólo para nosotros. Pero ahora, nosotros proclamamos, de cara al universo y a las generaciones futuras que encontrarán su gloria en este decreto, la libertad universal”.⁶⁸

La sociedad fundada en los principios de igualdad y libertad está presente más que en la realidad en la mente de los jacobinos. “El pueblo por el cual Robespierre cree haber vencido parece no existir todavía”.⁶⁹ El ciudadano estoico, amante de la libertad y dedicado a la práctica de la virtudes no es el ciudadano que toma la Bastilla el 14 de julio. Tampoco se encuentra entre los diputados que se reúnen en los Estados Generales y luego en la Asamblea Nacional para crear un sistema censatario del voto y la ley Chapelier que priva a las clases trabajadoras de la libre asociación para la legítima defensa de sus intereses. De ello dan cuenta Robespierre y Saint-Just cuando dicen: “ahora que nosotros hemos hecho las leyes para una nación, no nos resta más que hacer una nación para estas leyes”.⁷⁰ La Constitución de 1793 y el sistema de garantías sociales que de ella emana, el derecho al trabajo, a la salud, a la educación y a la subsistencia para aquellos que por edad, enfermedad o invalidez, se

⁶⁸ Dantón, “*Sur L’Abolition de L’Escavage*” (fevrier, 1794), en *Discours*, EGOLOFF, p. 229.

⁶⁹ Quinet, E., *La Révolution*, op. cit., p. 520.

⁷⁰ Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, París, Bouquins Robert Laffont, 1988, Vol. II, p. 780.

encuentran incapacitados para trabajar; así como la concepción de propiedad forjada por Robespierre, en la cual ésta aparece no como un derecho ilimitado e inalienable, debido al carácter sacro que la Declaración de Derechos de 1789 le atribuye, sino como una institución social que encuentra a sus límites en la sociedad misma, es decir, en los derechos de la comunidad. Esta Constitución, que en su espíritu recoge los anhelos libertarios, igualitarios y democráticos del ciudadano moderno, es, por decirlo de alguna manera, una confección casi perfecta. Los artesanos que colaboran en su creación se esmeran para lograr la armonía entre las partes que la componen. Empero, se olvidan que el atuendo que están confeccionando debe vestir a un pueblo que no es tan perfecto. Crean las leyes para una nación, pero cuando éstas están hechas resulta entonces necesario crear una nación para esas leyes, puesto que fueron promulgadas al margen de los usos y las costumbres.

Los jacobinos, de manera especial Robespierre y Saint-Just, según Augusto Cochin, instauran una sociedad de las ideas, la cual se “caracteriza por el hecho de cada uno de sus miembros tiene relación solamente con las ideas... crean imaginariamente la realidad histórica”.⁷¹ Es por ello que la Convención del 93 se plantea la tarea de forjar una nación que corresponda a las leyes de la Constitución.

Saint-Just y Robespierre pretenden edificar al naciente Estado francés a partir de cero. Niegan no sólo su pasado sino también su presente. Por esta razón, no pueden retomar ni las instituciones ni los legados del antiguo régimen; en consecuencia, construyen una sociedad ideal, con la cual pretenden suplantar la realidad. Crean imaginariamente una realidad histórica, dando lugar así al nacimiento de la ideología y, potencialmente, al surgimiento del totalitarismo. Este último aparece cuando se intenta instaurar una sociedad ideal que tiene poco o nada que ver con el mundo objetivo y concreto. Debido a la escasa correspondencia entre la sociedad ideal y la sociedad real, la primera tiene que abrirse camino mediante el uso de la violencia.

⁷¹ Furet, F., *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980, p. 225.

El totalitarismo es una versión moderna del antiguo despotismo. Esencialmente difiere uno del otro en que el primero es una forma de dominación que emerge a raíz de la negación del pasado, en consecuencia, requiere de una ideología para ser legitimado, mientras que el segundo funda su poderío en los usos y las costumbres. En los regímenes antiguos, despóticos o no, la desigualdad social y política era aceptada y vista como algo normal. En ellos el pasado se actualiza constantemente. Es un pasado presente, siempre vivo. El rey y el tirano, los nobles y los comerciantes, los campesinos y los artesanos, deben a su pasado la posición que ocupan en la sociedad.

El linaje y la exclusividad de los oficios representan la actualización del pasado. La aristocracia y cada uno de los gremios recurren a su historia para exigir en propiedad el ejercicio de las actividades políticas, económicas o culturales, que ejercieron sus ancestros. De esta forma, el tirano, el rey y todo gobernante, encuentra su fortaleza en las costumbres de la comunidad. Los déspotas antiguos no requerían de una ideología para legitimar su dominio. La principal justificación de la servidumbre y la desigualdad social radicaba en los hábitos y valores transmitidos de generación en generación, los cuales eran reafirmados a través de la religión.

El nuevo régimen, a diferencia de las sociedades que le anteceden, nace rompiendo con su pasado. En 1789 el Tercer Estado declara a los cuatro vientos: "el pasado no tiene nada que enseñar ni legar al presente".⁷² El pasado ha muerto, no se actualiza más ni vive en el presente. Bajo esta lógica la revolución francesa aparece como el punto cero. A partir de ella se inicia una nueva época: la de las sociedades igualitarias fundadas sobre principios libertarios.

La igualdad del hombre ante la ley simboliza la destrucción del antiguo régimen y el nacimiento del Estado moderno. Representa, por ello mismo, la negación del pasado, la cual imprime un carácter propio a la sociedad moderna y la hace tomar distancia de las dominaciones de antaño.

⁷² Quinet, E. *La Révolution*, *op. cit.*, p. 81.

La primer característica que deriva de lo anterior consiste en que las nuevas instituciones no pueden ser justificadas mediante los usos y las costumbres. Es menester crear una realidad histórica imaginaria que legitime y dé sustento a las leyes de la comunidad. En este sentido, el nuevo régimen trae consigo el germen del totalitarismo, pues al haber negado su pasado no puede recurrir a él para estructurar y construir las instituciones de la nueva sociedad. Se ve obligado a crear una realidad ficticia, ideológica, que legitime a las leyes y cohesionen a los individuos.

Resulta pertinente señalar que si bien la ruptura con el pasado es la causa por la cual los hombres crean una realidad histórica imaginaria, ésta no siempre conduce a una forma de totalitarismo, pues ciertamente niega e intenta destruir los elementos transmitidos por las costumbres; sin embargo, es posible que incorpore usos, valores e instituciones de la naciente sociedad, y en este caso existen fuertes lazos que la atan al mundo concreto y objetivo. Genera una ideología, la cual no tiene por finalidad explicar la realidad, sino justificarla.

El Estado de derecho y el orden constitucional igualitario constituyen la realidad imaginaria que legitima al nuevo régimen. Su carácter ficticio no es tan evidente para el ciudadano moderno porque dicho Estado forma parte de su imaginario colectivo. Empero, para un conservador del siglo XIX, con otra concepción del mundo y de la comunidad, más empírica que teórica, dicho Estado es una falacia. En su lógica, las constituciones modernas son “un pliego de papel en el que se habla de una o dos cámaras”, mediante el cual se pretende “destruir en un día los hábitos de muchos siglos y transformar en un instante a las naciones modernas en repúblicas griegas o romanas”.⁷³ El antiguo régimen, antes que ser un Estado de derecho lo era de hecho. Sus leyes, para ser consideradas tales, debían emanar de los usos y las costumbres. Por ello reglamentaron la esclavitud

⁷³ Gómez, Hermosilla, José, *El Jacobinismo*, México, Tipografía de Rafael y Vila, calle de Cardena, Núm. 13, 1852, pp. 39 y 40.

y toda forma de desigualdad social. Por ello mismo no necesitaron de una constitución escrita, compendio y síntesis de la legislación toda.

El Estado moderno hace una abstracción de las diferencias sociales existentes en la comunidad, para luego poner a todo individuo en pie de igualdad. De este modo, al mismo tiempo, niega y fomenta la desigualdad: trata como iguales a desiguales. El libre contrato y la libre competencia no significan lo mismo para el asalariado que para el propietario de los medios de producción. Para el primero, representan la oportunidad de obtener un trabajo bien o mal remunerado; para el segundo, la oportunidad de adquirir o conservar la hegemonía política y económica a través de la propiedad. Los individuos encuentran igualdad ante la ley; sin embargo, la división capitalista del trabajo y la propiedad entronizan la desigualdad política y social en la comunidad.

La realidad histórica imaginaria que sustenta al Estado de derecho y a la ideología que legitima al nuevo régimen, el liberalismo, se aprecia con mayor claridad si nos remontamos a su origen, es decir, al estado de naturaleza, de manera especial a aquel que describe Locke en su *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*. El estado de naturaleza, dice, antecede a la comunidad política. Es un estado de armonía, igualdad y riqueza común. Sus leyes, por ser divinas, son naturales y universales. Prohíben básicamente tres cosas: el homicidio, el suicidio y el robo; en esencia prohíben atentar contra la propiedad de otro. Cuando estas leyes han sido quebrantadas el estado de paz y armonía se trueca por uno de guerra y destrucción. Es entonces cuando aparece la necesidad de instituir una autoridad a quien apelar para que regule las disputas y conflictos. La instauración de dicha autoridad es posible sólo si cada uno de los individuos renuncia al poder de hacer justicia con su propia mano. Poder que en el estado de naturaleza pertenece a todo mundo. De allí su carácter igualitario: nadie reconoce autoridad superior a la suya. En consecuencia, la renuncia a dicho poder debe ser voluntaria, mediante la celebración de un pacto social en el que se acuerdan dos cosas: una, todo individuo renuncia a hacer justicia con su

propia mano; dos, la autoridad recién instituida se compromete a restaurar y hacer valer las antiguas leyes naturales.⁷⁴

La sociedad civil o comunidad política es concebida a partir de un contrato social que establece derechos y obligaciones para todos sus agremiados. Al igual que en el estado de naturaleza en ella reina la igualdad. El poder detentado anteriormente por los individuos ha sido transferido por entero a la ley. Gobernantes y gobernados se encuentran sujetos a ésta. He aquí el estado de derecho y la igualdad ante la ley.

Los gobernantes no pueden colocarse por encima de la ley, y si lo hacen quebrantan el contrato social. Con ello, el estado de derecho se trueca por uno de hecho. Al pueblo, entonces, le asiste el derecho de resistir a la opresión, puede oponerse al régimen y recurrir a la violencia para derrocar a sus gobernantes e instalar, de nueva cuenta, la supremacía de la ley.

La sociedad concebida por Locke es, a la vez, conservadora y revolucionaria. Al considerar que existe un estado de naturaleza previo a la comunidad política, con leyes propias, que deben regir en la sociedad civil, legítima y salvaguarda a los regímenes cuya estructura social y política se funda en la propiedad privada. Por eso mismo, justifica la revolución en cualquier otro tipo de comunidad política. Pues concibe como fin supremo de la ley a la protección y salvaguarda de la propiedad y su usufructo, entendida ésta en un sentido amplio: la vida, la libertad y los bienes materiales. Supone que la única forma de gobierno legítima es la naciente sociedad comercial de los siglos XVII y XVIII. Aquí radica su ficción, pues dicha sociedad aparece como el único Estado donde tiene lugar la libertad y la justicia. De aquí también su carácter conservador, pues sus leyes, al tener un fundamento natural, deben ser universales. Legítima a la sociedad comercial y hace aparecer al régimen de propiedad privada como el único gobierno justo en todo lugar y tiempo. Crea una verdad imaginaria y universal.

⁷⁴ Vid. Locke, J., *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, México, Aguilar, 1983.

El liberalismo incorpora a su doctrina al estado de derecho y a la realidad histórica imaginaria contenida en el estado de naturaleza. Libertad y propiedad se fusionan en un único ente. La unidad se construye a partir de la dualidad: libertad implica propiedad y viceversa.

