

## La participación política en la historia\*

The political participation in the history

Ramón Ruiz Ruiz\*\*

### Resumen

*El presente trabajo estudia los momentos más álgidos por los que han pasado las concepciones políticas a lo largo de la historia. Está dividido en tres partes que corresponden con cada momento histórico, en los que prevaleció una u otra de estas concepciones. El primer momento es la Antigüedad clásica, el segundo momento es el periodo que se extiende desde la Roma imperial hasta los últimos años de la Edad Moderna, incluyendo la Edad Media, y el tercer momento corresponde a la era contemporánea.*

*En este punto es importante tener en cuenta que las concepciones políticas analizadas en cada momento histórico, corresponden a las grandes teorías del poder político descritas por Ullmann: ascendente y descendente. En virtud de la primera, el sistema político es concebido metafóricamente como una pirámide, siendo su base los ciudadanos, donde se concentra todo el poder. La concepción política entendida como descendente, sostiene que el poder originario reside en Dios, que es quien otorga las leyes a la humanidad por medio de los reyes.*

### Palabras clave

*historia de la participación, teoría política, poder, participación.*

\* Este trabajo se inserta en el ámbito de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del programa de investigación Consolider Ingenio 2010 "El tiempo de los derechos" (CDS 2008-00007).

\*\* Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Jaén (España). Correo electrónico ramonrr@ujaen.es

**Abstract**

*The present work studies the algid moments for those that have passed political conceptions through history. This article is divided into three parts corresponding with each historical moment, in which prevailed one or other of these conceptions. The first moment is the classical antiquity, the second one is the period extending from imperial Rome until last years of Middle Age and the third moment corresponds to the contemporary era.*

*At this point it is important to take into account that the political conceptions that were studied at each historical moment correspond to the major theories of political power described by Ullmann: ascending and descending. Under the first, the political system is metaphorically conceived as a pyramid, being citizens its base, where the whole power is concentrated. The political conception understood as descending, says that the original power resides in God, who gives the laws to humanity through the kings.*

**Key words**

*history, political theory, power, participation.*

## Introducción

Es posible afirmar, siguiendo a Ullmann (1997, p. 14-15), que a lo largo de la historia han existido dos grandes teorías del poder político: la “ascendente” y la “descendente”. En virtud de la primera de ellas, el sistema político puede ser concebido como una metafórica pirámide, en cuya base, donde se sitúan los ciudadanos, se concentra todo el poder, que va ascendiendo hasta el vértice ocupado por un jefe, un magistrado o un presidente. Pero dicho jefe no dispone de más poderes que los que la comunidad le ha otorgado y ha de rendir cuentas ante ella de su gestión, al tiempo que los ciudadanos tienen el derecho a resistirse a las órdenes de aquél, así como a destituirlo y sustituirlo por otro, si estiman que se ha extralimitado en sus poderes. Esta teoría ascendente del gobierno puede denominarse también teoría popular del gobierno, dado que el poder reside, originariamente, en el pueblo.

Frente a esta, la teoría descendente o teocrática sostiene que el poder originario reside en Dios, que otorga sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. Nos encontramos también en este caso ante una pirámide, si bien muy distintamente configurada, pues ahora la totalidad del poder se concentra en su vértice, de modo que cualquier potestad que se conceda a los que están situados más abajo procede por delegación de arriba, puesto que no existe más poder que el de Dios. Por tanto, al pueblo se le veta cualquier intervención en la legislación o en la elección de sus gobernantes.

Estas dos teorías se han ido sucediendo a lo largo de los siglos, convirtiendo la participación política en la historia –o la historia de la participación política– en una historia cíclica en la que se pasaba de un sistema totalitario a uno popular y de nuevo a uno totalitario –siendo la teoría descendente la más extendida tanto temporal como espacialmente, como es sabido–.

Es de estas concepciones del poder político y de sus momentos más representativos de lo que trataré de dar cuenta en el presente trabajo, si bien de un modo necesariamente sucinto por razones obvias. Concretamente, el artículo está dividido en tres partes que se corresponden con tres momentos históricos muy amplios en los que prevaleció una u otra de estas concepciones. El primer momento al que me referiré es la Antigüedad clásica, donde impera una variante de la teoría ascendente, la concepción clásica o republicana de la participación política –si bien no todas las civilizaciones antiguas la compartían, al tiempo que no sólo estuvo presente en la Antigüedad, puesto que resurgiría muchos siglos más tarde, si bien de modo efímero–. El segundo momento es el amplísimo periodo que se extiende desde la Roma imperial hasta los últimos años de la Edad Moderna, incluyendo toda la Edad Media, donde domina casi unánimemente la teoría descendente del poder. Y el tercer momento que analizaré

se corresponde con nuestra era contemporánea, donde se recupera, al menos en el mundo occidental, la teoría ascendente, si bien se pasa de su variante clásica o republicana a la moderna o liberal.

### 1. La concepción clásica de la participación política

Se trata de una variante de la teoría ascendente que se caracteriza, en esencia, por la participación directa, intensa y frecuente en los asuntos públicos por parte de todos los ciudadanos de una comunidad política dada; ahora bien, sólo de ellos, los ciudadanos con plenos derechos políticos, por lo que la participación le estaba vetada a la mayor parte de los habitantes de la comunidad: las mujeres, los extranjeros y, por supuesto, los esclavos.

Esta concepción de la participación política surgió de la mano del nacimiento mismo de la democracia en la Grecia clásica y estuvo también presente en la Roma republicana; posteriormente, tras su práctica desaparición durante la Edad Media, volvería a resurgir, sin demasiado éxito, principalmente en la Italia renacentista, en los recién independizados Estados norteamericanos o, en fin, en la Francia revolucionaria.

La primera justificación y elogio del gobierno popular de la que nos ha quedado constancia la encontramos en Heródoto, quien, al describir una discusión entre tres persas sobre la mejor forma de gobierno, pone en boca de uno de ellos, Ótanes, la siguiente defensa de la democracia:

Soy partidario de que un solo hombre no llegue a contar en lo sucesivo con un poder absoluto entre nosotros, pues ello ni es grato ni correcto. Habéis visto, en efecto, a qué extremo llegó el desenfreno de Cambiases (...), de hecho, ¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza, en su corazón cobra aliento la soberbia; y la envidia es connatural al hombre desde su origen. Con estos dos defectos, el monarca tiene toda suerte de lacras; en efecto, ahíto como está de todo, comete numerosos e insensatos desafueros, unos por soberbia y otros por envidia (...). Y voy a decir ahora lo más grave: altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio. En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía*<sup>1</sup>; y, por

<sup>1</sup> El vocablo *isonomía* hace referencia a la igualdad de derechos civiles y políticos de los ciudadanos, y era el habitualmente empleado para designar un régimen democrático antes de que el término *democracia* se generalizara.

otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo (1981, p. 159-160).

Esta exaltación de la democracia surge tras las Guerras Médicas, la gran confrontación de las polis helénicas contra el Imperio Persa en la que, contra todo pronóstico, resultaron vencedoras aquéllas. Esta victoria tuvo importantes consecuencias, entre las cuales, la que más nos interesa aquí fue la consolidación del sistema democrático en la Hélade, como resultado de una visión del conflicto en el que un puñado de hombres libres logró vencer a un inmenso ejército compuesto por siervos.

Así lo refleja, de nuevo, Heródoto quien escribía en su *Historia* que:

Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente –no por un caso aislado, sino como norma general– que la igualdad de derechos políticos es un preciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad. Este hecho demuestra, pues, que cuando eran víctimas de la opresión, se mostraban deliberadamente remisos por considerar que sus esfuerzos redundaban en beneficio de su amo; mientras que, una vez libres, cada cual, mirando por sus intereses, ponía de su parte el máximo empeño en la consecución de sus objetivos (1981, p. 140).

Pero la justificación de la democracia también va a adquirir un carácter religioso, toda vez que, como señala Rodríguez Adrados, “la victoria lograda demuestra que Atenas tiene como ciudad una organización mejor en cuanto que más eficiente; demuestra, de otra parte, que Atenas ha recibido ayuda divina, es decir, que su causa es justa. O sea, que la organización de la ciudad es justa; la victoria es la mayor garantía” (Rodríguez, 1993, p. 102). Se sientan así las bases de una justificación religiosa de la democracia, expuesta, sobre todo, en las tragedias de Esquilo, que se complementaría poco más tarde con las primeras justificaciones laicas de la mano de los llamados “sofistas”, quienes recurren para tal fin a dos ideas fundamentales que podemos encontrar en el más relevante de ellos: Protágoras.

La primera de estas tesis es el origen contractualista de la sociedad. Así, como señala Fassò (1982, p.38), en los fragmentos y testimonios conservados se encuentra anunciada, de manera más o menos explícita, la doctrina del contractualismo. En este sentido, Protágoras, por ejemplo, remonta el origen de la sociedad a un pacto

en virtud del cual los hombres, dada su inferioridad frente a las fieras, decidieron unirse en comunidades para procurar su común protección y, una vez establecida la sociedad, se dieron un ordenamiento social, jurídico y político que, restringiendo la ilimitada libertad de que goza el hombre, se coordinara con la de los otros y se asegurara y tutelara la libertad misma, frente a los atropellos de los más fuertes. De modo que, puesto que el Estado y el Derecho no tienen otro fundamento que el voluntario acuerdo de los ciudadanos, es imperativo reclamar siempre el consentimiento de éstos.