El liberalismo, al igual que cualquier otra ideología, encuentra cierta semejanza con el totalitarismo. Ambos emergen como un producto de la negación del pasado, a causa de esto generan una realidad imaginaria, cuya finalidad es justificar los acontecimientos y pretensiones políticas de determinadas élites o clases sociales. Sin embargo, no por ello deben ser confundidos. Difieren sustancialmente. El totalitarismo no sólo rompe con el pasado, sino también con la realidad misma, mientras que el liberalismo, en tanto ideología, incorpora elementos esenciales de la naciente sociedad comercial. Las leyes que salvaguardan y protegen la propiedad garantizan a ésta su libre tránsito por todas las partes del Estado; es decir, garantizan el libre mercado y la libre competencia, el secreto de la acumulación del capital; así también, crean un marco jurídico que protege los derechos que emanan de una relación entre el individuo y la propiedad, los cuales remiten fundamentalmente a la protección de la vida, la seguridad de la persona y al uso de la propiedad. Empero, declara la guerra a todo aquel que difiere de esa concepción de sociedad. De manera especial a quienes pretenden estructurar las instituciones del Estado con base en los derechos de la colectividad, aquellos que tienden a garantizar a la comunidad, en su conjunto, educación, salud, vivienda, alimento y trabajo, pues estos derechos remiten a cierta equidad en la distribución de la riqueza. En este sentido, limitan a la propiedad privada.

El liberalismo se deja ver como una ideología que, por un lado, permite la instauración de un cúmulo de libertades, y por otro, legitima una forma de dominación, despótica como cualquier otra, cimentada en la circulación y reproducción de la propiedad. En ella, el dinero, debido a que es el símbolo que representa a todo tipo de propiedad, deviene principal fuente de poder. Una forma de dominación capaz de generar la mayor desigualdad social y las más grandes injusticias, como sucedió en el siglo XIX y ocurre hoy día

en la mayor parte de los países llamados del Tercer Mundo, donde la riqueza se concentra en unas cuantas manos y la pobreza extrema en una multitud de ciudadanos, muchos de los cuales padecen un alto grado de desnutrición y otros tantos perecen a causa de hambre y enfermedades curables en cualquier lugar medianamente industrializado. Con todo, no raya en el totalitarismo, pues éste carece de límites, mientras que el liberalismo encuentra sus límites en el Estado de derecho. No puede atentar contra aquello que le da vida y sustento: la propiedad y el mercado.

El jacobinismo es la ideología que originalmente se opone al pensamiento liberal en los primeros años de la Revolución Francesa. Con frecuencia ha sido asociado con el totalitarismo.⁷⁵ Empero, resulta pertinente señalar que hay en él dos elementos distintos que deben ser vistos por separado. Uno, remite a su concepción de sociedad; el otro, a la forma en que pretenden instaurarla.

Anteriormente habíamos visto que el Estado moderno se constituye con base en dos principios políticos antagónicos: la pasión por la ganancia y la igualdad ante la ley. El pensamiento liberal retoma fundamentalmente el primero. Por ello su fin principal consiste en proteger y salvaguardar el uso y usufructo de la propiedad privada.⁷⁶ No obstante, incorpora la igualdad ante la ley en la medida que ésta es indispensable para el libre mercado, el cual requiere como condición necesaria el libre tránsito tanto del individuo como de la propiedad. De esta forma concibe una serie de derechos que constituyen las salvaguardas de la propiedad y la libertad y que protegen desde las ganancias obtenidas en los procesos productivos, comerciales y financieros hasta la libertad de pensamiento. Quien mejor explica esta transformación es el Abate Sieyès.⁷⁷ Aquello que genera y da origen a la propiedad, dice, es el trabajo. Ahora bien, el trabajo no es sino el “uso útil de las facultades de uno”.⁷⁸ Bajo esta

⁷⁵ Vid. Talmont, *Los Orígenes de la democracia Totalitaria*, México, Aguilar, 1956. Vid. Furet, F., *Pensar la Revolución Francesa*, op. cit.

⁷⁶ Vid. Locke, J., *Ensayo Sobre el Gobierno civil*, op. cit.

⁷⁷ Vid. Sieyès, E., *Preliminar de la Constitución*, op. cit.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 180.

lógica, la primer propiedad que existe es el pensamiento, le sigue la opinión, el credo y así hasta llegar a las mercancías obtenidas en los procesos productivos y financieros. Libertad y propiedad se fusionan para constituir la esencia del pensamiento liberal y del estado de derecho. Este último es concebido como los límites del poder. Sus leyes, al igual que las del estado de naturaleza, se sintetizan en una sola, la cual prohíbe atentar contra la propiedad de otro.

El jacobinismo, por el contrario, parte de la igualdad ante la ley. Lo primero que cuestiona es el carácter sacro de la propiedad. ¿La propiedad es un derecho sagrado? ¿Por qué se han puesto límites a la libertad mas no a la propiedad? La propiedad "es una institución social",⁷⁹ sus límites se encuentran en la comunidad misma. Al lado de los derechos individuales existen también los derechos sociales. La comunidad tiene derecho a la educación, la salud, al alimento y al trabajo. Si estos bienes no son garantizados a la población, las libertades proclamadas en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano son una quimera, pues requieren para su existencia condiciones mínimas de equidad.

Estas garantías sociales derivan de la concepción de propiedad forjada por Robespierre, y posteriormente son incorporadas a la declaración de derechos de 1793.⁸⁰ Representan una especie de freno al liberalismo y alimentan al pensamiento socialista de los siglos XIX y XX. Aun cuando a partir de ellas los jacobinos instauran una forma de totalitarismo, éstas no se relacionan con él. Son la parte más democrática de la Revolución Francesa. Recobran la sed de justicia y los anhelos de libertad e igualdad del pueblo. Son tan reales como la misma propiedad privada, prueba de ello es que después de la Segunda Guerra Mundial son integradas, de manera notoria, a las constituciones de la vieja Europa.

El totalitarismo no emana de las ideas igualitarias contenidas en la doctrina de los jacobinos, sino de las pasiones que en ellos engendra la revolución. Eran movidos por "un poderoso deseo de

⁷⁹ Robespierre, "Sobre la Libertad", en *La Revolución Jacobina*, op. cit., p. 100.

⁸⁰ Vid. *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793*, en *Les Textes sur les Droits de L'Homme*, op. cit.

reconstruir la sociedad francesa negando su pasado: se suprimiría el tiempo y se tomaría la historia a partir de cero, como lo simbolizó el calendario adoptado en 1793".⁸¹ Este suceso revolucionario es análogo a la encarnación para el cristianismo. Representa el punto cero; a partir de aquí inicia la historia. No hay pasado ni presente. Robespierre y Saint-Just rompen con la realidad. En vez de buscar en su tiempo los lazos que unen al pueblo con esa concepción de sociedad que enfatiza los derechos de la comunidad se van hasta la antigua Grecia y Roma. "Conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal".⁸² La vida austera y virtuosa, el ciudadano patriota y celoso de la libertad, no se encuentra en la Francia de 1793, sino en la república romana, la Esparta de Licurgo y la democracia ateniense. Los jacobinos intentan revivir un pasado lejano, sin cuestionarse primero si las condiciones presentes lo permiten. O mejor, digámoslo en palabras de Burke: recurren a la historia para obtener "medios de mantener vivas —o de resucitar— las disensiones y animosidades y de añadir combustible a la violencia".⁸³ Toman de ella lo que les es útil para sus fines. Fijan su atención en la vida austera, el patriotismo ciudadano y la práctica de las virtudes, en la cual encuentran su grandeza las repúblicas antiguas, pero olvidan al sistema de esclavitud que da sustento a todo lo anterior. La sociedad igualitaria, fundada en la virtud y la libertad del pueblo en su conjunto no existe en la Francia revolucionaria, tampoco existió en Grecia ni en Roma; está en la mente de Robespierre y Saint-Just, quienes crean una realidad imaginaria, a partir de la cual conciben, en el plano de las ideas, una sociedad perfecta. Sólo falta un pueblo que pueda vivir en ella.

"Saint-Just encuentra a Francia alejada de su ideal de república, aún más, la juzga incapaz de gobernarse ella misma. Abraza la idea

⁸¹ Solé J., *Historia y Mito de la Revolución Francesa*, México, Siglo XXI, 1989, p. 329.

⁸² Marx, C., *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Progreso, p. 9.

⁸³ *Vid.* Nota 62.

de un dictador moral. Un sólo hombre tenía capacidad para este rol y ese hombre era Robespierre. ... Saint-Just creía que Robespierre era un hombre necesario”.⁸⁴ Habían hecho las leyes para una nación, sólo restaba hacer una nación para esas leyes. Su misión consiste en crear un pueblo nuevo. Tarea propicia antes que para un hombre para un Dios.

Robespierre sabía perfectamente que ahí dónde la autoridad humana nada puede, la autoridad de un dios es indispensable. A semejanza de los grandes profetas, inicia su sagrada misión a través de la religión. Un pueblo nuevo requiere una religión nueva. El pueblo elegido para dar comienzo a la era de la libertad necesita una religión republicana, que exhorte a la vida austera y la práctica de las virtudes, que imprima en los corazones la justicia, la igualdad y el amor por la libertad. “¡Qué distinto es el dios de la naturaleza del dios de los curas!”, exclama Robespierre. “A fuerza de disfrazar la imagen del Ser Supremo la han aniquilado, han hecho de él un globo de fuego, un buey, un árbol, un hombre o un rey. Los curas han creado a dios a su imagen. ... El verdadero sacerdote del Ser Supremo es la naturaleza; su templo, el universo; su culto, la virtud”.⁸⁵ Robespierre, al igual que el resto de los sacerdotes de las religiones monoteístas, parte del supuesto de que su dios es el único; su religión, la verdadera. Por esta causa, el hecho de “convocar a los hombres al culto del Ser Supremo es asestar un golpe mortal al fanatismo. Todas las ficciones desaparecerán ante la verdad y todas las locuras se arrodillarán ante la razón”.⁸⁶

Saint-Just y Robespierre, con esta lógica y con esos argumentos inician la evangelización del pueblo francés. Emprenden una cruzada en nombre de la república y la libertad. Los herejes, representados ahora por la aristocracia, el burgués y todo aquel que resiste a la nueva religión, deben convertirse o perecer bajo la justicia de la espada liberadora. En nombre de la libertad aniquilan a la libertad misma. Para instaurar la república es menester ahogar al enemigo.

⁸⁴ Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, op. cit., p. 795.

⁸⁵ Robespierre, *Sobre la Religión y la Moral*, op. cit., p. 177.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 176.

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano garantiza al individuo el derecho de resistir a la opresión. ¿Dónde queda ese derecho? ¿Qué hacer con él? “Nada podía exasperar más a Robespierre y a Saint-Just que este derecho de oponerse al régimen como un derecho de resistir a la opresión”.⁸⁷ Ellos consideran que la “resistencia a la opresión es un derecho sagrado en un Estado tiránico pero una vez que el régimen de la libertad ha sido establecido, una vez que el pueblo es dueño de sí mismo, la pretensión de resistir a la opresión es una burla o una perversidad o mero egoísmo, desconfianza en el bien general”.⁸⁸ Ese régimen de libertad y ese pueblo dueño de sí mismo existe sólo en las mentes de Robespierre y Saint-Just. En consecuencia, las sociedades de su época, incluida entre ellas la francesa, devienen enemigos de la república. Cientos, miles de cabezas enemigas ruedan en la era del terror, pues el enemigo debe ser exterminado por el bien de la nación.

Aquí residen los orígenes del totalitarismo. No en las ideas sociales que emanan de la Revolución Francesa y de la concepción de propiedad forjada por Robespierre. Si la propiedad es vista como una institución social y no como un derecho sagrado es posible incorporar a las constituciones los derechos de la comunidad: las garantías sociales. En ellas reside el equilibrio y estabilidad política de los Estados modernos.

El totalitarismo tiene como raíz la negación del pasado y la ruptura con el presente. Su esencia consiste en crear, a partir de una realidad histórica imaginaria, una sociedad de las ideas. En ésta los individuos se relacionan únicamente con las ideas, pierden todo contacto con la realidad que les rodea. Su finalidad es forjar un pueblo nuevo. Crear una nueva identidad entre el individuo y la nación a partir de la identificación del enemigo. El enemigo es el extranjero, no el que ha nacido en otro país, sino el que es ajeno a esa sociedad imaginaria, y justo porque no comparte sus principios y premisas deviene enemigo. El totalitarismo exige la uniformidad

⁸⁷ Talmont, *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, op. cit., p. 124.

⁸⁸ *Ibidem*.

de las conciencias. Aquí reside su carácter despótico y absolutista, pues pretende destruir toda forma de pensamiento distinta a la suya.

El totalitarismo y la intolerancia religiosa encuentran cierto paralelismo. Uno y otra se asemejan porque parten de un dogma y exigen uniformidad de las conciencias. Empero, los separa un abismo. La religión crea y recrea valores, usos, creencias y costumbres de una comunidad, ellos le otorgan su vigor y fortaleza. El totalitarismo, por el contrario, niega los legados del pasado, por esta razón construye una realidad imaginaria, en la que explota los pesares y los anhelos de la población, al mismo tiempo que identifica un culpable de las desgracias padecidas. Entabla con el enemigo identificado una lucha a muerte, supuestamente por la sobrevivencia. Con base en ella construye la identidad del individuo con la nación. Saint-Just y Robespierre, en nombre de la república y la libertad atropellan toda forma de libertad. Hitler identifica al enemigo, en nombre de la raza y la nación comete las más terribles atrocidades. Lenin y Stalin hacen lo mismo, el burgués y la propiedad privada se convierten en el enemigo identificado y se desata una cacería de brujas.⁸⁹

En la cultura occidental dominante el liberalismo aparece como lo opuesto al totalitarismo. De algún modo esto es cierto, pero es necesario agregar que se tocan en los extremos. Ambos tienen por origen la negación del pasado; ambos construyen una realidad imaginaria y pretenden que todo mundo crea en ella. Empero, el totalitarismo rompe con la realidad misma, mientras que el liberalismo tiende sus redes sobre el presente, justifica a los regímenes de propiedad privada y a la sociedad de mercado, la cual es producto de la evolución política, cultural y económica de Europa occidental. Estos lazos que lo atan al presente evitan que degeneren en un totalitarismo. No por ello instituye la sociedad libertaria soñada en el siglo XVIII. Instauro la libertad del individuo y retoma la igualdad

⁸⁹ Vid. Baynac, Jacques, *El Terror Bajo Lenin*, Barcelona, Tusquet, 1977. Vid. Rocker R. Et Al. *Los Anarquistas y los Soviets*, Barcelona, Anagrama, 1977. Vid. Briton, Maurice, *Los Bolcheviques y el Control Obrero*, México, El Milenio, 1980.

del hombre ante la ley; pero a través de la propiedad privada y la división del trabajo entroniza la desigualdad social y el reino de los propietarios, donde el dinero, en tanto símbolo que representa toda propiedad, deviene signo de poder y amo de la sociedad moderna.

Cuando el régimen de propiedad privada y la sociedad comercial se ven amenazados por una severa crisis política y económica y corren el riesgo de una revolución, ese régimen liberal puede evolucionar hacia una forma de totalitarismo. Italia y Alemania, en el periodo de entreguerras mundiales, lo hacen. Ambos por circunstancias distintas se encuentran en una situación análoga. Italia, aun cuando había firmado una alianza políticomilitar con las potencias centrales, al momento de iniciar la guerra mundial permanece al margen de ésta. Luego, en 1915, por el Tratado de Londres, en el que se le promete una serie de territorios, entre otros la frontera de Brenner, las Islas de Cherso y la parte norte de Dalmacia hasta Cabo Planca con las Islas adyacentes, acuerda participar en la guerra junto a los Aliados. Una vez terminada la conflagración mundial las potencias vencedoras se niegan a cumplir los compromisos del Tratado de Londres debido a que Italia pretendía territorios que no fueron acordados: Fiume y la Anatolia Turca. La inversión que Italia realizó en la guerra no tuvo fruto alguno. El sistema internacional de comercio se encontraba paralizado. Las deudas contraídas con los Aliados y la aguda crisis económica agobiaban a Italia en su conjunto. En este entorno político y económico nace el fascismo. Un movimiento nacionalista que identifica como enemigos, por un lado, al liberalismo, por otro, a la ideología comunista, capaz de generar una revolución y poner fin al régimen italiano de propiedad privada. El enemigo del fascismo es el extranjero: los aliados, que tras haber roto el pacto de 1915 traicionan a Italia, y Rusia, que con su revolución y su ideología comunista pone en riesgo la propiedad privada.

Por otra parte, Alemania es vista como única responsable de la guerra. El Tratado de Versalles así lo estipula. Por esta razón le impone severas sanciones que van desde la pérdida de sus colonias, la reducción de sus fronteras y su ejército, hasta el pago de los

daños causados por la guerra. Para los alemanes era evidente que la crisis y todos sus problemas habían sido a causa del extranjero. En este entorno y después de los estragos ocasionados por la crisis del 29, aparece Hitler con un movimiento nacionalista llamado nazismo. El extranjero nuevamente se constituye en el enemigo de la nación que amenaza con destruirla. La nación debe ser salvada y el enemigo aniquilado.

El judío también es enemigo de Alemania, no sólo por el odio de Hitler hacia su padre, pues éste era judío y su madre una sirvienta. El rencor del hijo bastardo es importante pero no suficiente, “el judío presenta al antisemitista de las épocas democráticas el material imaginario de otra imagen repulsiva: el enemigo de la nación. (...) No tiene otra atadura al mundo que el dinero. (...) Es el burgués reducido a su esencia, que es su afán de ser rico. (...) Ofrece un chivo expiatorio ideal tanto a los nacionalismos exclusivos como al resentimiento de los pobres”.⁹⁰ El judío es el extranjero por excelencia: símbolo del capital internacional que amenaza la integridad nacional. Por ello se convierte en el blanco de todos los odios y resentimientos de la Alemania nazi.

Dichos movimientos tienen lugar no en sociedades arcaicas o atrasadas, sino en Estados modernos, industrializados. Surgen del régimen de propiedad privada y representan una forma extrema de salvaguarda. Aun cuando persiguen el mismo fin que el liberalismo difieren esencialmente: el fascismo constituye la aniquilación del estado de derecho, por ello mismo, representa la destrucción del liberalismo.

Si bien es cierto que un régimen liberal, de propiedad privada, puede evolucionar al totalitarismo, éste también es aplicable al socialismo y a la ideología comunista que lo legitima. Quizá este último se incline más al totalitarismo que el primero, pues de antemano ha identificado un enemigo: el burgués y la propiedad privada. El burgués, a semejanza del judío, simboliza al capital internacional que atenta contra la nación, al mismo tiempo que reencarna

⁹⁰ Furet, F., *El Pasado de una Ilusión*, op. cit., p. 58.

los odios y resentimiento de los pobres, pues al ser propietario de los medios de producción representa al explotador.

El germen del totalitarismo se encuentra inscrito en la esencia del nuevo régimen, pues éste nace negando su pasado; y como dice el proverbio: quien olvida su pasado olvida quien es. En consecuencia, la posibilidad de crear una realidad histórica imaginaria que construya la identidad del individuo con la nación a partir del enemigo de ésta, el extranjero, estará latente sobre todo en los momentos de graves crisis políticas y económicas.

La mejor forma de evitar al totalitarismo es reconociendo al pasado y permitiendo su constante actualización: estructurando las instituciones y las leyes de la sociedad a partir de lo que ella misma es y ha sido. No desde modelos de gobierno ideales y perfectos, o desde las vanas pretensiones de revivir las glorias del pasado, ni a partir de la imitación y copia de las instituciones de los países vecinos o aquellos que son admirados, sin antes haberse cuestionado si lo que fue posible en otro tiempo lo es hoy, si lo que es posible en otros países lo es en el nuestro.

V. La libertad de los pueblos antiguos comparada con la libertad en el Gobierno Representativo

Existen diferentes formas históricas de libertad, todas encomiables; cada una de ellas determina en los individuos cierta forma de pensar y actuar. Esto implica una concepción de la comunidad política. Concepciones diferentes, en ocasiones opuestas y antagónicas, lo que en un tiempo fue entendido como libertad, en otro puede significar las cadenas de la esclavitud, pues la libertad está determinada por un entorno cultural, histórico y político.

La libertad de los antiguos llevó a los pueblos a realizar grandes conquistas y formó al ciudadano en la práctica de las virtudes y el honor. Empero, con toda su grandeza, para el ciudadano moderno no puede significar otra cosa que la esclavitud, pues el entorno cultural y político de los nuevos Estados difiere sustancialmente de las sociedades que le anteceden.

Hablar de libertad para los modernos equivale a hablar de libertad en el gobierno representativo, ya que este tipo de régimen es producto de la evolución cultural, histórica y política, de las modernas dominaciones. Implica, también, señalar las diferencias específicas entre esa forma de libertad y aquella otra de la cual gozaron las sociedades antiguas; asimismo, reconocer las relaciones sociales y políticas que se establecen a partir de una y otra conceptualización de libertad.

Antaño la libertad no refería de manera directa a la pobreza o a la riqueza, poco o nada tenía que ver con la propiedad; se relacionaba,

sobre todo, con la vida y la muerte. El origen de la esclavitud residía en el temor a la muerte. Si un pueblo, o un individuo, por temor a la muerte o por no sufrir daños mayores, había elegido conservar la vida a cualquier precio caería bajo el yugo de la servidumbre, pues se hallaba dispuesto a sufrir todos los pesares. Solamente arriesgando la vida se conservaba la libertad.

Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, recobra esta concepción antigua de libertad: "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente... una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo".⁹¹ Este mismo planteamiento aparece en la literatura poética y política de la antigua Grecia, aunque no con la claridad y racionalidad a la que está acostumbrado el mundo moderno.

Sófocles, en su tragedia clásica *Antígona*, lo describe en los siguientes términos: después de los enfrentamientos entre los hermanos Eteocles y Polinices por la conquista del trono de Tebas, y después de que ambos mueren, uno a manos del otro, Creonte decreta que el cuerpo de Polinices quede insepulto, a merced de los perros y las aves de rapiña; aquél que le diera sepultura pagaría su atrevimiento con la vida. Antígona, hermana de ambos se ve en un dilema: sucumbir ante la amenaza del tirano y cargar con la ignominia que cae sobre ella y su familia toda por el destino que Creonte depara a Polinices, o seguir los dictados de su conciencia, de las leyes divinas, que le ordenan dar sepultura a su hermano, aun cuando esta segunda alternativa implique la muerte como única solución para evitar la deshonra que caerá sobre ella y toda la descendencia del legendario rey Edipo. Antígona decide seguir los dictados de su conciencia, es decir, elige la libertad. Antígona arriesga la

⁹¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994, pp. 116-117.

vida para conservar su libertad. Permanece libre hasta el momento de su muerte.⁹²

Sófocles refiere al temor a la muerte como esencia de la dicotomía libertad-esclavitud. A partir de dicho temor y, dependiendo de la elección hecha, se opta por una u otra. La situación de Antígona será retomada por Aristóteles, en sus tratados de ética, para explicar los actos voluntarios e involuntarios y, sobre todo, los mixtos: aquellos que tienen por principio de la acción un agente externo, pero que, al momento de ser ejecutados, participan de la voluntad. Es, dice, por ejemplo, “el caso un tirano, que dueño y señor de la vida de nuestros padres y nuestros hijos, nos empujara a una acción vergonzosa poniendo como condición que la realización de dicha acción salvaría a los nuestros, mientras que el rehusar implicaría su muerte”.⁹³ El principio de la acción reside en un agente externo, en el tirano, empero, en el momento de ejecutarla, mediante un proceso de deliberación y elección, el principio de ésta se reconduce a uno mismo y, en consecuencia, se convierte en voluntaria, pues está en uno el satisfacer o no el deseo del tirano.

Si la deliberación apunta a complacer la voluntad del déspota, el individuo se convierte en un instrumento. Un instrumento animado, cuyo objetivo es alcanzar el fin que el tirano persigue. Desde este momento, el individuo, en tanto independiente, en tanto que ser para sí, deja de existir, ahora es un ser para otro, dependiente de la voluntad del déspota, quien lo usa a placer por medio del temor. Temor de perder la vida, o de sufrir un daño irreparable en su persona, en sus cosas o en las personas de sus seres queridos.