La segunda tesis es la creencia en que todos los individuos están igualmente capacitados para tomar parte en los asuntos públicos. Así, los sofistas –sostiene Jaeger (1995, p. 263) – rechazan la tradicional postura aristocrática de que la virtud política es algo natural, fruto de la herencia, al igual que los rasgos físicos. Coincide Muñoz Valle (1975, p. 76-77) en que los nobles se jactaban de gozar de una naturaleza privilegiada, dado su parentesco con los dioses, que era transmitida de generación en generación; y puesto que estas cualidades, entre las que se encontraba el arte de gobernar, eran innatas, no podían ser adquiridas por medio de la educación, que sólo podía desarrollar, nunca suplir, unas facultades con las que se había nacido. Protágoras, en cambio, sostenía que la facultad para la buena participación en el gobierno no dependía de la sangre noble, sino que era accesible a cualquier ciudadano por medio de la educación, dado que, por naturaleza, todos tenían iguales capacidades “y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión [...] y esto es razonable, pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades” (Platón, 1981, p. 527).

Precisamente encontramos aquí apuntada una de las más significativas características de la concepción clásica de la participación política: ésta no es concebida tan sólo como un derecho, sino incluso como un deber, si no jurídico, al menos sí moral. Leemos así, por ejemplo, en la famosa oración fúnebre escrita por Tucídides y atribuida a Pericles, que Atenas es una polis en la que “una misma persona puede ocuparse de los asuntos privados y, al tiempo, de los públicos, y los que están preferentemente dedicados a los negocios no por ello entienden difícilmente de política, pues somos los únicos que tomamos al que no participa en estas actividades por inútil, no por inactivo” (Tucídides, 1989, p. 157). Y en esta misma línea, escribe Touchard que el ciudadano antiguo era, ante todo, precisamente eso, un ciudadano comprometido con su ciudad –por lo que “es comprensible que la palabra *idiotes* (simple particular) haya tenido el destino más bien molesto que se conoce” (Touchard, 1985, p. 26)–.

Muchos son los motivos por los que los clásicos otorgaban tanta importancia a la participación política de todos los ciudadanos. Por un lado, porque consideraban que es de justicia que en una sociedad de iguales todos sean oídos a la hora de acordar lo que es beneficioso o perjudicial para la misma, además de que, como escribiera Aristóteles, “si unos hombres fueran tan diferentes de otros como creemos que los dioses y los héroes lo son de los hombres [...] es evidente que sería mejor que los mismos mandaran y los mismos obedecieran siempre”, pero como esto no es así, “es necesario que todos por igual participen alternativamente en las funciones de gobernantes y gobernados” (1997, p. 137).

Pero, fundamentalmente, porque establecían un doble vínculo entre la participación y la libertad. Así, como señalara Marsilio de Padua (quien siglos más tarde retomaría la concepción clásica de la participación) “siendo la ciudad una comunidad de los hombres libres [...] todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el despotismo de otro. Y ello ocurrirá si la ley la diera alguno o algunos solos con su propia autoridad sobre la universalidad de los ciudadanos; dando así la ley, serían déspotas de los otros” (1989, p. 54). De este mismo tenor eran las siguientes palabras de Cicerón, a cuyo juicio, “la libertad no tiene morada en otra ciudad que en la que el poder supremo pertenece al pueblo”, y por ello criticaba que “en las monarquías, todos los demás ciudadanos están excesivamente excluidos de la participación jurídica y política, en tanto que en el gobierno de los aristócratas, la gente apenas sí puede tomar parte de la libertad, al estar privada de toda capacidad de decisión en los asuntos públicos, así como de todo poder” (1989, p. 66); en ambos casos, pues, aunque la acción de gobierno sea acertada, el pueblo carecerá de “libertad, que no consiste en tener un amo justo, sino en no tener ninguno”<sup>2</sup>.

Pero existe una segunda conexión entre participación y libertad que tiene que ver con la desconfianza que los clásicos sentían hacia los gobernantes, pues consideraban que quienes disponían del poder político tenderían siempre, ineludiblemente, a abusar de él y a intentar recortar nuestras libertades, además de que si se dejaba en manos exclusivamente de uno o de unos pocos la gestión de la cosa pública, nada les impediría legislar o decidir a favor de su propio beneficio particular o de clase, en lugar de en pro del bien común –esta convicción fue la que llevó, en 1790, al juez y político irlandés John Curran a escribir que “la condición bajo la cual Dios ha dado la libertad al hombre es la vigilancia eterna”–.

Consideraban, asimismo, los clásicos que el fruto de la deliberación será siempre mejor si en la misma interviene toda la sociedad que si únicamente lo hace una parte de ella, pues la comunidad en su conjunto puede discernir mejor lo bueno y lo

<sup>2</sup> Pues, en efecto, “aunque el amo no sea cruel, puede serlo si quiere, y ésta es la mayor desdicha” (Cicerón, 1994, p. 223).

útil que cualquiera de sus partes, por muy prudentes que sean sus miembros. Así lo manifestaba, entre otros muchos, Aristóteles, a cuyo juicio, “deliberarán mejor, en efecto, si deliberan todos en común, el pueblo con los ciudadanos distinguidos y éstos con la multitud” (1997, p. 195), pues, ciertamente, si bien la mayoría de los ciudadanos, tomados individualmente, están poco cualificados para gobernar, en cambio, en su conjunto, “cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia y, reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia”<sup>3</sup> –tan arraigada estaba esta creencia que Maquiavelo llegó a afirmar que “no sin razón se compara la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien” (2000, p. 169)–.

También estaban estos autores convencidos de que allí donde todos participaban en la elaboración de las leyes, se aseguraba en mayor medida el puntual cumplimiento de las mismas, puesto que, al sentirse copartícipes de ellas y no considerarlas como imposiciones ajenas, los individuos las aceptarían y respetarían de mucho mejor grado. La razón de tal afirmación –volviendo a Marsilio– es que si la ley es dada por uno o por unos pocos, “los restantes ciudadanos, es decir, la mayor parte, llevarían pesadamente o de ningún modo la tal ley, por muy buena que fuera y protestarían de ella [...] y de ningún modo la guardarían”; en cambio, la ley dada con la audiencia y el consenso de toda la multitud será fácilmente aceptada por cualquier ciudadano porque es “como si cada cual se la hubiese dado a sí mismo” (Marsilio de Padua, 1989, p. 57).

Pero, sobre todo, la participación es imprescindible para la conservación misma de la República, pues “si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia” (Aristóteles, 1997, p. 54), pero no secundará un determinado sistema político quien no participe en el mismo, pues se le estará privando de un aspecto crucial de la vida, como es deliberar acerca de lo que es bueno y conveniente no sólo para uno mismo, sino respecto a la comunidad en su conjunto, y se le estará obligando a dejar tales decisiones en manos de otros.

En otro orden de cosas, como bien es sabido, los clásicos no admitían la representación política, sino que para ellos la participación no podía ser más que directa, personal, dado que era ésta, precisamente, la que servía de elemento cualificador de la ciudadanía; así, Aristóteles sostenía que un individuo no se convierte en ciudadano por habitar en una ciudad determinada (“pues también los esclavos y los metecos participan de la misma residencia” (1997, p. 67), y sin

<sup>3</sup> “Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra y entre todos, todas” (Aristóteles, 1997).



embargo no son ciudadanos), ni por tener derecho a “ser sometidos a un proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado)” (1997, p. 67); el ciudadano es, por el contrario, quien tiene derecho a participar personalmente en las distintas funciones públicas de la ciudad y quien, por este motivo, ejerce el mando supremo de la misma.

Mucho más tarde, Rousseau –otro de los tardíos admiradores de la concepción clásica de la participación–, rechazaría de plano la democracia parlamentaria o representativa, aduciendo que la voluntad general no podía ser representada. Leemos, así, en el *Contrato Social* que, si bien la voluntad particular del representante puede coincidir plenamente con la voluntad general en determinadas ocasiones, es imposible que lo haga siempre, y puesto que los diputados se sitúan en una posición de fuerza respecto a los representantes, su voluntad terminaría por prevalecer –lo que a su juicio ocurre con demasiada frecuencia en todos los sistemas representativos como el británico, al que dedica esta celeberrima crítica: “el pueblo inglés piensa que es libre; se equivoca completamente; no lo es más que durante la elección de los miembros del parlamento; tan pronto como éstos han sido elegidos, es esclavo, no es nada” (1964a, p. 430)–.

Ahora bien, como ya se ha apuntado, en las repúblicas antiguas la participación no estaba abierta a toda la población, sino tan sólo a una reducida parte de la misma: los ciudadanos. Una de las explicaciones teóricas de tal limitación nos la brinda Aristóteles, quien escribe en su *Política* que toda ciudad que quiera ser autárquica y no un simple conglomerado de gentes, debe reunir una serie de elementos sin los cuales no podría sobrevivir. Ciertamente, en ella “en primer lugar tiene que haber alimento; después, oficios, porque la vida requiere muchos instrumentos; en tercer lugar, armas, pues los miembros de la comunidad han de tener armas forzosamente, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior y, de otro lado, contra los que intenten atacar desde fuera; además, cierta abundancia de recursos, a fin de tener para cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, aunque es lo más importante, cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto; y en sexto lugar, si bien es lo más necesario, una autoridad que juzgue acerca de lo conveniente y justo entre los ciudadanos” (Aristóteles, 1997, p. 125).

Una vez establecido que toda ciudad se compone de labradores, artesanos, comerciantes, soldados, gobernantes y sacerdotes, a continuación se plantea Aristóteles (1997, p. 125-126) si todos los ciudadanos deben participar de dichas funciones (ya que es posible que todos sean a la vez labradores o artesanos, miembros de la asamblea y jueces) o si, por el contrario, cada una de ellas ha de ser atribuida a distintos individuos. Pues bien, a su juicio, en el “régimen mejor” es preciso que quienes se ocupen de las funciones de gobierno no sean obreros ni mercaderes

(“porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud”), ni tampoco labradores (“porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio”); pero como al mismo tiempo estas actividades son imprescindibles en toda ciudad, y puesto que todos los ciudadanos deben participar en el gobierno, la solución es que estos trabajos sean desempeñados por inmigrantes y por esclavos; si bien las propiedades deben quedar en manos de los ciudadanos –puesto que éstos “deben poseer recursos abundantes”–, quienes podrían, así, dedicarse a los trabajos dignos de hombres libres que no incapacitan el cuerpo, el alma ni la mente para la práctica de la virtud, ni le privan del ocio necesario para ello: el servicio militar y el ejercicio de las distintas funciones de gobierno.