El temor aparece como resorte último del despotismo.⁹⁴ La esclavitud, antes que tener su origen en la legalidad, lo encuentra en el carácter, en cierta forma de ser, en cierta deliberación que lleva al individuo a preferir la vida por sobre todas las cosas, a soportar cualquier pesar con tal de salvar la vida. La muerte se presenta como el amo absoluto; el temor, como el medio predilecto para

⁹² Vid. Sófocles, *Antígona*, México, Rey, 1988, p. 119.

⁹³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Aguilar, 1982, p. 110.

⁹⁴ Vid. Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982, pp. 19 y ss.

ejercer el despotismo. El mandato del amo se manifiesta en un *haz esto porque si no te sucede esto otro*, y la obediencia del esclavo se traduce en un *hice esto porque si no lo hacía pensé que sucedería aquello otro*. Siempre, en una relación despótica, el temor aparecerá como principio de los actos.

Para los antiguos la libertad y la esclavitud, antes que remitir a la ley, al trabajo desempeñado o a la propiedad poseída, remiten a uno mismo. Se trata de una libertad estoica, "su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo, ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como en las cadenas".⁹⁵ La libertad estoica, agrega Hegel, "sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento".⁹⁶

La libertad y la esclavitud, en consecuencia, tienen por causa primera la deliberación. A partir de ella se elige, bien pertenecer a otro, sucumbir frente al temor, es decir, ante la expectativa de sufrir un daño mayor; o bien, enfrenar al tirano y padecer los daños necesarios, si es el caso, a cambio de conservar un bien mayor: la libertad.

Esta segunda alternativa engendra en el ser humano las más grandes virtudes: la valentía, la templanza y la prudencia. Crea una sociedad fundada en el honor y la virtud; una sociedad belicosa, pues ese amor por la libertad, ese deseo de no pertenecer a otro, conduce a constantes enfrentamientos con los pueblos vecinos, lleva incluso a desear la guerra, ya que ésta se deja ver como el medio idóneo para manifestar las virtudes que reclama para sí la libertad y, también, para adquirir el honor que exige el ejercicio de los cargos públicos.

La guerra aparece como una de las principales instituciones de la sociedad antigua, no sólo por lo anterior, sino también porque es un excelente medio para adquirir grandes riquezas: tierra y mano de

⁹⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., p. 123.

⁹⁶ *Ibidem*.

obra gratuita, representada por los prisioneros en combate, convertidos en esclavos, que se logran como botín de guerra. Todo esto da lugar a una comunidad política que eleva la desigualdad social a rango constitucional. Así, se reconoce por un lado a los ciudadanos, hombres libres, poseedores de una riqueza considerable, y, por otro, a hombres privados de libertad, en su totalidad pobres y carentes de propiedad.

Esta forma de libertad, fundada en la virtud y el honor, "consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de paz; en votar las leyes, pronunciar sentencias, examinar las cuentas, los actos y las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos y condenarlos o absolverlos".⁹⁷ Pero ésta no puede ser la libertad de los modernos.

En una sociedad comercial, la libertad no se funda en la virtud y el honor, pues "donde domina el espíritu del comercio en todo se trafica, se negocia en todo, incluso en las virtudes morales y las humanas acciones, las cosas pequeñas, las que pide la humanidad, se venden y compran por dinero (...) El sistema del comerciante se reduce a este principio: que cada uno trabaje para sí como yo trabajo para mí; a nadie le pido nada sin ofrecerle su equivalencia; haced lo propio".⁹⁸ El comercio hace a los hombres más sociables, si se quiere menos belicosos, estrecha la relación entre las naciones y fomenta una convivencia pacífica; "inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual, socorre sus necesidades y satisface sus deseos sin intervención de la autoridad".⁹⁹

La libertad de los modernos gira en torno a la independencia del individuo. El ciudadano antiguo podía sacrificarse en aras de la comunidad porque su sociedad estaba fundada en el honor, por lo tanto, encontraba enormes beneficios en la virtud, único medio

⁹⁷ Constant B., "De La Libertad de los Antiguos Comparada con la Libertad de los Modernos", en Constant, *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, 1988, p. 68.

⁹⁸ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, op. cit., p. 214.

⁹⁹ Constant, B., *De la Libertad....*, op. cit., p. 73.

para adquirir honor; en la guerra, campo propicio para manifestar las virtudes ciudadanas y adquirir enormes riquezas; en el ejercicio de los cargos públicos, pues éstos se dejan ver como una condecoración hecha a los de mayor honor y, por supuesto, en la participación política, ya que ella representa el ejercicio de la libertad, la cristalización del deseo de no querer ser gobernado por otro ni que otro decida sobre los asuntos propios más que uno mismo. Para el ciudadano moderno, la vida austera y agreste que implica la práctica de las virtudes no reporta mayor utilidad. En la guerra no encuentra beneficio alguno. Ahora el mejor medio para adquirir riqueza es el comercio, la industria y el préstamo de dinero a interés.

La guerra es anterior al comercio, dice Constant, “porque una y otro no son sino medios diferentes de conseguir el mismo objetivo, que es el de poseer aquello que se desea. El comercio no es sino un homenaje hecho a la fuerza del poseedor por el que aspira a la posesión: es una tentativa para obtener de buena voluntad aquello que no se espera conquistar por la violencia... La guerra es el impulso, y el comercio el cálculo; pero por esta razón debe llegar una época en que éste reemplace a aquélla, y es a la que nosotros hemos llegado”.¹⁰⁰ La sociedad moderna es esencialmente comercial. El comercio aparece como uno de los principales ejes del desarrollo económico, social, científico y tecnológico.

Anteriormente, para obtener riqueza y poder se sometía a los pueblos vecinos por medio de la guerra; ahora se hace lo mismo, pero mediante el comercio, y sólo cuando éste no permite adquirir los bienes o el objetivo deseado, se utilizan las armas como último recurso. En nuestra época el comercio ha sustituido a las armas. Las guerras contemporáneas utilizan el intercambio mercantil y el préstamo a interés, que no es sino otra forma de intercambio que se presenta en el mercado de dinero, como medios para someter e imponer su voluntad a individuos y naciones enteras, como medios para acumular tan grandes sumas de capital que antaño ni siquiera era posible imaginar.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 71.

Los Estados modernos no pueden partir de la misma premisa y ver en la guerra al mejor medio para la adquisición de riqueza, pues ésta resulta menos eficaz que el comercio, ya que atenta contra la autonomía de la esfera privada que reclama para sí el individuo. En este sentido, atenta contra los principios políticos del nuevo régimen, por tal motivo, la guerra, como práctica política y económica, a lo único que podría llevar es a la destrucción del Estado. “Si una raza puramente militar se formase actualmente, al no fundar su ardor en ninguna convicción..., al serle extrañas todas las causas de exaltación que antaño ennoblecían incluso la matanza, sólo tendría por alimento o por móvil la más estrecha y más áspera personalidad. Tomaría la ferocidad del espíritu guerrero pero conservaría el cálculo del espíritu comercial (...) Uniría la brutalidad de la barbarie a los refinamientos de la malicia, los excesos de la violencia a las astucias de la avidez”.¹⁰¹

La guerra y el comercio, aun cuando persiguen el mismo fin, obtener el objetivo deseado, aun cuando en tanto que medios de adquisición de riqueza, guardan un estrecho paralelismo, una y otro tienen repercusiones diametralmente opuestas en la sociedad. El comercio, debido al intercambio, estrecha las relaciones entre los individuos y las naciones, y pese a que estas relaciones no miren más que al interés privado, fomentan la paz y el desarrollo de la industria. El ciudadano moderno, ante la seguridad y la comodidad que le ofrece la paz pública y el progreso técnico, no encuentra beneficio alguno en las prácticas militares. Su naturaleza no es la misma que la del ciudadano antiguo. Es más amante de la paz que de la guerra. El carácter de los pueblos comerciales los hace alejarse lo más posible de ella. Empero, cuando ésta ocurre cambia de naturaleza. Según Benjamin Constant, “la nueva manera de combatir, las modificaciones a las armas y la artillería, han despojado a la vida militar de lo más atractivo que tenía. Ya no hay lucha contra el peligro; no hay más que fatalidad. El valor debe teñirse de resignación o componerse a base de despreocupación...” “Constant

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 20.

describe por adelantado la guerra de 1914 como el reino de la fatalidad y la resignación. Ha convertido a los hombres en esclavos de la técnica y de la propaganda: doble aniquilación de los cuerpos y de los espíritus".¹⁰² El carácter devastador y brutal, y al mismo tiempo racional, de las guerras modernas, hace que el ciudadano sea menos afecto a ellas. La guerra ha dejado de ser el medio natural para manifestar las virtudes, y ahora se relaciona, más que con la valentía y la libertad, con el temor y la esclavitud

Del mismo modo que la libertad de los antiguos se corresponde con la organización social y política de sus Estados, la libertad de los modernos debe estar en concordancia con su evolución cultural, social y política. En un Estado donde el individuo ha proclamado su autonomía respecto del ámbito público, no es posible exigirle que se sacrifique en aras de la comunidad, sea mediante la guerra o bien a través de su participación en los asuntos públicos, pues todo esto no implicaría para él otra cosa que las cadenas de la esclavitud. Cadenas que lo atan a la vida pública y le impiden desarrollar libremente sus actividades privadas.

La carta de ciudadanía de los modernos no puede depender de la participación política como sucedió en otros tiempos. Para ellos la libertad, antes que ubicarse en la esfera política, radica en la esfera de lo privado. "El rasgo constitutivo y diferencial de la libertad moderna es su carácter jurídico... se trata de una libertad positiva, eminentemente mundana y laica. Desde este punto de vista, la libertad moderna es profundamente diferente de otras formas históricas de libertad".¹⁰³ El individuo ha sido convertido en un sujeto jurídico. Por tal razón todos son iguales ante la ley: todos gozan de los mismos derechos, de la misma protección y sufren las mismas penalidades por haber cometido el mismo delito.

La libertad moderna inaugura el reino de la igualdad, las diferencias sociales y políticas establecidas en los antiguos regímenes a partir del nacimiento, de las castas y los estamentos, han sido abolidas. Los individuos son libres y gozan de iguales derechos. Empero,

¹⁰² Furet, F., *El Pasado de una ilusión*, op. cit., pp. 67-68.

¹⁰³ Cerroni U., *La Libertad de los Modernos*, Barcelona, Martínez Roca, 1972, p. 11.

esta igualdad jurídica que imprime un carácter democrático a los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII, se transforma en desigualdad cuando se ejerce en el ámbito económico. Pues el Estado moderno crea una sociedad contractual, emerge de un contrato social que firman y aceptan, de manera tácita o explícita, todos sus agremiados. El libre contrato rige y reglamenta las relaciones sociales, económicas y políticas. En él se manifiesta la libertad, pues requiere como condición necesaria para su existencia de voluntades libres, que cada uno prefiera lo que recibe a lo que da. El libre contrato simboliza la libertad de los modernos, pero también una nueva forma de dominación que emana de la igualdad ante la ley, pues éste no significa lo mismo para el patrón y para el asalariado. Ciertamente es que el primero prefiere el trabajo que recibe de sus empleados a la paga que les otorga, pues el trabajo asalariado le permite incrementar su producción y acumular grandes sumas de capital. Ciertamente es también que el segundo prefiere el salario que recibe al trabajo que ofrece, pues el salario representa en algunos casos la sobrevivencia y en otros cierto nivel de vida gracias al intercambio que se efectúa. En ambos casos, unos y otros prefieren lo que reciben a lo que dan. Empero para el propietario, el libre contrato representa la posibilidad de someter a los otros vía el trabajo; mientras que los asalariados no ven en él otra cosa que las cadenas de la esclavitud, sobre todo aquellos que encuentran en la retribución de su trabajo únicamente la sobrevivencia.

La libertad y la esclavitud se funden en la propiedad. El derecho de huelga, otrora inexistente, porque ésta era vista como un atentado a la propiedad privada y al libre contrato que se había establecido entre el patrón y el obrero, puede ser considerado “como la versión moderna y laica del derecho de resistencia, de esa llamada al cielo que Locke invocaba como tutela suprema de la propiedad privada, y que el obrero moderno reivindica hoy como la llamada terrena a la transformación general de la sociedad en nombre del trabajo”.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 108.

Utilizando las palabras de Humboldt “en la actualidad, el Estado se ocupa más bien de lo que el ciudadano posee, y no de lo que es, de su desarrollo físico, intelectual y moral, como en el Estado antiguo. De este modo el problema de la libertad de los modernos se convierte en el problema de determinar los límites que el Estado no puede de ningún modo abarcar”.¹⁰⁵ ¿Cuáles son esos límites sino la libertad ciudadana que reclama para sí, como campo propio de acción, al ámbito de lo privado? La libertad, reza la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, “consiste en poder hacer todo lo que no daña al prójimo. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que aquellos que aseguran a los otros miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos.”¹⁰⁶ Es libre, agrega el Abate Sieyès, “todo aquel que está seguro de que no se le molestará en el ejercicio de su propiedad personal y en el uso de su propiedad real”.¹⁰⁷

Libertad y propiedad se unen, de manera indisociable, en el pensamiento político del nuevo régimen, a grado tal que puede afirmarse que la libertad de los modernos consiste esencialmente en el ejercicio y uso de la propiedad. Los límites del Estado se encuentran en la propiedad privada, nadie puede atentar contra ella porque atenta contra la libertad ciudadana.

La propiedad aparece como uno de los elementos centrales y constitutivos de la sociedad moderna. Empero, ¿qué es lo que se entiende por propiedad en la Francia revolucionaria? ¿Por qué la libertad se deja ver como el ejercicio y el uso de la propiedad? ¿A qué se refiere Sieyès cuando habla del ejercicio de la propiedad personal y del uso de la propiedad real?

Interrogantes, todas ellas, que apuntan hacia una concepción de propiedad a la que estamos poco habituados. “La propiedad de la

¹⁰⁵ Humboldt, W., *Ensayo para Determinar los Límites de la Influencia del Estado*, Citado por Umberto C., en *La Libertad de los Modernos*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁶ Vid. Art. 4 de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*, op. cit.

¹⁰⁷ Sieyès E., “*Preliminar de la Constitución*”, en *Escritos Políticos*, op. cit., pp. 180-181.

persona es el primero de los derechos. De este derecho primitivo deriva la propiedad de los acciones y del trabajo; pues el trabajo no es sino uso útil de las facultades de uno".¹⁰⁸ La persona, el individuo, el ser humano, es una propiedad, animada, pero propiedad al fin y al cabo. En este punto el pensamiento moderno se asemeja mucho a las formas antiguas de reflexión. El hombre que es libre se pertenece a sí mismo: es dueño de sí. El esclavo tanto para el moderno como para el antiguo es una propiedad de otro, tal como lo señala Aristóteles en su *Política*.¹⁰⁹ Para ambos la libertad consiste en pertenecer a uno mismo.

Ahora bien, los modernos toman distancia de los antiguos desde el momento en que ponen a la libertad, es decir, a la propiedad de la persona, como el primero de los derechos. Si para los antiguos la libertad se manifestaba en el carácter, en ciertos usos y costumbres, para los modernos es un derecho constitucional que pertenece a todo ciudadano, a todo hombre. Precepto constitucional que traerá consecuencias tanto en el orden jurídico como en las esferas política y económica.

De ese derecho primitivo, argumenta Sieyès, deriva la propiedad de las acciones y del trabajo, que no es sino el uso útil de las facultades. El trabajo es el creador de la propiedad. Tesis que también se encuentra en el pensamiento de John Locke,¹¹⁰ quien ve en el trabajo el origen de toda propiedad, de toda riqueza. El trabajo se deja ver como el ejercicio de las facultades creadoras del hombre y como el origen de dos formas distintas de propiedad, que en la terminología del Abate Sieyès, una recibe el nombre de propiedad personal, la otra de propiedad real.

El trabajo, entendido como el ejercicio de las facultades, viene a ser la raíz de la cual emanan la libertad y la propiedad: dos de sus principales manifestaciones. La primera remite al ejercicio de las facultades deliberativa e imaginativa, y tiene como principal escenario

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 180.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*

¹¹⁰ Vid Locke J., *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Aguilar, 1972.

la esfera política; la segunda se relaciona con el uso y usufructo de los bienes producidos por la industriosisidad humana y, compete, propiamente dicho, al ámbito económico. De esta manera, resulta que la libertad de los modernos tiene dos campos concretos de acción, a diferencia de los antiguos, para quienes la libertad se concentraba exclusivamente en el espacio de lo político.

El Estado moderno, en cuanto Estado de derecho y no de hecho, establece un orden jurídico igualitario. Todo individuo es igual ante la ley, la función primordial de ésta no es otra que garantizar a todos el disfrute de los derechos del hombre y del ciudadano, los cuales se sintetizan en la propiedad de la persona de uno mismo. Aquí radica el carácter jurídico y democrático de la libertad moderna.

Si bien dicho carácter en primera instancia es jurídico, sería un error considerar que su único ámbito de acción es la norma constitucional, pues la trasciende y se expande, principalmente, en el espacio político. En él, pueden observarse con mayor claridad los aspectos democráticos del Estado moderno y su nueva concepción de libertad, que no consiste ya en la participación de toda la ciudadanía en los asuntos públicos, sino en la garantía constitucional de que todo individuo puede ejercer libremente sus facultades. De esta premisa deriva la libertad primera y más importante de los actuales Estados: la libertad de pensamiento, de la cual puede decirse que constituye la esencia de la libertad de los modernos. De ella derivan las libertades de opinión, credo e imprenta, tan caras a nuestra sociedad.

Spinoza Baruch, conocido como el judío de Amsterdam, es uno de los primeros filósofos modernos que considera a la libertad de pensamiento como algo inherente al ser humano. Encuentra el despotismo en aquellos Estados que pretenden que sus súbditos hablen y piensen por prescripción de las supremas potestades. La libertad de pensamiento y de opinión aparece en su tratado *Teológico-político* como la esencia de la libertad civil. Al igual que sus contemporáneos ingleses, Hobbes y Locke, parte de un estado de naturaleza anterior a la sociedad civil. Se transita a esta última mediante la celebración de un contrato, en el cual acuerdan, todos

los agremiados, depositar el poder que tenían en el estado de naturaleza en un solo individuo, en pocos o en la multitud en su conjunto, para así dar lugar al nacimiento del Estado, que puede ser monárquico, aristocrático o democrático. Para Spinoza, la ley natural no es otra que la del más fuerte. “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. (...) Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya le guíe el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho a desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas, o el medio que le resulte más fácil; y puede por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo”.¹¹¹ Spinoza pone en pie de igualdad al deseo y a la razón. El poder que tienen los hombres en el estado de naturaleza reside en el derecho de hacer todo cuanto se pueda y por los medios que se quiera. Este poder es el que los individuos transfirieron al Estado justo cuando firman el contrato que da lugar al nacimiento de la sociedad civil. En consecuencia, el poder de las supremas potestades es, prácticamente, absoluto; pueden hacer todo cuanto se pueda, ya les guíe la razón o el ímpetu de la pasión, pues el poder que la naturaleza confería a los individuos les ha sido transferido.¹¹²

Ante los ojos del siglo XX, el Estado que Spinoza describe es una excelente ilustración del absolutismo. Empero, en ese orden social, en el que puede advertirse claramente la servidumbre, hay tan sólo una cosa a la que no tienen derecho las supremas potestades, porque el individuo no puede, por ningún motivo, transferírsela, pues forma parte de su naturaleza, a grado tal que por ella se diferencia del resto de los animales; ésta es la facultad deliberativa, la libertad de pensar y opinar. “El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que se piensa; y será en cambio moderado aquel en que se concede a todos esa

¹¹¹ Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 333, 334.

¹¹² *Vid. Ibidem*, pp. 331-380.

misma libertad".¹¹³ Los gobernantes pueden persuadir a su pueblo para que éste satisfaga sus deseos y obedezca sus leyes y decretos emitidos. Para ello pueden usar cualquier medio, a excepción del temor y la violencia.

Cuando se presenta el desacuerdo entre gobernantes y gobernados, y los primeros tratan de imponer su voluntad vía el temor o la fuerza física, tienen lugar los atentados contra la libertad. Es entonces cuando las supremas potestades intentarán imponer su voluntad, podrán hacer que el pueblo calle lo que piensa y diga únicamente lo que ellos quieren escuchar, pero jamás lograrán que los gobernados tengan pensamientos y opiniones contrarias a lo que por fuerza se le obliga decir y hacer. El pueblo no encontrará allí otra cosa que la esclavitud; pero los gobernantes comenzarán a cavar su propia tumba porque no hay forma de gobierno alguna que pueda perdurar contra la voluntad del pueblo.

Por el contrario, en un Estado donde se concede a todos la libertad de decir y enseñar lo que se piensa y opina, tiene lugar la libertad, porque nadie se ve obligado a decir y hacer lo que no desea; y cuando los pensamientos y opiniones de la mayor parte de la población son contrarios a la voluntad y deseos de aquellos que detentan el poder, estos últimos se ven en la necesidad de adaptarse a la voluntad general. Es entonces que surge la democracia. Es esa forma de libertad la que corresponde, propiamente dicho, a los modernos; en ella los Estados encuentran su legitimidad y, a partir de ella, también la pierden.

El Estado despótico que plantea originalmente Spinoza, se transforma en uno legítimo. El poder que detentan los gobernantes, en realidad, no es absoluto, la libertad de pensamiento y opinión constituye sus límites. Conforme a lo anterior, las supremas potestades tienen derecho hacer todo cuanto puedan, siempre y cuando no se opongan a la concepción del orden social existente en la mente de la mayor parte de los ciudadanos. Si dicha concepción se modifica, debido a la evolución de las ideas políticas, sociales y económicas,

¹¹³ *Ibidem*, p. 410.

y los gobernantes no han podido impedir esos cambios por medios no violentos ni mediante el uso de temor, tendrán que adaptarse a la voluntad de la mayoría, so pena de perder la legitimidad y caer, ahora sí, en el despotismo.

Esta libertad que en la lógica de Spinoza aparece como único límite al poder que detentan los magistrados, y que es capaz de transformar a un Estado despótico en uno democrático, es la misma que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano consideró como uno de los derechos más preciados del hombre. La misma que en los escritos de Sieyès aparece con la denominación de propiedad personal. Es libre todo aquel que está seguro de que no se le molestará en el ejercicio de su propiedad personal, es decir, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y opinión.

Para los antiguos, como se recordará, la libertad consistía en cierta disposición respecto de la vida y la muerte, de donde deriva el origen de las acciones, que puede radicar en uno mismo o en un agente externo, el cual mediante el temor somete al individuo a la esclavitud y lo obliga a realizar determinados actos para no padecer un daño mayor; asimismo, en el hecho de participar directamente en los negocios públicos, con lo que confirmaba su calidad de hombre libre, pues, de esta manera, el ciudadano era quien decidía sobre sus propios asuntos. Para los modernos, la libertad poco tiene que ver con la vida y la muerte, y la participación directa en los asuntos de la comunidad ha dejado de ser el garante de la libertad. Ahora, ésta queda garantizada por la Constitución Política, la cual concede los mismos derechos a todos los ciudadanos. Aquí radica su carácter jurídico, pues no tiene como origen a la naturaleza, ni a los usos y las costumbres de las personas, sino a la ley, a la Constitución misma. Los usos y las costumbres, de los que emanan diversos tipos de conducta, diversas formas de pensamiento y opinión, han dejado de ser elementos centrales de la libertad, ahora ésta consiste en la libre expresión y manifestación de las ideas. De aquí la pluralidad política que caracteriza a la sociedad moderna. De aquí también el individualismo, ya que cada ciudadano reclama para sí el libre albedrío. Exige que se le deje pensar, opinar, creer y

actuar, de la manera que él juzgue conveniente; esto rompe con la uniformidad que se pretendió establecer en los regímenes antiguos mediante la fusión de la política y la religión, para así crear un código ético que debía seguir todo ciudadano y, de esta forma, mantener la uniformidad y cohesión social.