### **3. La concepción descendente de la participación política**

La segunda gran teoría del poder y de la participación política es la descendente, aunque más bien habría que calificarla de teoría de la “no participación”, toda vez que, como hemos visto, conforme a ella el poder originario reside en Dios que da sus leyes a la humanidad por medio de los reyes, por lo que el pueblo no tendría ninguna capacidad ni para elegir a sus gobernantes ni para participar en la legislación, sino que habría de limitarse a obedecer, sin enjuiciar ni resistirse, las leyes y las órdenes del rey, que no son, al fin y al cabo, sino las de Dios –si bien conviene señalar que esta concepción puede tener también una variante laica o, al menos, no marcadamente religiosa, al tiempo que la versión teocrática no es necesariamente cristiana, si bien el Cristianismo fue quien la desarrolló en mayor medida–.

Esta concepción va a estar presente en la mayoría de las civilizaciones de la Antigüedad, salvo algunas excepciones, como fueron los casos de Grecia y Roma, si bien también acabaría imponiéndose allí. Por lo que respecta a Grecia, aunque es posible remontar esta concepción del poder político hasta Platón, no obstante, no llegó a generalizarse hasta la conquista de toda la Hélade por los macedonios y su posterior inclusión, tras la muerte de Alejandro, en uno de los tres grandes reinos en que se dividió su imperio –concretamente, el que quedó en manos de los Antígónidas –, a cuyo frente se encontraba un monarca con poder absoluto, de modo que a partir de entonces los ciudadanos pasarían a ser meros súbditos de los monarcas despóticos.

Y esta nueva situación política no podía dejar de hacerse sentir en el campo de la filosofía, pues con la desaparición de la polis y del mundo helénico –que se transforma en helenístico–, el pensamiento de Aristóteles y sus predecesores queda fuera de lugar y “fue desapareciendo de la memoria y perdiéndose de vista sin jugar prácticamente ningún papel en las polémicas filosóficas hasta que se redescubriera en la Italia del siglo XIII” (Finley, 1983, p. 67). En su lugar, las

nuevas corrientes filosóficas tuvieron un carácter más bien moral y escasamente se ocuparon de la política, o en todo caso, se convirtieron en meros tratados aduladores sobre la monarquía (1983, p. 71). En efecto, ya no tiene sentido seguir teorizando sobre las relaciones entre el individuo y la polis, pues se ha desvanecido la antigua equivalencia entre hombre y ciudadano, por lo que aquél se ve obligado a buscar una nueva identidad, la de individuo (Reale & Antiseri, 1988, p. 204). Así, los nuevos pensadores se apartan de la política y dedican sus reflexiones al “arte de vivir”, aspirando al ideal de vida del “sabio”, del hombre que sabe distinguir entre lo verdaderamente importante y lo meramente aparente; único medio de adquirir la felicidad, al mismo tiempo que la virtud (Rodríguez, 1988, p. 58).

Un buen ejemplo de filósofos representativos de este nuevo pensamiento lo podemos encontrar en los miembros de la escuela fundada por Zenón de Citio (336-264), los estoicos, cuyas ideas, en opinión de Touchard (1985, p. 57), fueron de enorme utilidad para la justificación del poder monárquico. En efecto, por un lado, los seguidores de Zenón defendían una interiorización de la libertad, que ya no va a consistir en la participación política, sino en actuar conforme a la razón, por lo cual una persona sabia o virtuosa será libre independientemente de las condiciones exteriores o de que se le reconozcan más o menos libertades políticas. Por otro, los filósofos de la *Stoa* –comenta Mossé (1970, p. 103)– abandonan el ideal de la polis independiente, cada cual con su propia concepción de la justicia, a favor de la consideración de todos los individuos como miembros de una única Ciudad universal, bajo un mismo orden (“cosmos”), en el cual los dioses gobiernan y los hombres obedecen; y dado que el gobierno de los dioses es ejercido en la tierra por mediación de los reyes, nada tiene de extraño que el estoicismo se convirtiera con frecuencia en la doctrina de la monarquía.

Ahora bien, los reyes disponen de un poder absoluto pero no arbitrario, pues así como el gobierno de Zeus se caracteriza por el orden y por la realización de las leyes naturales, así la voluntad del rey debe mostrarse siempre conforme con los fundamentos de este orden cósmico, tal y como se observa en obras como la *Ciropedia* de Jenofonte, donde se ponen de manifiesto las cualidades del buen gobernante, encarnado aquí en la figura mítica del fundador del Imperio Persa, Ciro el Grande. El monarca ideal es representado como la encarnación de la justicia, un rey-filósofo preocupado por garantizar la paz a sus súbditos, a los que protege y gobierna con generosidad.

En Roma, por su parte, con la llegada de Octavio Augusto al poder “se constituye un nuevo Estado y la realidad política cambia –por decirlo así– de sustancia” (Touchard, 1985, p. 74) y con ello la *libera res publica* deja de existir (Nicolet, 1982, p. 362). Y al tiempo que evolucionaron las estructuras de gobierno en Roma, lo hizo también, paulatinamente, el pensamiento político, que acabó alumbrando

una nueva ideología apoyada en el pensamiento helenístico y, específicamente, en el estoicismo griego.

Sin embargo, durante muchos años, la doctrina oficial mantiene que el ahijado de Julio César sólo ha restaurado la República, comprometida por las guerras civiles, y restablecido la paz. Así, como escribe Touchard, “se emplean todos los procedimientos para demostrar, contra toda evidencia, que nada ha cambiado. El gobierno de Roma sigue siendo democrático, ya que el príncipe representa al pueblo romano, quien le ha delegado sus poderes: la ficción está a salvo y la República aparece intacta” (1985, p. 75). También en un primer momento, los pensadores romanos siguen razonando en función de las ideas políticas de la República, si bien intentando conciliarlas con la noción de un principado indispensable, pero limitado.

Habría, pues, que esperar hasta finales del siglo I para encontrar autores que desapruben explícitamente las tesis clásicas sobre la Constitución republicana, argumentando –de acuerdo con Sion-Jenkis (1999, p. 415)– que ésta adolecía de una serie de “errores de construcción”, entre los que destacaba el hecho de que permitía al pueblo participar en la política, aunque éste no es capaz de ejercer tal deber, pues carece del sentido de responsabilidad preciso para ello, por lo que el gobierno popular pasa ahora a compararse con un barco sin piloto (1999, p. 421).

Es por ello por lo que estos autores se muestran convencidos de que la caída de la República es una necesidad de la que no se puede escapar, por lo que, en realidad, ningún autor importante del momento rechaza el Principado como forma de gobierno, ni piensa de verdad en volver al pasado, pues todos defienden la necesidad de un poder fuerte para gobernar el vasto Imperio romano –“se necesita una cabeza para este cuerpo inmenso”, repiten todos (Touchard, 1985, p. 77)–, así como que el único modo de evitar la ruina definitiva es adoptar una constitución monárquica en la que la gran masa del pueblo quede excluida de toda participación política, por ser ésta la única forma de gobierno capaz de garantizar la paz y la seguridad.

Entre estos autores encontramos a Dión Casio, Plutarco, Tácito o Dion Crisóstomo, quienes, a juicio de Touchard (1985, p. 84, 85), trataron de legitimar el nuevo régimen inspirándose en la doctrina que había sido elaborada bajo las monarquías helenísticas, en virtud de la cual, como hemos visto, el rey es el elegido de los dioses, de quienes dimanan sus poderes, para que gobiernen su reino tal y como ellos gobiernan el mundo. Pero, como ya señalaron los estoicos, el rey debe gobernar conforme a la suprema ley de la recta razón, pues en caso contrario no sería sino un tirano sin legitimidad; debe, asimismo, poseer unas virtudes personales y humanas que lo conviertan en ejemplo para el pueblo. Por consiguiente, el rey debe ser a la vez el jefe competente y eficaz de ese inmenso cuerpo y el sabio ejemplar que el imperio merece.

Esta preocupación por legitimar y fortalecer ideológicamente el principio monárquico, pero manteniendo al mismo tiempo cierta moderación, se va a ir incrementando a medida que los primeros emperadores moderados van siendo sucedidos por otros “desviados” como Calígula, Nerón o Domiciano. Así, por ejemplo, Séneca, horrorizado por los excesos de Calígula, trata de dar forma al príncipe o gobernante ideal. Leemos, en este sentido, en su *Sobre la clemencia* (1988) –dedicada a Nerón– que cualquiera que sea el modo y el derecho en virtud del cual se haya colocado sobre los demás, nada hay más bello para un rey que actuar conforme a las leyes de la naturaleza, las cuales, si bien, en efecto, otorgaron el poder sobre los hombres a los reyes –como podemos comprender observando a los demás animales– también prescriben que éstos han de conducirse con moderación y clemencia. Así, el buen gobernante será aquél que se haga amar por sus súbditos, aquél bajo cuyo mandato reine la justicia, la paz, el pudor, el orden y la dignidad, aquél, en definitiva, que no considere que la República es suya sino él de la República y ante cuya presencia todos los ciudadanos experimenten los mismos sentimientos que si estuvieran ante los dioses inmortales, pues, en efecto, “¿acaso no está muy cerca de los dioses aquél que se conforma en su conducta con su naturaleza, siendo benéfico, liberal y poderoso para hacer el bien?”.

Un hito de incalculable trascendencia para la consolidación de esta doctrina lo supuso la llegada al poder de Constantino. El teórico del momento es Eusebio, su panegirista, que traza un retrato del emperador romano convertido al Cristianismo como un gobernante santo, respetuoso de Dios y protegido por éste, donde reside el origen de la autoridad real. Así, escribe Eusebio que “de este modo Dios, que es el rector del universo entero, escogió directamente a Constantino, vástago de tal padre, como príncipe y conductor de todo, de suerte que mientras los demás fueron investidos de la dignidad por criterio ajeno, ningún ser humano pudo jamás jactarse de haber promocionado a éste” (1994, p. 166); razón por la cual, nadie tiene derecho a resistirse a las órdenes del monarca, cualesquiera que sean, porque éstas son dadas en defensa de la verdad, si bien este poder debía ejercerlo con moderación, como efectivamente hizo, pues “se gloriaba de los variadísimos frutos que la piedad surtía a través de todos los planos de la virtud, subyugando a los amigos con magnánimas larguezas, gobernando con leyes de filantropía, ejerciendo un poder dócil a las riendas y ansiosamente recibido por los gobernados” (1994, p. 149).

Se inicia así la teología política cristiana, basada en la idea de que a un monarca único en el cielo corresponde un monarca único en la tierra, que es el representante y servidor de Dios, reconociblemente deudora de los tratados helenísticos de la monarquía (Burns, 1991, p. 32). Y, como señala Ullmann (1997, p.15), a consecuencia de la todopoderosa influencia de la Iglesia, ésta fue la concepción política que prevaleció en la Edad Media, donde fue desarrollada, entre otros muchos, por Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, quedando la teoría ascendente

enterrada para no volver a emerger hasta finales del siglo XIII en las ciudades-república del norte de Italia.

No obstante, en la mayor parte de Europa, la tesis del derecho divino de los reyes mantuvo su vigencia durante incluso buena parte de la Edad Moderna para justificar la monarquía absoluta. Por ejemplo, en Inglaterra, cuando Jacobo I trató de abolir, en el siglo XVII, las potestades del Parlamento y de obtener un poder ilimitado, a semejanza de lo que ocurría en el Continente, recurre en su *Verdadera Ley de las Monarquías Libres* –obra que él mismo había escrito y publicado en 1598– a la tesis del Derecho divino de los reyes, con la fórmula latina *a Deo rex, a rege lex*, esto es, el rey viene de Dios, la ley del rey. Son muchos los teóricos del momento que se sumaron a la tarea de legitimar la monarquía absoluta apelando a esta tesis, entre los que destaca Robert Filmer, quien, en su *Patriarcha* (Filmer, 1991) desarrolló las implicaciones de la teoría política patriarcal; si bien esta tesis no era nueva, fue él quien la elaboró más extensamente y la llevó, en palabras de Copleston, “hasta sus más ridículas consecuencias” (Copleston, 1985, p. 126).

La finalidad de Filmer era justificar el poder absoluto de los monarcas y rechazar la doctrina de la libertad natural de los hombres<sup>4</sup> y, por tanto, su capacidad para participar en el gobierno. Así, escribía Filmer (1991, p. 2-4) que “se ha mantenido comúnmente, tanto por eclesiásticos como por otras personas cultas, la opinión de que la humanidad naturalmente es dotada y nacida con libertad frente a toda sujeción y con libertad para elegir qué forma de gobierno le place (...). Pero por más que esta “vulgar” opinión haya obtenido una gran reputación, no es posible encontrarla en los antiguos Padres y doctores de la Iglesia primitiva. Contradice la doctrina y la historia de las Sagradas Escrituras, la práctica constante de todas las monarquías antiguas y los principios mismos del Derecho natural”. Es cierto que “el pueblo llano la acepta devotamente por doquier como la más plausible para las personas de carne y hueso”, pero ello se debe exclusivamente a que “pródigamente distribuye una porción de la libertad incluso al más humilde de la multitud, quien magnifica la libertad, como si sólo en ella hubiera de buscarse el culmen de la felicidad humana –olvidando siempre que el deseo de libertad fue la causa de la caída de Adán–”.

Las nuevas formas de gobierno, como la democracia (Filmer, 1991, p. 24), por su parte, nacieron en “una esquina del mundo, entre unas pocas ciudades griegas” y fueron imitadas en muy pocos lugares; es más, esas mismas ciudades fueron al principio, y durante muchos años “gobernadas por reyes, hasta que el desenfreno, la ambición y el faccionalismo les hizo probar nuevos tipos de régimen”.

<sup>4</sup> Como queda claro ya en el mismo subtítulo de su libro: *El poder natural de los reyes defendido contra la libertad innatural del pueblo*.

Todas estas mutaciones se probaron, empero, como “las más sangrientas y miserables a los autores de ellas, felices en nada, y continuaron sólo un pequeño tiempo”. Esto demuestra, pues, que el pueblo no está hecho para gobernarse a sí mismo como han puesto también de manifiesto los más grandes autores que vivieron en medio o cerca de los gobiernos populares, tales como Jenofonte, Tito Livio, Tácito, Cicerón o Salustio, algunas de cuyas frases tomaré prestadas: “no hay nada más inseguro que el pueblo, sus opiniones son tan variables e imprevisibles como las tormentas y no hay ni verdad ni juicio en ellas; no se dejan guiar por la sabiduría para juzgar de cualquier cosa sino por la violencia y la precipitación, ni ven ninguna diferencia entre las cosas verdaderas y las falsas; como el ganado, siguen al que va delante; acostumbran favorecer siempre a los peores y más débiles; son propensos a las novedades, los cambios y enemigos de la tranquilidad y la calma; cada hombre se preocupa de su interés particular y piensan raramente en el bien común” (Filmer, 1991, p. 28).

Rechaza, asimismo, Filmer las tesis contractualistas, puesto que “a menos que pueda ser probado por alguna ley natural que la mayor parte, o alguna otra parte, tiene el poder de gobernar al resto de la multitud, debe inferirse que los actos de las muchedumbres no son vinculantes para todos, sino tan sólo para aquéllos que han consentido” (1991, p. 21). Dos son, en este sentido, las principales objeciones que se plantean a la tesis del contrato social, como nos resume Hampsher-Monk (1996, p. 102). Por un lado, el hecho de que si tal tesis se aceptara, no sería posible la existencia de ninguna autoridad política continua válida, puesto que si toda autoridad política descansa en el consentimiento, todo individuo del que no se pueda demostrar que haya consentido, como es el caso de las minorías, los disidentes, o los no votantes (mujeres y menores de edad), no es preciso que obedezca la ley, al tiempo que nadie tendría que obedecer a un nuevo gobernante hasta que haya consentido en hacerlo. Además, si los contratantes originales que establecen la sociedad son libres, entonces también tendría que serlo cada generación, que no estaría obligada a obedecer las leyes hasta que no les dé su consentimiento; pero ello haría que cada generación de la sociedad fuera inestable y plantearía el problema de los individuos que constantemente nacen en el marco de una sociedad cuyas leyes no están todavía obligados a obedecer, pues si sostenemos que están obligados a hacerlo porque sus padres o antepasados consintieron las leyes, entonces habría que aceptar que no todos han nacido manifiestamente libres e iguales.

Por otra parte, si se aceptara la autenticidad de tal pacto originario, en tal caso éste no podría romperse, puesto que, como escribe el propio Filmer, “suponiendo que un rey hiciera un contrato o pacto con su pueblo, bien originalmente con sus ancestros o bien personalmente en el momento de su coronación (algunos sueñan con alguno de estos pactos, pero no pueden ofrecer ninguna prueba de ninguno de ellos)”, entonces de ninguna manera tal pacto podría ser roto, salvo en el caso de que “así

lo hubiera acordado antes el juez ordinario tras un proceso con arreglo a Derecho, pues de lo contrario cualquier hombre podría ser juez y parte en su pleito, lo que sería absurdo. Porque entonces estaría en manos de la irreflexiva multitud, cuando a ellos les plazca, desembarazarse del yugo del gobierno (que Dios les ha asignado), así como juzgar y castigar a aquéllos por quienes les corresponde ser juzgados y castigados” (1991, p. 32)<sup>5</sup>.

Filmer, en cambio, insistía en su *Patriarcha* en que la historia de la Creación, tal y como aparece narrada en la Biblia, no era metafórica sino real. Había, por tanto, que aceptar que Adán fue verdaderamente nuestro primer padre y que, lo mismo que él tenía el poder de un rey y de un señor sobre su familia, así todos los demás monarcas, que habían sido designados por Dios como los herederos del dominio paternal del primer hombre, poseían un dominio ilimitado sobre su pueblo (1991, p. 90). La monarquía, así, no sólo es la forma de gobierno que garantiza “el mejor orden, la mayor fuerza, la mayor estabilidad y el gobierno más natural” (1991, p. 24), sino que, además, es la única legítima, toda vez que Dios nos ha enseñado por instinto natural, revelado por la Creación y confirmado por Su propio ejemplo la excelencia de la monarquía y, de hecho, no hay en todas las Escrituras mención y aprobación de cualquier otra forma de gobierno – además de que “¿no encontramos de lo más natural que en cada familia gobierne uno solo?” (1991, p. 23)–, de modo que cualquier otra forma de gobierno que los hombres instituyeran sería contraria a la voluntad del Todopoderoso. Además, el poder del rey es absoluto y no puede estar limitado por nadie, ni tan siquiera por la ley, pues “no puede haber leyes sin un poder supremo para ejecutarlas o hacerlas. En todas las aristocracias, los nobles están encima de las leyes y en todas las democracias el pueblo. Por una razón similar en una monarquía el rey debe necesariamente estar encima de las leyes. Está en la esencia misma de la monarquía el poder de dar leyes” (1991, p. 44).