El derecho a participar en los asuntos públicos es una cuestión capital para la libertad, ya que confirma la igualdad ciudadana; mas la participación directa no es el único medio para ejercer dicho derecho, ahora se puede hacer vía la representación popular o a través de la libertad de pensamiento y opinión, que comprende no sólo al ámbito privado, sino sobre todo, al político. Se deja ver como la libertad política por excelencia y ocupa el lugar que antaño tuvo la participación directa. Hogaño, el pueblo, el ciudadano, pierde su libertad política cuando se le censura y limita el ejercicio de su libertad de pensamiento. Derecho concedido a todo individuo, por esta razón, su ejercicio no requiere del nacimiento de cuna noble, tampoco de un censo fijado por la ley, ni siquiera aún ser ciudadano. Todo hombre, mediante ella puede participar de los asuntos públicos o ejercer su derecho de resistencia. Por tal razón, cuando la libre expresión de las ideas es censurada y limitada tiene lugar el despotismo.

El ejercicio de la propiedad personal no sólo remite a cuestiones políticas, comprende también importantes aspectos de la sociedad civil, la Declaración de Derechos de 1789, plantea, en su artículo segundo, que “el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.¹¹⁴ En términos genéricos, puede decirse que la propiedad personal comprende a los cuatro fines establecidos en dicho artículo. Sin embargo, de manera específica abarca sólo a tres de ellos: la libertad, la resistencia a la opresión y la seguridad. Los dos primeros se relacionan estrechamente con el ámbito político y competen a la libertad de pensamiento y opinión; mediante su ejercicio

¹¹⁴ Ardant P., *Les Textes sur les Droits de L'Homme*, op. cit., p. 40.

es posible participar tanto de los empleos públicos como resistir a la opresión y elegir a los representantes populares; la seguridad se ubica en la esfera de lo privado, es un derecho ciudadano al cual puede uno recurrir contra los abusos de los poderes Ejecutivo y Judicial, principalmente. Contempla la conservación de la vida y prevé abusos sobre la persona del individuo y sus propiedades, entre otros, arrestos y detenciones injustificadas o sin juicio previo, así como torturas y ultrajes a la propiedad o la persona de uno.

Por otro lado, el derecho a la propiedad tiene que ver más con el uso que con el ejercicio de ésta, se relaciona, antes que con el individuo en sí mismo, con los bienes adquiridos, ora por industriosidad propia, ora por transmisión hereditaria o bien por el azar y la fortuna. Su ámbito de acción reside en la esfera de lo privado y el espacio económico. Es el otro campo que contiene la libertad de los modernos.

Como puede observarse, la concepción de propiedad, forjada en el pensamiento político de la Revolución Francesa, comprende al hombre y a sus condiciones de vida. En otras palabras, la propiedad sustituye a la vida y a los bienes muebles e inmuebles que tienen que ver con ella. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano sintetiza lo anterior en su último artículo: "las propiedades son un derecho inviolable y sagrado...".¹¹⁵ Premisa que remite a todos los derechos del hombre.

Desde el momento en que la propiedad aparece como el nombre genérico de la vida y todo tipo de bienes se opera un proceso de despersonalización, de institucionalización del individuo y del poder político. El primero será abstraído de su realidad cultural, política y económica para ser considerado únicamente como un sujeto jurídico. De esta manera, las diferencias de casta, estamento, clase social, raza, color y credo, desaparecen. Se crea así, un orden constitucional igualitario: leyes iguales para sujetos iguales. Sin embargo, la ley actúa no sobre sujetos jurídicos abstractos, sino sobre individuos concretos inmersos en una realidad específica, donde la

¹¹⁵ *Declaration des Droit de L'Homme et du Citoyen du 26 oaut, 1789, op. cit.*

igualdad no siempre se mantiene. La ley actúa y se desdobra en las esferas pública y privada. Establece una relación entre los individuos y las propiedades; dicha relación es de igualdad cuando la propiedad a la que refiere es poseída por todo individuo, tal es el caso de la vida, la seguridad de la persona de uno y las libertades que se vinculan con el ejercicio de la facultad deliberativa; es decir, todo aquello que Sieyès agrupa con la denominación de propiedad personal. Empero, cuando la ley se desdobra y actúa sobre los individuos y los bienes materiales adquiridos por la industriosisdad propia, por transmisión hereditaria o por el azar, la relación que se establece entre éstos es de completa desigualdad debido a que la cuantía de la riqueza poseída no es la misma. Lo cual permite la dominación del rico sobre el pobre, pues ambos son puestos en pie de igualdad precisamente en las materias y cuestiones en que son desiguales.

VI. Institucionalización del poder político y nuevas formas de sujeción social

La dominación que se instaura en el nuevo régimen es mucho más compleja que las formas históricas de dominación que le anteceden. En estas últimas, con facilidad podía ubicarse la clase social, casta o estamento, que detentaba el poder. En la sociedad moderna, las cosas no son tan sencillas. Los ciudadanos, en tanto sujetos jurídicos, son todos iguales. Ninguno de ellos, sea de manera individual o mediante una congregación fundada en las afinidades ideológicas, el linaje, o cualquier otro lazo común que los una, puede detentar el poder a título personal. Si lo hiciera, el Estado de derecho y el orden jurídico igualitario sobre el que descansa la libertad de los modernos, serían destruidos. Quienes ahora detentan el poder no son los hombres sino las instituciones: la ley y la propiedad.

La institucionalización del poder es una de las características más sobresalientes e importantes del nuevo régimen. El poder que antaño detentaban los hombres a título personal, permitía la existencia de diversos sistemas de exclusión social y política, a partir de los cuales se instituía el ejercicio de los cargos públicos de manera vitalicia y sistemas sucesorios hereditarios, pues el poder y la autoridad eran considerados como una propiedad de aquel que los ejercía. Una propiedad adquirida unas veces por vía hereditaria, otras por los méritos personales obtenidos, generalmente, en los campos de batalla. En uno u otro caso, poder e individuo son inseparables.

Hogaño lo anterior es imposible porque el individuo ha sido institucionalizado en la figura del sujeto jurídico. Con ello se borran todas las diferencias sociales y se instituye la igualdad ante la ley. Los Estados modernos no se fundan sobre sistema de exclusión alguno, por el contrario, incluyen dentro de la categoría de ciudadano a todo individuo.

Los criterios empleados para determinar la ciudadanía son criterios de igualdad. En las democracias antiguas, la igualdad ciudadana se basa frecuentemente en diferencias y semejanzas cualitativas, por ejemplo, en Atenas era ciudadano quien gozaba de la cualidad de hombre libre. Dicha cualidad suponía la práctica de las virtudes, lo que implicaba un determinado carácter, es decir, una forma de ser y actuar que no compartían todos los habitantes de la *polis*. En este sentido, los que no se apegaban al código ético establecido eran marginados de la ciudadanía. Los sistemas utilizados en los Estados modernos no se fundan en diferencias cualitativas sino en semejanzas numéricas, por ejemplo, en el hecho de haber alcanzado la mayoría de edad y haber nacido en un territorio y en tal Estado. Es a partir de estos elementos que se adquiere la ciudadanía. También a partir de ellos es que se establece la igualdad civil entre los individuos, ya que las diferencias cualitativas existentes entre unos y otros han sido omitidas por la ley.

El individuo cobra existencia para el Estado moderno únicamente en tanto que sujeto jurídico. Por esta razón se crea un orden constitucional igualitario, fundado en un sistema de inclusión social, que otorga la ciudadanía a todo individuo, característica exclusiva y específica de los Estados modernos. A partir de ella se efectúa el proceso de institucionalización del poder político, pues al ser todo hombre igual ante la ley, la soberanía no puede residir más en un estamento o casta, sino en la ciudadanía en su conjunto: en la nación. Pues el ejercicio del poder político, al distinguir a unos como gobernantes y a otros como gobernados, introduce la desigualdad social. Ahora bien, si dicho poder es propiedad de un estamento o casta, entonces la desigualdad se entroniza y perpetúa en la comunidad política; mientras que si pertenece al pueblo en su conjunto,

las diferencias entre gobernados y gobernantes terminan por desaparecer debido a que ni unos ni otros son propietarios de la soberanía. En consecuencia, el ejercicio de los cargos públicos adquiere características propias, ahora éstos se ejercen por turnos y por tiempo determinado, y la sucesión de los mismos se realiza por elección o sorteo, este último sobre todo, si se trata de una democracia directa.

Es pertinente señalar que el ejercicio de las magistraturas por turno y por tiempo determinado, así como la sucesión por elección, son instituciones democráticas existentes desde la antigüedad, que retoman los Estados modernos. Ahora bien, los efectos que producen en una y otra sociedad no son los mismos. En las democracias de antaño, debido a que estaban fundadas sobre la dicotomía libertad-esclavitud, el poder político nunca llegó a ser institucionalizado, pues la clase de los hombres libres, compuesta por un pequeño número de los habitantes, detentaba la soberanía. Sólo entre ellos se distribuían los cargos públicos de una manera democrática. En los Estados modernos, “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ni las corporaciones ni los individuos pueden ejercer autoridad que no emane expresamente de ella”,¹¹⁶ mientras que en la antigüedad la soberanía radicaba en la ciudadanía, de la cual participa sólo una parte de la comunidad. En la actualidad reside en la nación. El término nación remite a la totalidad de los habitantes de un Estado, al pueblo en su conjunto. Es a partir de aquí que se establece la igualdad del hombre ante la ley, no del ciudadano, pues la categoría de ciudadano está en función de las leyes, y éstas varían de un Estado a otro. Mientras que el término hombre es el mismo en todo Estado, remite, de una manera genérica al individuo, sin distinguir diferencias culturales, ideológicas, éticas, económicas o políticas. Es así que el individuo, por el único hecho de haber nacido en tal Estado, se hace acreedor a todos los derechos, tanto civiles como políticos, no obstante tenga que cumplir con ciertas prescripciones legales para ejercer estos últimos.

¹¹⁶ Vid. Art. 3 *Declaration des Droits de L' Homme y du Citoyen du*, 26 août, 1789, *op. cit.*

En los Estados modernos, uno de los criterios más importantes para establecer la ciudadanía es el nacimiento, no de cuna noble, sino en cualquier parte del territorio nacional. A partir de ese criterio es posible instituir la igualdad del hombre ante la ley y con ella la institucionalización del poder político, ya que los elementos que se toman como base para la igualdad ciudadana se encuentran en todo individuo; por tal razón, la soberanía no puede residir en una parte de la comunidad, sino en su totalidad.

La comunidad política en su conjunto es propietaria de la soberanía, quien en un primer momento la transfiere a las instituciones: la ley y la propiedad, para que luego a través de éstas le sea conferido poder a los individuos. De esa manera, el orden constitucional igualitario se conserva. El poder que ejercen los gobernantes no les pertenece, pues les ha sido confiado por la nación. El orden constitucional y democrático del nuevo régimen se refleja principalmente en la esfera de lo político y en el espacio jurídico civil.

En materia económica, las relaciones entre los individuos son de completa desigualdad: una desigualdad que emana de la igualdad ante la ley, contradictoria a la idea de igualdad universal que la sociedad moderna esgrime como su fundamento. “En las sociedades anteriores, la desigualdad tenía una condición legítima, inscrita en la naturaleza, la tradición o la providencia. En la sociedad burguesa la desigualdad es una idea que circula de contrabando, contradictoria con la manera en que los hombres se imaginan a sí mismos; sin embargo, está por doquier en la situación que viven y en las pasiones que alimenta ella. La burguesía no inventa la división de la sociedad en clases. Pero hace de esta división un sufrimiento, al enmarcarla en una ideología que la vuelve ilegítima”.¹¹⁷

Los elementos democráticos de la sociedad moderna se ven constantemente negados por la desigualdad en las propiedades y por la distribución de las riquezas producidas mediante la libre competencia y la nueva división capitalista del trabajo: “efecto y causa del aumento de riqueza”;¹¹⁸ secreto de la acumulación de capital y de

¹¹⁷ Furet, F., *El Pasado de una Ilusión*, op. cit., p. 19.

¹¹⁸ Sieyès, *Informe de Comité de Constitución*, op. cit., p. 23.

una nueva desigualdad social, basada, como anteriormente se dijo, en la igualdad de los hombres ante la ley.