Filmer responde también a las críticas de quienes sostenían que no era posible conocer ya quién era el descendiente directo de Adán, proclamando que no era necesario intentar encontrarlo, pues no había que prestar demasiada atención a cómo los reyes adquirirían su poder, sea por elección, donación, sucesión o por cualquier otro medio: es la detentación del poder supremo de gobierno lo que genuinamente les convierte en reyes, no los medios por los que hayan obtenido sus coronas (1991, p. 44).

Se trata, como vemos, de unos argumentos que en nuestros días nos pueden parecer singularmente absurdos –opina Houston–; sin embargo, eran lo suficientemente

<sup>5</sup> Estas palabras las toma literalmente Filmer, como él mismo reconoce, de la obra de Jacobo I “The True Law of Free Monarchy”.



peligrosos para los radicales del siglo XVII como para dar lugar a tres extensas y profundas respuestas: los *Discourses concerning Government* de Algernon Sidney, el *Patriarcha non Monarcha* de James Tyrrell y los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de John Locke. En efecto, “el absolutismo patriarcal de Filmer era particularmente amenazador porque iba ganando adeptos entre unos individuos – los ingleses del siglo XVII– que “estaban acostumbrados a ver su mundo a través de la lente de las Escrituras” (Houston, 1991, p. 92).

#### 4. La concepción moderna de la participación política

Como señala Sommerville (1991, p. IX), en la Inglaterra del siglo XVII nadie dudaba, independientemente de sus opiniones políticas, de que el padre de familia gozaba de una autoridad natural casi ilimitada sobre su mujer, sus hijos y sus sirvientes y de que éstos le debían obediencia por la voluntad misma de Dios. Ahora bien, muchos teóricos de la época trazaban una nítida distinción entre la familia y el Estado, de modo que –argüían– lo que era verdad respecto a una institución, no necesariamente tenía que serlo respecto a la otra.

Por eso, la teoría política patriarcal de Filmer, aunque respaldada por buena parte de los monárquicos ingleses, era, no obstante, rechazada por muchos otros, entre los que destacaba John Locke, quien escribió sus *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, como ya se ha señalado, para rebatir dicha tesis y para proponer una fundamentación del poder más plausible. En este sentido, sostiene el citado autor que “es difícil entender a Locke a menos que entendamos a Filmer, puesto que los dos tratados de Locke no fueron escritos como reflexiones abstractas de un filósofo aislado, sino para refutar la polémica doctrina de Filmer” (Sommerville, 1991, p. XXIV).

Y para tal fin, Locke se centra en la primera parte de su libro casi exclusivamente en las Escrituras, rechazando la interpretación que de las mismas hace Filmer. Ahora bien, como subraya Pangle, “no es necesario decir que nuestro pío y prudente filósofo no plantea ni una sola duda sobre lo que dice la Biblia: Locke no está cuestionando la Biblia, él la está defendiendo contra la falsa interpretación de Filmer. Locke insiste en que la Biblia debe ser leída de un modo conforme con la razón” (Pangle, 1988, p. 134).

Desde el primer momento, Locke deja claro que no se toma a Filmer como un antagonista serio o especialmente interesante y si decide arremeter contra él, lo hace tan sólo por la gran influencia que ejercía. Escribe, en este sentido, en el mismo Prefacio, que “no hablaría tan rotundamente de un caballero, fallecido hace ya tiempo, si no fuera porque el púlpito, en los últimos años, se ha apropiado

públicamente de su doctrina y la ha convertido en la teología común de nuestros tiempos” (2003, p. 155)<sup>6</sup>.

El argumento empleado en el primer ensayo para desmontar las tesis de Filmer es, básicamente, el que nos resume Copleston: “no hay ninguna evidencia de que Adán poseyera una autoridad real respaldada por la Divinidad; si la hubiera tenido, no hay ninguna evidencia de que sus herederos la tuvieran; si la hubieran tenido, el derecho de sucesión a la misma no estaría determinado, e incluso si hubiera un orden de sucesión determinado apoyado en la voluntad de Dios, cualquier conocimiento de este orden de sucesión habría muerto hace ya mucho tiempo” (1985, p. 126). Por eso escribe Locke que “puesto que no es posible descubrir a qué príncipe concreto le corresponde el título de heredero directo de Adán, todo se revela como inútil y lo mejor sería que se dejara a un lado; sin embargo, sir Robert lo resuelve todo alegremente dándole el título al que posee el poder actualmente, con lo cual la obediencia civil es igualmente debida a un usurpador o a un rey legítimo y, en consecuencia, convalida el título de usurpador” (2003, p. 247).

Por otro lado, si las tesis de Filmer fueran ciertas y, además, se llegara a descubrir quién es el legítimo heredero de Adán, se pregunta Locke, “¿no han de ser todos sus súbditos, desde el más alto al más bajo? ¿Pueden aquéllos que llevan el nombre de príncipes, sin ser los verdaderos herederos de Adán, exigir la obediencia de sus súbditos en virtud de este título? ¿no tendrán ellos, a su vez, que rendir esa obediencia a aquél que sí posee el derecho a heredar a Adán?”. Ciertamente, existen dos posibilidades: o bien los gobiernos no pueden reclamarse por este título de ser heredero de Adán, en cuyo caso este tipo de fundamentación no tiene sentido; o bien, si éste es el auténtico título de gobierno, “lo primero que habría que hacer es encontrar al verdadero heredero de Adán, sentarlo en su trono y, acto seguido, todos los reyes y príncipes del mundo deberían renunciar a sus coronas y cetros en su favor, pues no les pertenecen a ellos en mayor medida que a cualquiera de sus súbditos” (2003, p. 235).

<sup>6</sup> Y, más adelante, añade “la esclavitud es un estado del hombre tan vil y miserable, y se opone tan directamente al temperamento generoso y al coraje de nuestra nación, que es difícil concebir que un *inglés*, y mucho menos un *caballero*, la defienda. Y ciertamente yo habría tomado el *Patriarca* de sir Robert Filmer como cualquier otro tratado que persuadiera a todos los hombres de que son esclavos y deben serlo, como un ejercicio de ingenio más, como aquél del que escribió un elogio de Nerón, antes que como un discurso serio y sincero, de no ser porque la gravedad del título y de la epístola, el grabado de la portada del libro y la aclamación con que fue acogido, me llevaron a creer que tanto el autor como el editor iban en serio. Así pues, lo tomé en mis manos lleno de expectación y lo leí de arriba abajo, con toda la atención que merece un tratado que se ha hecho tan célebre”, hasta el punto que según opina nuestro autor, en esos momentos “todo aquél que quiera estar tan a la moda como el francés lo estaba en la corte, ha aprendido y ha de llevar consigo este breve método de política” (2003, pág. 161).

En definitiva, continúa Locke, “hasta que nuestro autor haya resuelto todas las dudas que pueden surgir respecto al siguiente heredero y demuestre que están claramente determinadas por la ley de la naturaleza o la ley revelada de Dios, todas sus suposiciones respecto a la existencia en la persona de Adán de un poder monárquico, absoluto, supremo y paternal y acerca de la transmisión de este poder a sus herederos, todo esto no tendrá la menor utilidad a la hora de establecer la autoridad o para aclarar el derecho de algún príncipe actual en la tierra” (2003, p. 250).

Ahora bien, si la voluntad de Dios no constituye el fundamento del gobierno legítimo, entonces ¿cuál lo es? Precisamente a esto es a lo que dedica su segundo ensayo, a buscar un fundamento más viable de la autoridad política, labor de capital importancia pues, como él mismo escribe, “aunque la sumisión al gobierno sea un deber de todos, dado que eso no significa más que la sumisión a la dirección y las leyes de esos hombres, que tienen autoridad para mandar, no es suficiente convertir a un hombre en súbdito para convencerle de que existe en el mundo un poder real, sino que debe haber modos de designar y conocer a la persona a la que pertenece este derecho o poder real; y nunca se puede obligar a un hombre en conciencia a someterse a ningún poder, a menos que se le pueda ofrecer una explicación satisfactoria acerca de quién es esa persona que tiene el derecho a ejercitar ese poder sobre él; en caso contrario, no habría diferencia alguna entre piratas y príncipes legítimos y el que tuviera la fuerza debería ser obedecido sin más” (2003, p. 221).

Pues bien, la respuesta de Locke consiste en demostrar que la sociedad política y el gobierno se basan en fundamentos racionales y, concretamente, en el consentimiento (Copleston, 1985, p. 130), pues dado que “al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser sacado de este estado y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento” (2003, p. 247).

Para justificar su punto de vista, recurre a dos teorías bien conocidas: la de la ley de la naturaleza y la del contrato social, conceptos estrechamente vinculados. Así, para comprender cómo apareció el poder político debe considerarse previamente en qué estado vivieron naturalmente los hombres. Era éste un estado de absoluta libertad e igualdad, donde todo poder y jurisdicción era recíproco, no teniendo uno más que otro; pero aunque ese estado era de libertad, no lo era de licencia, pues en él regía la ley de la naturaleza, expresión de la razón, que prescribe que “nadie debe dañar a otros en su vida, libertad o posesiones”. En este estado de naturaleza, cada hombre poseía dos poderes: el primero es el de “hacer todo lo que a él le parezca oportuno para la preservación de sí mismo y de otros, dentro de lo que permite la ley de la naturaleza; (...) el otro poder que tiene el hombre en el estado de naturaleza es el poder de castigar los crímenes cometidos contra esa ley” (2003,

p. 370). Esto es así porque en tal estado “no existe en toda la tierra un superior común para dirimir los conflictos entre ellos” (2003, p. 298).

Ahora bien, como se pregunta el propio Locke, “si el hombre en el estado de naturaleza es tan libre, si es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que el más poderoso y si no es súbdito de nadie ¿por qué reducirá su libertad? ¿por qué renunciará a su imperio y se someterá al dominio y control de otro poder?”. La respuesta a estas preguntas, como afirma nuestro autor, es obvia: aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre tal derecho, no obstante, su disfrute es muy incierto y constantemente expuesto a la invasión de otros, pues como todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto le lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque es libre, está lleno de miedos y peligros constantes, por lo que, “no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen en mente unirse para la mutua preservación de sus vidas, sus libertades y su patrimonio, a los que doy el nombre genérico de *propiedad*” (2003, p. 298).

Pero, como señala Copleston (1985, p. 131), cuando se asocian para formar una comunidad política, los hombres no renuncian a su libertad para pasar a una condición de servidumbre. Es cierto que cada uno renuncia a sus poderes legislativo y ejecutivo en la forma en la que le pertenecían en el estado de naturaleza y autoriza a la sociedad –o, más bien, a su poder legislativo– a elaborar las leyes que requiera el bien común, así como a poner en vigor esas leyes y a determinar la sanción que acarrea la infracción de las mismas; sin embargo, esta renuncia se hace sólo con la intención de preservarse a sí mismo y de preservar mejor su libertad y su propiedad (“ya que no puede suponerse que ninguna criatura racional cambie su situación con la intención de ir a peor”), “protegiéndolos a todos contra aquellas deficiencias arriba mencionadas que hacían del estado de naturaleza tan inseguro e intranquilo” (Locke, 2003, p. 371).

Asimismo, aunque el poder legislativo ha de ser considerado como el poder supremo dentro de cada Estado, no obstante, “no es, ni puede ser absolutamente arbitrario sobre las vidas y las fortunas del pueblo, pues al no ser sino el poder compartido de cada miembro de la sociedad, cedido a esa persona o asamblea que es el legislador, no puede llegar a ser mayor que el que esas personas tenían en el estado de naturaleza, antes de entrar en sociedad y antes de que concedieran dicho poder a la comunidad. Porque nadie puede transferir a otro más poder del que tiene, y nadie tiene un poder arbitrario absoluto sobre cualquier otra persona para destruir su propia vida o quitar la vida o la propiedad a otro” (Locke, 2003, p. 375).

Señala a este respecto McClelland (1996, p. 394) que entre los individuos y su gobierno existe una relación de confianza, la confianza de que éste, en primer lugar, desempeñará su tarea atendiendo a un fin concreto: el bien de aquéllos; en segundo, respetará la parcela individual de los ciudadanos a la que el Estado debe ser ajeno, puesto que, como hemos visto, éstos sólo le ceden una parte de sus derechos; y, por último, actuará conforme a la voluntad de la sociedad, toda vez que como señalaba el mismo Locke, igual que es en la voluntad del pueblo donde reside el poder, así será el pueblo el juez de cuándo y cómo ese poder deba usarse. De modo que en el caso de que la actuación del gobierno sea contraria a la misión confiada, se extralimite en sus potestades o no recabe el consentimiento de la sociedad, los gobernados se verán legitimados para rebelarse y readquirir su primitiva libertad.

Dos son, por otro lado, los argumentos esgrimidos por Locke para rebatir las objeciones planteadas por Filmer respecto a la cuestión del consentimiento. El primero de ellos le sirve para justificar la validez de las decisiones mayoritarias, dado que, a su juicio, debe entenderse que el pacto original implica el consentimiento de los individuos a someterse a la voluntad de la mayoría, pues “cuando un número cualquiera de individuos han formado una comunidad por el consentimiento de cada uno de ellos, la comunidad es como un cuerpo (...) que cuando se mueve debería hacerlo en la dirección hacia la que le lleva la mayor fuerza, esto es, el consentimiento de la mayoría” (2003, p. 350). El segundo implica la distinción entre consentimiento explícito y tácito, en virtud de la cual, como nos resume Copleston (1985, p. 132), si un hombre forma parte de una determinada sociedad política y disfruta de los privilegios del ciudadano, debe suponerse que ha prestado al menos un consentimiento tácito al hecho de ser miembro de esta sociedad, puesto que sería completamente irrazonable gozar de la condición de ciudadano y sostener al mismo tiempo que se está aún en un estado de naturaleza. En otras palabras, cuando un hombre se beneficia de los derechos y privilegios de ciudadano, debe suponerse que ha aceptado voluntariamente, en todo caso tácitamente, los deberes de un ciudadano del Estado de que se trate. Queda, de este modo, contestada la objeción de que un hombre que ha nacido inglés o francés no tiene otra opción que someterse a las obligaciones del ciudadano, pues siempre podrá marcharse del país para ir a otro Estado o para retirarse a alguna alejada zona del mundo donde pueda vivir en estado de naturaleza.

Gracias, entre otros, a estos argumentos, puede decirse que Locke fue el primer escritor político que se dedicó a atacar sistemáticamente los fundamentos de los Estados absolutos modernos, llegando a ejercer una enorme influencia en el pensamiento posterior, hasta el punto de que sus escritos constituirían la base de “la doctrina que a principios del siglo XIX empezó a llamarse *liberalismo*”

(McClelland, 1996, p. 242). Ahora bien, las tesis de Locke, desarrolladas y especificadas, no fueron empleadas para refutar únicamente el absolutismo, sino también para rebatir la concepción clásica de la participación política.

En efecto, tras la Edad Media, existieron algunos intentos de recuperar en la práctica esta concepción del poder que, no obstante, acabaron fracasando y poniendo en evidencia que estaba ya fuera de lugar, por lo que paulatinamente fue sustituida por una forma de entender la democracia y la participación política más acorde con los nuevos tiempos.

Uno de los escenarios cruciales de esta crisis de la concepción clásica de la participación es la Revolución francesa. Ciertamente, tras la ejecución de Luis XVI, se produjo la toma del poder por parte de los revolucionarios radicales acaudillados por Robespierre e inspirados por Rousseau, cuyo ideal era el de una República autogobernada que, a sus ojos, era vista como el resultado de un lento proceso de gestación desde la Antigüedad clásica hasta su mismo alumbramiento en el año I de la nueva era republicana (Rodríguez, 1996, p. 215).

Las tesis políticas rousseauianas, en efecto, suponían una crítica a la sociedad moderna y una mirada nostálgica a las repúblicas de la Antigüedad, en la que todos los ciudadanos se reunían personalmente para expresar su voluntad común, la voluntad general, y, así, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, Rousseau expone un modelo de sociedad ideal inspirado tanto en Esparta y en Roma como en “un retrato idealizado de su Ginebra natal” (Honohan, 2002, p. 84) que parece conveniente reproducir:

Si hubiese podido elegir el lugar de mi nacimiento, habría escogido una sociedad de una anchura limitada por la extensión de la inteligencia humana, es decir, por la posibilidad de ser bien gobernada y donde, bastando cada uno para su ocupación, nadie hubiese sido forzado a encomendar a otro las funciones que a él se le habían encargado; un Estado donde todos los particulares se conociesen entre sí, donde ni las oscuras maniobras del vicio ni la modestia de la virtud hubiesen podido ocultarse a las miradas y al juicio público, y en el cual esta dulce costumbre de verse y conocerse convirtiese el amor a la patria en amor a los ciudadanos, antes que en amor a la tierra. Habría querido nacer en un país donde el pueblo y el soberano fuesen la misma persona (Rousseau, 1964b, p. 111-112).

Los jacobinos tomaron al pie de la letra las tesis rousseauianas y –al menos así lo proclamaban– trataron de ponerlas en práctica instaurando en Francia una República popular autogobernada por medio del sufragio universal y la democracia directa en la medida de lo posible. Sostenían, en este sentido, la conveniencia de crear muchas

y muy concurridas asambleas de base en las que el pueblo pudiera decidir directamente, por sí mismo, sobre todos aquellos asuntos que fuera posible. En ellas, por supuesto, habrían de participar todos los franceses, independientemente de su nivel de riqueza, toda vez que entendían que la ley no podía ser otra cosa que la expresión de la voluntad popular y ésta no podría ser tal si la mayor parte de aquellos sobre los que ésta ha de pesar no participan en su determinación<sup>7</sup>.

Ahora bien, aunque el dirigente *montagnard*, fiel a las lecciones de Rousseau, no creía en los beneficios del régimen representativo, sin embargo, era consciente de que debido a la extensión y la población de Francia no quedaba más remedio que instaurar algún tipo de representación, si bien ésta, para que fuera aceptable, habría de reunir algunas condiciones: que existiera un contacto frecuente y directo entre electores y diputados, que éstos fueran designados para mandatos muy cortos, que sus deliberaciones no sólo fueran públicas, sino que tuvieran lugar ante el mayor número de ciudadanos posible y, en fin, que estuvieran obligados a dar cuenta a la nación de su gestión. En definitiva, es preciso que los representantes del pueblo no sean, en realidad, más que mandatarios, portadores de instrucciones de los ciudadanos, que han de seguir estrictamente, toda vez que en caso contrario, esto es, si los diputados pudieran ejercer sus funciones de modo independiente, se convertirían en déspotas, pues impondrían su voluntad particular a la general de la nación.

Estas ideas son las que se plasmarían en la nueva Constitución que la Convención elaboró en 1793 y que, sin embargo, nunca llegaría a entrar en vigor, pues los jacobinos, una vez que se habían hecho con el poder, no estaban dispuestos a cederlo a nadie, ni siquiera al pueblo. De modo que, con la excusa de que Francia estaba en guerra y la Revolución en peligro y de que el pueblo aún no estaba preparado para discernir su verdadero interés, se inició un periodo de continuas purgas y persecuciones conocido como el “Reinado del Terror”, al que sucedió el muy inestable régimen que instauraron los revolucionarios más moderados cuando recuperaron el poder, el cual, finalmente, acabaría siendo usurpado por Napoleón Bonaparte.