El modo de producción capitalista requiere, como condición necesaria para su existencia, de hombres libres.¹¹⁹ Las antiguas formas de producción fundadas en la esclavitud limitan la industria y la acumulación de riqueza, pues en ellas el comercio apenas se practica. En él participan sólo hombres libres. Los esclavos, que constituyen la mayoría de los habitantes, por ser considerados una propiedad y no propietarios, quedan excluidos del intercambio mercantil, a no ser que participen como mercancías. Por tal motivo, el comercio y la producción se estancan, pues el mercado obedece a las necesidades de una pequeña parte de la población por ello es sumamente estrecho. En las formas de producción fundadas en un sistema gremial sucede algo análogo. El comercio se paraliza debido a que el gremio adquiere existencia una vez que ha sido reconocido en el ámbito público y que le ha sido asignada la exclusividad de un oficio, así como determinados derechos y obligaciones que lo atan a la comunidad.¹²⁰ En una organización de tal naturaleza el desarrollo comercial esta negado. No existe la libre competencia: motor de las mejoras e innovaciones industriales y tecnológicas; por otro lado, las actividades productivas se enfocan básicamente a satisfacer las necesidades de la comunidad, generando así una sociedad que tiende a la autosuficiencia económica, la cual depende muy poco del comercio internacional.

La sociedad moderna tiene una naturaleza comercial. Los mercados nacional e internacional constituyen el eje principal de su desarrollo, sin ellos es impensable la evolución científica y tecnológica de los nuevos Estados occidentales, pues el crecimiento de los mercados trae consigo un incremento en la producción e innovaciones técnicas y tecnológicas, lo que permite la acumulación de grandes sumas de capital.

Ahora bien, el desarrollo del mercado requiere cambios sociales y políticos de capital importancia. Para la consolidación del merca-

¹¹⁹ Marx. C., *El capital*, México, Librerías Salvador Allende, 1982.

¹²⁰ Vid Bracho, Julio, *De los gremios al Sindicalismo*, op. cit., p. 45 y ss.

do nacional es necesaria la abolición de la esclavitud. En una sociedad esclavista los esclavos representan un mercado cautivo, monopolizado por el amo, quien a cambio de satisfacer las necesidades básicas de sus sirvientes, obtiene de manera gratuita su fuerza de trabajo. La sociedad moderna requiere liberar a todos esos mercados cautivos, convertir a los esclavos en hombres libres que intercambien su fuerza de trabajo por un salario, para que así puedan participar en el mercado y adquieran lo que ellos mismos consideren necesario. Es también imprescindible que la abolición de la esclavitud se internacionalice y consoliden otros mercados nacionales para poder constituir un sistema de comercio internacional, ya que la naciente burguesía de los siglos XVII y XVIII mira a todas las naciones de la Tierra, ve lo que cada una de ellas produce y saca de unas lo que necesitan las otras.

El desarrollo del comercio cambia sustancialmente la naturaleza de los sistemas productivos. Una vez que éste se presenta, la producción no tiene ya como finalidad primordial satisfacer las necesidades de la comunidad y buscar la autosuficiencia del Estado, sino satisfacer los requerimientos de los mercados, los cuales no siempre coinciden con las necesidades de la comunidad. "Las infinitas y complicadas ramificaciones del comercio han colocado el interés de las sociedades fuera de los límites de su territorio".¹²¹ Asimismo la división del trabajo se expande allende las fronteras de las naciones occidentales e involucra a otros Estados con su sistema internacional de comercio; a cada uno de ellos le asigna funciones productivas específicas, dependiendo de sus riquezas naturales y del grado de industrialización y tecnificación adquirido. Los más rezagados en esta carrera comercial producen únicamente materias primas, mientras que los que van a la zaga, se encargan de la generación e innovación de nuevas tecnologías, creando, de esta manera, un enorme abismo entre unos y otros. El comercio se deja ver como el instrumento de dominación predilecto de los Estados modernos.

¹²¹ Constant B., *Del Espíritu de Conquista*, op. cit., p. 15.

El comercio sustituye a la guerra, dice Benjamin Constant, uno y otra “no son sino medios distintos de llegar a la misma meta, o sea, la de poseer lo que se desea. El comercio no es otra cosa que un homenaje tributado a la fuerza del poseedor por quien aspira a la posesión. Es un intento de obtener de buen grado lo que ya no se espera alcanzar mediante la violencia. Un hombre que fuera siempre el más fuerte no tendría nunca la idea del comercio... Una es el impulso salvaje, otro el cálculo civilizado”.¹²²

La guerra, al igual que el comercio, es una forma de adquirir riqueza.¹²³ Por medio de ella se obtienen territorios, recursos materiales y fuerza de trabajo esclava, por ende, gratuita. La inversión que implican los gastos de la guerra es muy inferior a los bienes económicos y políticos adquiridos a través de ella. A grado tal que puede afirmarse que “hay guerras sin imperios, más nunca imperios sin guerras”.¹²⁴ Todo imperio se ha consolidado haciendo uso de la guerra, vista ésta como una forma de adquisición. Ni siquiera los modernos imperios comerciales escapan a esta consideración. Europa, para construir su hegemonía económica y política ha recurrido en reiteradas ocasiones a las armas. “África, Asia y América han sentido sucesivamente su autoridad. La superioridad mantenida tanto tiempo le ha conducido a ostentar el título de señora del Mundo y a creer que el resto del género humano ha sido creado para su beneficio”.¹²⁵ Esta creencia se encuentra en la base de todo imperio y alimenta los deseos de conquista y dominación. No es gratuito que las llamadas leyes del Estado de Naturaleza y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano tengan pretensiones universales, pues por medio de ellos occidente exporta su sistema político al resto del Mundo. Tampoco es gratuito que las guerras de conquista emprendidas por los imperios modernos hayan sido en nombre del progreso y la libertad, aun cuando no hayan tenido otra finalidad que la de obtener vastos territorios e incontables riquezas.

¹²² *Ibidem*, pp. 13, 14.

¹²³ *Vid.* Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, 1256 b.

¹²⁴ *Vid.* Marcos, Patricio, *Elevación y Caída de los Estados Unidos*, México, Nueva Imagen, 1991, p. 311.

¹²⁵ Madison, Hamilton y Jay, *El Federalista*, México, FCE, 1982. Art. XI

Recuérdese la colonización de África y Asia en el siglo XIX y primeras décadas de la centuria XX. Sin embargo, la guerra no constituye una práctica constante y generalizada, como sucedió antaño en las dominaciones imperiales. Los modernos imperios hacen uso de ella sobre todo en su fundación y consolidación, una vez constituidos recurren a ésta sólo como último recurso, cuando el comercio y las finanzas no permiten satisfacer sus deseos y ambiciones. Empero, mientras esto no ocurra el comercio se deja ver como el medio idóneo para la acumulación ilimitada de riqueza y la dominación tanto de los individuos como de las naciones.

Es así que las sociedades modernas de occidente construyen su propia libertad. Es así también que generan su propia forma de dominación. Una libertad distinta a la de los antiguos, ajena a la práctica de las virtudes y el honor que otrora revestía de grandeza a los Estados, ajena también a la participación de la ciudadanía en su conjunto, que hizo posible la existencia de la democracia ateniense, fuente de inspiración y anhelo de los modernos. Empero, es una forma histórica de libertad conforme a la evolución cultural, política y económica de los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII, la cual permite el desarrollo del comercio y la industria, pues al no estar fundada en un código ético-político, no impide que el individuo desarrolle libremente sus actividades privadas ni lo obliga a participar de los asuntos públicos. La libertad de los antiguos implicaría para los modernos las cadenas y la esclavitud, pues el código ético-político que regía la vida de los ciudadanos subordinaba el espacio privado, tan caro para los modernos, a las actividades de la vida pública.

Ahora bien, toda forma de libertad implica, como su contraparte, una forma de dominación y servidumbre. La dominación de los modernos es tanto o más injusta y despótica que la de los antiguos. Otrora, la desigualdad social y política que engendraba a la esclavitud encontraba su legitimidad en la naturaleza, las costumbres o la providencia. Esto otorgaba una superioridad cualitativa a ciertas castas y estamentos, de la que derivaba el monopolio de los cargos públicos e innumerables riquezas y beneficios económicos provenientes

de la guerra y el tributo exigido a los súbditos. Sin embargo, los estamentos dominantes, para mantener su estatus social, se ven obligados a seguir un código ético que rige su comportamiento y determina cuáles son las actividades propias de su clase y cuáles no. El comercio y las profesiones productivas son vistas como oficios indignos, propios de los plebeyos. En éstos, el pueblo llano encuentra los medios de subsistencia, además cuenta con la protección de las ordenanzas reales que, mediante la creación de un sistema gremial, distribuye las actividades productivas entre las distintas partes de la comunidad, concediéndoles a cada una de ellas la exclusividad de un oficio. Respecto a los esclavos, el amo se encargaba de proporcionarles los artículos necesarios para satisfacer sus necesidades elementales: alimento, vestido y un lugar donde vivir. Una forma de dominación quizá más apacible que la moderna, como a continuación se verá, pero despótica a fin de cuentas.

La dominación de los nuevos regímenes se funda en el principio de la igualdad del hombre ante la ley. Todo individuo nace libre e igual a sus semejantes. Las diferencias económicas, políticas y culturales, pasan de contrabando, éstas no pueden ser legitimadas pues el marco jurídico e ideológico que constituye a la sociedad moderna tiene por principio la igualdad. Lo anterior imprime un carácter desapacible a esta nueva forma de dominación, ya que los individuos son puestos en pie de igualdad en cosas que son desiguales y, luego, son tratados como si fueran iguales. Es como si se igualara en un combate a liebres y leones, haciendo creer a las primeras que son iguales a los segundos. No hay nada más injusto que eso. Nuestras sociedades ponen en pie de igualdad a ricos y pobres. Ambos tienen las mismas oportunidades para ejercer el oficio que más les convenga; ambos se encuentran en igualdad de condiciones para acceder a los cargos públicos, a la cultura y a la educación. Sin embargo unos cuentan con los medios para hacerlo mientras que otros no. De esta suerte, la sociedad moderna concede la igualdad en los fines mas no en los medios. ¿Cuáles son esos medios? Generalmente la propiedad en sus diversas formas, aun cuando una de ellas, el dinero, resulte ser privilegiada. De aquí

deriva la dominación de los ricos sobre los pobres. Una dominación que se ejerce mediante el uso de la propiedad en el libre mercado, el cual no significa lo mismo para el propietario que para el no propietario. Para el primero representa la posibilidad de acumular grandes sumas de capital; para el segundo la oportunidad de vender su fuerza de trabajo y así encontrar los medios de subsistencia. Dicha posibilidad no siempre es grande, en tiempos de crisis se reduce al mínimo. Recuérdense los acontecimientos de la Revolución Industrial y los sucesos ocurridos hoy día en los países llamados del Tercer Mundo, que padecen desde hace tiempo una crisis crónica, donde multitudes enteras apenas sobreviven.

La propiedad simboliza al poder, tanto económico como político, que subyuga y encadena a las clases más pobres, que las priva del acceso a la cultura y la educación y, por ende, del ejercicio de los cargos públicos. En casos extremos priva al individuo de los medios de subsistencia, que antaño tenían asegurados incluso los esclavos, pues debido a que la desigualdad social era un hecho perfectamente legitimado, la ley no podía dar el mismo trato a superiores e inferiores y, justo por ello, aseguraba a los últimos los medios de subsistencia para así garantizar una prolongada dominación de los primeros. En la sociedad moderna, debido a que la desigualdad no puede ser legitimada, la dominación se torna desapacible. El poder es ejercido por medio del mercado y la libre competencia, los cuales, por un lado, no reconocen diferencia alguna entre los hombres, pero por otro, crean una nueva división del trabajo que entroniza la desigualdad política y social. Esta nueva división del trabajo asigna a cada individuo un lugar dentro de la comunidad, a veces conforme a su conocimiento y su capacidad, pero, sobre todo, conforme a la propiedad poseída, ya que ésta representa los medios para acceder a la educación, la cultura, la política y, de manera especial, para ocupar espacios privilegiados en el mercado y en el ámbito económico. Es así que el poder otrora detentado por los hombres es transferido a la propiedad, al dinero, amo absoluto de las sociedades modernas, que otorga el poder a ciertos individuos mientras que a otros los somete al feroz despotismo de las leyes del mercado,

creando así nuevas formas de sujeción social, tan despóticas como las antiguas.