<sup>7</sup> Así lo expresa claramente el propio Robespierre en un discurso pronunciado en abril de 1791 donde rechaza la pretensión de que pueda considerarse como expresión de la voluntad popular una ley a cuya formación no pueden concurrir la mayoría de los franceses –todos aquellos quienes no pudieran hacer frente a contribución exigida– y niega que exista una verdadera igualdad entre los ciudadanos cuando hay algunos que gozan de forma exclusiva de la facultad de ser miembro del cuerpo legislativo, otros que tienen la facultad de nombrarlos, en tanto que la mayoría están privados de ambas potestades. En tal situación, estima el líder jacobino que la nación no es libre sino esclava, puesto que la libertad consiste en la obediencia a las leyes que nos hemos dado, mientras que “la esclavitud es verse sometidos a una voluntad extraña”. Por tanto, denuncia que la Constitución vigente en su época, la de 1791 –que instauraba el sufragio censitario–, en realidad instaura una verdadera aristocracia, es decir, un “Estado en el que una parte de los ciudadanos es soberana y el resto está constituida por súbditos. Y además, ¡qué aristocracia! La más insoportable de todas, la de los ricos” (Robespierre, 1973, p. 16-18).

Se puso, así, en evidencia que las concepciones políticas que manejaban los revolucionarios eran del todo anacrónicas, por lo que hacía falta encontrar una nueva teoría política, unas nuevas ideas y concepciones y una nueva forma de gobierno más acorde con los valores y las circunstancias de los modernos estados europeos. El principal teórico de esta nueva forma de entender la política con que van a contar los franceses será Benjamin Constant, quien va a dedicar su obra en gran medida a atacar las tesis de su compatriota Rousseau y a perfilar una teoría de la sociedad y del gobierno completamente “desembarazada de los recuerdos de la Antigüedad” (Slimani, 1999, p. 46), iniciando, así, el pensamiento político liberal<sup>8</sup>.

Dos son las tesis fundamentales expuestas por Constant en cuya formulación, no obstante, contó con la valiosa colaboración de su compañera Germaine de Staël, así como, por supuesto, con el precedente de Locke. Ante todo, su distinción entre la libertad de los antiguos y libertad de los modernos: la primera era aquella “que tanto apreciaban los pueblos antiguos, que consistía en el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria”<sup>9</sup>, en tanto que la segunda, “es aquella cuyo disfrute es especialmente valioso para las naciones modernas, que reside en la seguridad en los disfrutes privados y en las garantías concedidas por las instituciones con este fin” (Constant, 1989<sup>a</sup>, p. 257).

En efecto, a principios del siglo XIX la participación política intensa de los ciudadanos comienza a verse como irreal porque éstos ya ni pueden ni quieren comprometerse con la cosa pública en el mismo grado con que lo hicieran sus antepasados griegos o romanos, toda vez que ni el tamaño de los grandes Estados modernos lo permitía, ni las ilimitadas oportunidades de enriquecimiento abiertas a la actividad privada por la nueva economía mercantil lo aconsejaban<sup>10</sup>. Es por ello por lo que afirma Staël que puesto que la nación ya no puede ofrecer a todos el ejercicio activo y variado de la

<sup>8</sup> Es, en efecto, común considerar a Constant como el padre del liberalismo y así lo entienden, entre otros, Sánchez Mejía (Estudio preliminar. En Constant, 1988c, p. XIV), Rodríguez Uribe (1999, p. 7), Sellers (1998, p. 38) o el mismo Isaiah Berlin (Dos conceptos de libertad. En Berlin, 2003, p. 267).

<sup>9</sup> O, como escribiera Staël, “era todo aquello que garantizaba a los ciudadanos una mayor participación en el ejercicio del poder” (Staël, 1993c, p. 132).

<sup>10</sup> Escribía, en este sentido, Staël que los ciudadanos de los Estados modernos no se sienten inclinados a sacrificar su independencia y modo de vida en aras de un propósito colectivo. Así, a diferencia de los romanos, “que sacrificaban su interés personal por el interés general –no porque los romanos fueran más generosos que nosotros, sino porque la esfera individual importaba menos a cada ciudadano de lo que obtenía de la República–”, en Francia, en cambio, “la verdad es lo contrario, es el respeto a la existencia individual, a la fortuna privada, lo que solamente puede generar el amor a la República”. Es cierto, añade, que durante la Revolución, esta preocupación por la independencia personal había sido estigmatizada como falta de virtud y patriotismo y, ciertamente, el deseo de vivir tranquilamente y ser protegido contra la violencia puede no parecer muy patriótico, pero inspira en el pueblo una preocupación por la justicia y el respeto por los derechos humanos que durante la Revolución había sido demasiado fácilmente desplazada en el nombre del interés nacional y la “seguridad pública” (Staël, 1993a, p. 111).



libertad política, debe, al menos, respetar escrupulosamente la libertad “de nuestro tiempo que es todo aquello que garantiza la independencia de los ciudadanos contra el poder del gobierno” (Staël, 1993a, p. 132).

Esta imposibilidad de la democracia directa, junto a la creciente complejidad que iba adquiriendo la labor de gobierno en una sociedad cada vez más avanzada, obligaba ineludiblemente a aceptar la necesidad del sistema representativo, que “no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma” (Constant, 1989<sup>a</sup>, p. 280). Se desmontaba, así, el argumento tradicionalmente aducido para negar la viabilidad de un régimen democrático en un Estado de grandes dimensiones, al no ser viable la participación directa, puesto que, como argüía la propia Staël, si bien no puede esperarse una “libertad perfecta” en una sociedad en la que treinta millones de personas están representadas por apenas setecientos cincuenta diputados, al menos sí podría existir un grado de libertad lo suficientemente alto como para que fuera aceptable. Además, esta reducción de la libertad se vería compensada por las muchas ventajas que proporcionaba vivir en una gran sociedad, pues “constituye un gran beneficio, según creo, para la mayoría de los hombres esta posibilidad de vivir al margen de los asuntos públicos. Este sosiego desconocido para los antiguos es una ventaja de las grandes asociaciones humanas, es una nueva oportunidad de felicidad que se ofrece a los diferentes caracteres” (Staël, 1993<sup>a</sup>, p. 131).

Y por ello, señala Constant que lo mismo que los ricos contratan intendentes para que cuiden de sus asuntos, así también los ciudadanos modernos nombran representantes para que defiendan sus intereses; pero, de nuevo, al igual que los mandantes –a menos que sean unos inconscientes– cuidan de que sus mandatarios cumplan sus funciones con diligencia y honradez, así los electores han de ejercer una vigilancia activa y constante sobre los diputados y “reservarse en periodos que no estén separados por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarlos si se han equivocado y revocarles los poderes de que hayan abusado” (Constant, 1989<sup>a</sup>, p. 280). Y no sólo por ello, sino también, como añadiría Staël, porque cada ciudadano debe tener el derecho de contribuir a la formación de las leyes que le gobiernan, pues el significado de la soberanía popular no ha de ser meramente simbólico “y su ejercicio no puede ser delegado de una vez y por todas a un rey o a un cuerpo de magistrados, sino que es la nación en su conjunto la que debe ejercer su soberanía por medio de la elección libre y frecuente de sus representantes” (Staël, 1993<sup>a</sup>, p. 78)<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> No obstante, Staël daba por sentado –como, por otra parte, era común en su tiempo– que el ejercicio real de tal derecho debía restringirse a los propietarios: “casi todas las leyes que componen el código social son relativas a la propiedad, ¿no sería, pues, insólito llamar a los no propietarios para proteger la propiedad? ¿o establecer un gobierno dando a sus miembros intereses opuestos a los que deben defender? ¿encargarles la protección de un bien en el que la mayoría de sus propios comitentes no participa, y contar así con más de mil personas en los distintos cargos de la República

La segunda tesis esencial de Constant era su convicción de que para conservar la libertad y evitar los abusos de poder lo que importa no es tanto quién ejerza la autoridad (uno, unos pocos o todos)<sup>12</sup>, ni siquiera la división del poder en distintas ramas u órganos o que éste se someta al imperio de la ley; la única solución es reducir el poder mismo<sup>13</sup>. El poder, por tanto, deberá circunscribirse exclusivamente a aquella esfera de competencias que le es propia, la garantía de la libertad individual, por lo que, además de respetar escrupulosamente los derechos individuales que los ciudadanos poseen independientemente de toda autoridad política y social, deberá limitarse a proteger estos derechos por medio de sus funciones de defensa frente a las amenazas exteriores y de garantía del orden interno (Constant, 1988<sup>a</sup>, p. 177). Cualquier otra intervención del Estado en la sociedad civil, cualquier pretensión de búsqueda colectiva del bien común o de la felicidad pasará a ser considerada, a partir de entonces, un estorbo y un agravio a la autonomía individual.

Señalaba en este sentido Staël que, a diferencia de lo que sucediera en Esparta, Atenas o Roma, cuyas instituciones no tenían como fin la estabilidad de los asuntos públicos, sino que cuando quiera que hubiera quejas por la carencia de tal o cual bien, se reclamaba a grandes voces la intervención del Estado, en Francia, en cambio, “siempre se pensará que si el gobierno no actuase todo iría mejor; lejos de reclamar su ayuda, se le considera un obstáculo. Puesto que el orden social está mucho mejor organizado que en la Antigüedad, dado que la agricultura y el comercio son más fáciles, el gobierno, es decir, la fuerza de todos, no es ya necesario para cada uno y, puesto que la vida privada ofrece con facilidad muchos disfrutes, el gobierno ya no ha de ayudar a los intereses particulares” (1993<sup>a</sup>, p. 131). Esta misma idea es la que expresa de un modo más gráfico y rotundo Constant, a cuyo

---

obligados a ejecutar diariamente un continuo acto de abnegación? (...). Pueden hallarse muchas virtudes entre los no propietarios, pero sólo cuando se les deja en una situación pasiva; si se les lanza a la acción, todos sus intereses les impulsan al crimen” (Staël, 1993b, p. 62). Estos motivos, pues, justificaban limitar el ejercicio de la libertad, el derecho a deliberar sobre cualquier cosa, el poder de elegir a un hombre entre cien mil para que este se pronuncie, en nombre de la nación, sobre todos los intereses de ésta (...). El mantenimiento de la propiedad, en un país, como Francia, exige asimismo sacrificios del principio metafísico de la libertad, puesto que, para conservarla, es preciso poner el poder en manos de los propietarios” (Staël, 1993<sup>a</sup>, p. 157).