Como se puede ver, tanto la libertad de los antiguos como la de los modernos son igualmente encomiables; asimismo, sus formas de dominación son despóticas y vituperables. Empero, como quiera que sea, la libertad de los modernos es la que corresponde a la evolución cultural y política de los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII. Por tal razón, cualquier otra forma de libertad, por loable que sea, para el mundo moderno implicaría las cadenas de la esclavitud.

Bibliografía

- Ardant, Philippe, *Les Textes sur les Droits de L'Homme*, Presses Universitaires de France, 1993.
- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1987.
- Arendt, Hannah, *Sobre la Violencia*, México, Joaquín Mortiz, 1970.
- Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Corrupción y Generación*, Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Rhetorics*, in the complete works, the revised Oxford translation, Princeton, 1984.
- Artola, M., *Los Derechos del Hombre*, México, Alianza, 1987.
- Babeuf, Graco, *El Tribuno de la Plebe*, Madrid, Júcar, 1980.
- Bastid, P., *Sieyès et sa pensée*, París, Hachette, 1970.
- Baynac, Jacques, *El terror bajo Lenin*, Barcelona, Tusquet, 1977.
- Bergeron, L., F., Furet, *La Época de las Revoluciones*, México, Siglo XXI, 1992.
- Berlin, Isaiah, *Libertad y Necesidad en la Historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro Ensayos Sobre la libertad*, México, Alianza, 1988.

- Bolleme, Genevieve, *El pueblo escrito: significados culturales de lo popular*, México, Grijalbo-CNCyA, 1990.
- Bouloiseau, Marc, *La República jacobina*, Barcelona, Ariel, 1980.
- Bracho, Julio, *De los gremios al sindicalismo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1990.
- Briton, Maurice, *Los Bolcheviques y el Control Obrero*, México, El Milenio, 1980.
- Burke, E., *Reflexiones Sobre la Revolución Francesa*, en *Textos Políticos*, México, FCE, 1984.
- Cardiel, Reyes Raúl, *Estudio Preliminar*, en Sieyès, J. E. *Programa para la Revolución*, México, FCPYS, UNAM, 1989.
- Cerroni, U., *La Libertad de los Modernos*, Barcelona, Martínez Roca, 1972.
- Cerroni, U., *Las Reglas de la Democracia*, México, Alianza-CNPYA, México, 1991.
- Cicerón, *De La República*, México, UNAM. Biblioteca SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANO, 1984.
- Constant, B., *De La Libertad de los Antiguos Comparada con la Libertad de los Modernos*, en *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Constant, Benjamin, *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Danton, *Discours*, Francia, EGOLOFF, 1965.
- Danton, *Discours et Rapports*, París, Hachette, 1924.
- Danton, *Sur L'Abolition de L'Escavage* (fevrier, 1794), en *Discours*, Francia, EGOLOFF, 1965.
- Dekouski, *Historia de Grecia*, México, Grijalbo, 1966.
- Duby, G., y R., Mandrou, *Historia de la Civilización Francesa*, México, FCE, 1992.
- Finley, M.I., *Los Griegos en la antigüedad*, Barcelona, Labor, 1985.
- Furet, François, *1789-1989: La Muerte de la Revolución*, en *Vuelta*, año XIV, marzo de 1990, México.
- Furet, Francois, *Marx y la Revolución Francesa*, México, FCE.
- Furet, Francois, *El Pasado de una Ilusión*, México, FCE, 1995.

- Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.
- Furet, François, *Penser la Révolution Française*, Francia, Gallimard, 1978.
- Godechot, Jacques, *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europe*, Francia, Librairie Armand Colin, 1964.
- Godechot, Jacques, *Les Révolutions (1770-1799)*, Presses Universitaires de France, 1963.
- Godechot, Jacques, *Los Orígenes de la Revolución Francesa*, Barcelona, Península, 1974.
- Gómez Hermosilla, José, *El Jacobinismo*, México, Tipografía de Rafael y Vila, calle de Cardeña, núm. 13, 1852.
- González, J.M. y Fernando Quezada (coords.), *Teorías de la Democracia*, Madrid, Antropos, 1988.
- Guizot, *De la Democracia en Francia*, México, Tipografía de R. Rafael, calle Cardeña, núm. 13, 1849.
- Hampson, Norman, *Historia Social de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994.
- Herodoto, *Historias*, México, UNAM, 1982.
- Popper, Karl, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- Langino, J., *La Republique avait besoin de savants*, Francia, Belin, 1987.
- Lecner, Bertha, *Democracia Política y Dictadura de las democracias*, México, FCE, 1993.
- Lefebvre, G., *La Revolución Francesa y el Imperio*, México, FCE, 1993.
- Lefebvre, George, *Revolución Francesa*, Barcelona, Laia, 1973.
- Locke, J., *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, México, Aguilar, 1983.
- Longinotti, Liana, *La Revolución de la Mayoría*, Barcelona, Avance, 1975.
- Lucien, Jaume, *Le Public et le Privè chez Les jacobins*, en *Revue Française de Science Politique*, vol. 37, núm. 2, Avril, 1987.
- Madison, Hamilton y Jay, *El Federalista*, México, FCE, 1982.

- Marat, *L'Ami du Peuple*, núm. 5, 15 sep. de 1789, en Marat, *Textos Escogidos*, Barcelona, Labor, 1973.
- Marat, *Textos Escogidos*, Barcelona, Labor, 1973.
- Marcos, Patricio, *Elevación y Caída de los Estados Unidos*, México, Nueva Imagen, 1991.
- Marthies, Albert, *Études sur Robespierre*, Francia, Editions Sociales, 1958.
- Marx, C., *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Moscú, Progreso.
- Marx, C., *El capital*, México, Librerías Salvador Allende, 1982.
- Meyneke, F., *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, París, Bouquins Robert Laffont, 1988.
- Mill, J.S., *Gobierno Representativo*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Mill, J. S., *Sobre la Libertad*, Madrid, Alianza, 1982.
- Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982.
- Paine, T., *Derechos del Hombre*, México, Alianza, 1984.
- Pasquimo, Pasquale, *Emanuel Sieyès, Benjamin Constant, et les Gouvernement des Modernes*, en *Revue Française de Science Politique*, vol. 37, núm. 2, Avril, 1987.
- Pirenne, Henri, *Historia Económica y Social de la Edad Media*, México, FCE, 1989.
- Plutarco, *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 1987.
- Polibio, *Historias*, Santiago, Universidad de Chile, 1970.
- Quinet, E., *La Révolution*, París, Librairie Belin, 1987.
- Robespierre, *Proyecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Robespierre, *Sobre la libertad. Seguido del proyecto de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Discurso pronunciado en la Convención Nacional el 24 de abril de 1793, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Robespierre, *Discours et Rapports á la Convention*, Francia, Union Générale D'Éditions, 1965.

- Robespierre, *Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, en Godechot, J., *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Francia, Librairie Armand Colin, 1964.
- Robespierre, *Sobre El Gobierno Representativo*. Discurso pronunciado el 10 de mayo de 1793, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Robespierre, *Sobre la Libertad*, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Robespierre, *Sobre la Religión y la Moral*, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Robespierre, *Sobre la Relación de las Ideas Religiosas y Morales con los Principios Republicanos y las Fiestas Nacionales*. Discurso pronunciado el 7 de mayo de 1794, en *La Revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Rocker R. et. al., *Los Anarquistas y los Soviets*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Roche, Denis (comp.), *Libertad o Muerte Reflexionad*, México, Extemporáneos, 1970.
- Roude, George, *La Europa Revolucionaria 1783-1815*, México, Siglo XXI, 1974.
- Rousseau, J., *Del Contrato Social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1982.
- Saint-Just, *Discours á la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, J. *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europa*, Francia, Librairie Armand Colin, 1964.
- Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution, suivi de fragments sur les institutions républicaines*, Francia, Union Générale d'Éditions, 1963.
- Settala, Ludovico, *La Razón de Estado*, Madrid, FCE, 1988.
- Sieyès E., *Informe Sobre el Comité de Constitución*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Preliminar de la Constitución*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Ensayo Sobre los Privilegios*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *La Cuestión del Veto Real*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.

- Sieyès, E., *¿Qué es el Tercer Estado?*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Consideraciones sobre los medios de ejecución de los cuales las representantes de Francia pueden disponer en 1789*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *La Corte Constitucional*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Observaciones Sobre los Bienes Eclesiásticos*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Programa para una Revolución*, México, UNAM-FCPYS, 1989.
- Skocpol, Theda, *Los Estados y las Revoluciones: una análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, México, FCE, 1984.
- Soboul, Albert, *La Revolución Francesa*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Soboul, Albert, *La Revolución Francesa*, Barcelona, Oikos-Tau, 1981.
- Soboul, Albert, *La Revolución Francesa: principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Soboul, Albert, *Los Sans-Culottes, movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- Sófocles, *Antígona*, México, Rey, 1988.
- Solé, Jacques, *Historia y Mito de la Revolución Francesa*, México, Siglo XXI, 1989.
- Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Starobinsk, Jean, *1789 Los Emblemas de la Razón*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Tácito, *Anales*, México, Porrúa, 1991.
- Talmont, *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, México, Aguilar, 1956.
- Tocqueville, A., *La Democracia en América*, México, Alianza, 1982.
- Tocqueville, A., *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 1982.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, México, Porrúa, 1991.

- Villaverde, José, (Comp.), *Alcances y Legado de la Revolución Francesa*, Madrid, Juan Pablo Iglesias, 1989.
- Vino, Bernard, *Saint-Just*, Francia, Fayard, 1985.
- Vollele, Michel, *Nueva Historia de la Francia Contemporánea: la caída de la monarquía, 1787-1792*, México, Ariel, 1979.
- Voltaire, *Tratado Sobre la Tolerancia*, Barcelona, Producciones Editoriales, 1976.
- Walter, Benjamin, *Para una Crítica de la Violencia*, México, Premiá, 1978.
- Walter, Gérard, *Robespierre*, La Habana, Ciencias Sociales, 1976.
- Weber, Max, *El Político y El Científico*, Madrid, Alianza, 1971.
- Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México, FCE, 1982.

*El Gobierno Representativo: orígenes
y principios políticos en el pensamiento
de la Revolución Francesa*

se terminó de imprimir en
Imprenta de Juan Pablos, S.A.,
Mexicali 39, Col. Condesa, 06100 D.F.
en el mes de diciembre de 1996.
La edición consta de 500 ejemplares
más sobrantes para su reposición.

Otros títulos de la Colección Ensayos

- **Jordy Micheli (compilador).** *Tecnología y modernización económica.*
- **Guillermo Delahanty y José Perrés (compiladores).** *Piaget y el Psicoanálisis.*
- **Patricia García.** *El capitalismo de frontera en el norte de México. El caso de la industria automotriz.*
- **Federico Manchón.** *Ley del valor y Mercado Mundial.*
- **Lauro Zavala.** *Humor, Ironía y Lectura. Las fronteras de la palabra escrita.*
- **Luis Rodríguez Rivera (compilador).** *Epilepsia. Diagnóstico y tratamiento.*
- **Ernesto Soto Reyes, Mario Alejandro Carrillo y Andrea Revueltas (coordinadores).** *Globalización, Economía y Proyecto Neoliberal en México.*
- **Mario Alejandro Carrillo, Ernesto Soto Reyes y Juan Reyes del Campillo (coordinadores).** *Neoliberalismo y transformaciones del Estado Contemporáneo.*

El presente ensayo, a través de una indagación histórica y filosófica busca y encuentra los principios políticos, las pasiones y anhelos, que dan sustento y articulan a las instituciones del Estado moderno.

Recurre a la teoría política clásica y al pensamiento filosófico de la Revolución Francesa para explicar la esencia del Gobierno Representativo, el cual entraña una sociedad contradictoria. En su imaginario colectivo reinan las ideas de igualdad, libertad y democracia, mientras que en su realidad política y económica impera la desigualdad social.

La pasión por la ganancia y el anhelo de libertad aparecen como los dos principios políticos del Gobierno Representativo, de la conjunción de ambos emanan las instituciones que rigen a los Estados modernos. De ahí deriva también una nueva concepción de la libertad y nuevas formas de sujeción social que se dejan ver como la versión moderna del antiguo despotismo.