<sup>12</sup> Ciertamente, sostenía Constant que una soberanía ilimitada será siempre la causa de grandes males, esté en las manos de quien esté, sean éstas las de un hombre, las de unos pocos o incluso las de todos –“es contra el arma, no contra el brazo que la sostenga contra quien es necesario luchar despiadadamente”– (Constant, 1988b, pág. 175).

<sup>13</sup> Es más, “se puede dividir los poderes tanto como se quiera: si el total de esos poderes es ilimitado, estos poderes divididos necesitan sólo una coalición y no habrá remedio para el despotismo. Lo que nos importa no es que nuestros derechos no sean violados por un poder sin la aprobación de otro, sino que cualquier violación sea igualmente prohibida a todos los poderes. Por tanto, lo que procede es limitar el poder mismo, independientemente de quien lo detente o de lo dividido que esté. Ninguna autoridad sobre la tierra puede ser ilimitada, ni la del rey, ni la del pueblo, ni la de sus representantes (Constant, 1988a, p. 177).

juicio, “siempre que el poder colectivo quiere mezclarse en operaciones particulares perjudica a los interesados; siempre que los gobiernos pretenden hacer nuestros negocios, lo hacen peor y de forma más dispendiosa que nosotros” (1989<sup>a</sup>, p. 266)<sup>14</sup>. Podemos, en definitiva, condensar la nueva forma de entender la política con estas contundentes palabras del escritor suizo: “roguemos a la autoridad que permanezca en sus límites, que se limite a ser justa. Nosotros nos encargaremos de ser felices” (1989<sup>a</sup>, p. 283).

Son estas tesis, en definitiva, las que inauguraron el pensamiento posrevolucionario y las que lo convirtieron en el modelo ideológico a imitar por todos los pensadores liberales del siglo XIX. Se completa, así, el reemplazo de la concepción clásica de la participación política, que concibe al ciudadano como amo de su destino porque interviene activamente en la vida política, por la moderna concepción liberal, que propugna que dejemos la política en manos de unos profesionales que velarán por nuestra seguridad y bienestar sin contar apenas con nuestra participación, lo cual, por otro lado no supondrá un menoscabo ni de nuestros intereses ni de nuestra libertad. En el primer caso, porque ya no se le pedirá al Estado que se ocupe del bien común, sino, simplemente, que nos permita y, en todo caso, que nos facilite los medios para que seamos nosotros mismos quienes busquemos nuestro propio bien conforme estimemos más oportuno; y respecto a la libertad, ésta, entendida ya en el sentido de no interferencia, se preservará mejor gracias a la limitación del poder y al reconocimiento y la garantía de unos derechos individuales que aquél en ningún caso podrá vulnerar.

## Lista de Referencias

- Aristóteles. (1997). *Política*. J. Marías & M. Araújo (trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Berlin, I. (2003). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. B. Urrutia, J. Rayón & N. Rodríguez (trad.). Madrid: Alianza.

<sup>14</sup> Un claro ejemplo del nuevo rol que los liberales quieren asignar al Estado lo encontramos en estas palabras que Constant dedica al sistema educativo: “¡Qué no se habrá dicho sobre la necesidad de permitir que el gobierno se haga cargo de las futuras generaciones para moldearlas a su gusto y cuántas citas eruditas no habrán apoyado esta teoría! Queremos disfrutar de cada uno de nuestros derechos, desarrollar cada una de nuestras facultades como mejor nos parezca, sin perjudicar a los otros, velar por el desarrollo de estas facultades en los hijos que la naturaleza confíe a nuestro cariño, más capacitado cuando más libre sea, y sin necesidad de ninguna autoridad, más que para obtener de ella los medios generales de instrucción que puede proporcionar, igual que los viajeros aceptan de la autoridad las carreteras sin dejarse dirigir sobre el camino que decidan seguir” (1989<sup>a</sup>, p. 278).

- Burns, J. H. (1991). *The Cambridge history of political thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cicerón. (1989). La República. En Cicerón. *La República y Las leyes*. Madrid: Akal.
- Cicerón. (1989). *La República y Las leyes*. J.M. Núñez (trad.). Madrid: Akal.
- Cicerón. (1994). *Filípicas*. J. Bautista (trad.). Madrid: Planeta.
- Constant, B. (1989a). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En B. Constant. *Escritos políticos*. Madrid: C.E.C.
- Constant, B. (1989b). *Escritos políticos*. M.L. Sánchez (trad.). Madrid: C.E.C.
- Constant, B. (1988a). Principles of politics applicable to all representative governments. En B. Constant. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constant, B. (1988b). *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constant, B. (1988c). *Del espíritu de conquista*. M.M. Truyol & M.A. López (trad.). Madrid: Tecnos.
- Copleston, F. (1985). *Historia de la filosofía, vol. V. De Hobbes a Hume*. A. Doménech (trad.). Barcelona: Ariel.
- Eusebio de Cesarea. (1994). *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos.
- Fassò, G. (1982). *Historia de la filosofía del derecho. Vol.1: Antigüedad y Edad Media*. F. Lorca (trad.). Madrid: Pirámide.
- Filmer, R. (1991). *Patriarcha and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finley, M.I. (1983). *El legado de Grecia: una nueva valoración*. A. Prometeo (trad.). Barcelona: Crítica.
- Hampsher-Monk, I. (1996). *Historia del pensamiento político moderno: los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx*. F. Meler Ortí (trad.). Barcelona: Ariel.
- Heródoto. (1981). *Historia. Libros III-IV*. M.E. Martínez-Fresneda (trad.). Madrid: Gredos.
- Honohan, I. (2002). *Civic republicanism*. Nueva York: Routledge.
- Houston, A. C. (1991). *Algernon Sidney and the Republican heritage in England and America*. New Jersey: Princeton University Press.

- Jaeger, W. (1995). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2003). *Two treatises of government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Turín: Einaudi.
- Marsilio de Padua. (1989). *El defensor de la paz*. L. Martínez (trad.). Madrid: Tecnos.
- McClelland, J. S. (1996). *A history of Western Political Thought*. Nueva York: Routledge.
- Mossè, C. (1970). *Las doctrinas políticas en Grecia*. R. de la Iglesia (trad.). Barcelona: A. Redondo.
- Muñoz, I. (1975, enero-febrero). La ideología de la aristocracia griega antigua. *Revista de Estudios Políticos*, (199).
- Nicolet, C. (1982). *Roma y la conquista del mundo mediterráneo. Las estructuras de la Italia Romana*. J. Faci (trad.). Barcelona: Labor.
- Pangle, T. L. (1988). *The spirit of modern republicanism. The moral vision of the American Founders and the philosophy of Locke*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Platón. (1981). *Diálogos. Protágoras*. C. García (trad.). Madrid: Gredos.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico, Vol. 1: Antigüedad y Edad Media*. J.A. Iglesias (trad.). Barcelona: Herder.
- Robespierre, M. (1973). *La revolución jacobina*. J. Fuster (trad.). Barcelona: Península.
- Rodríguez, F. (1993). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, A. (1996, enero-marzo). Aproximación a la idea de “República” en la Francia revolucionaria. *Revista de Estudios Políticos*, (91).
- Rodríguez, J. M. (1988). *Historia del pensamiento jurídico*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Rodríguez, U. (1999). *Opinión pública: concepto y modelos históricos*. Madrid: Marcial Pons.

- Rousseau, J-J. (1964a). *Du contract social ; ou principes du droit, politique*. En J-J. Rousseau. *Œuvres completes*. París: Gallimard.
- Rousseau, J-J. (1964b). Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. En J-J- Rousseau. *Œuvres completes*. París: Gallimard.
- Rousseau, J-J. (1964c). *Œuvres completes*. París: Gallimard.
- Sellers, M.N.S. (1998). *The sacred fire of liberty*. New York : New York University Press.
- Séneca, L. A. (1988). *Sobre la clemencia*. C. Codoñer (trad.). Madrid: Tecnos.
- Sion-Jenkis, K. (1999). Entre République et Principat: réflexions sur la théorie de la constitution mixte à l'époque impériale. *Revue des Études Anciennes*, 101 (3-4).
- Slimani, A. (1999). *Le républicanisme de Benjamin Constant*. Marseille : Presses Universitaires D'Aix.
- Sommerville, J. P. (1991). In R. Filmer. *Patriarcha and other writings*. (p. IX). Cambridge: Cambridge University Press.
- Staël, Madame de. (1993a). Sobre las circunstancias actuales que pueden poner término a la Revolución y sobre los principios que han de servir de base a la República en Francia. En Madame de Staël. *Escritos Políticos*. Madrid: C.E.C.
- Staël, Madame de. (1993b). Reflexiones sobre la paz interior. En Madame de Staël. *Escritos Políticos*. Madrid: C.E.C.
- Staël, Madame de. (1993c). *Escritos Políticos*. A. Portuondo (trad.). Madrid: C.E.C.
- Touchard, J. (1985). *Historia de las ideas políticas*. J. Pradera (trad.). Madrid: Tecnos.
- Tucídides. (1989). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. A. Guzmán (trad.). Madrid: Alianza.
- Ullmann, W. (1997). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. R. Vilaró (trad.). Barcelona: Ariel.