

# Memoria, ideario y práctica de la democracia. Entrevista con Antoni Domènech

Julio César Guanche  
Ensayista e investigador.

**E**l republicanismo es una tradición política de más de dos mil años, que en los últimos dos siglos había estado cubierta en gran medida por la historia del liberalismo, que presentó las grandes conquistas republicanas como una larga evolución «liberal». Sin embargo, el origen de este es muy reciente: fue bautizado como tal apenas en 1812. La evolución liberal ha sido, en rigor, la de la oposición a las tesis republicanas, en particular sobre dos conceptos esenciales: la libertad y la propiedad.

Un neorepublicanismo académico, recuperado en distintas versiones a partir de los años 60, goza hoy de gran relevancia en el debate académico y la política práctica, por ejemplo, con el comunitarismo y el propio liberalismo. Nombres como Bernard Bailyn, Gordon S. Wood, John G. A. Pocock, Quentin Skinner, Philip Pettit, han protagonizado en distintos momentos, y por diferentes vías, un revival académico neorepublicano. De su mano, ganó nuevamente un lugar como la tradición central de la historia política, originada en el mundo clásico y proyectada hacia nuestros días, informando en el trayecto las revoluciones inglesa, holandesa y norteamericana, todo ello como forma de reivindicar de manera crítica los temas que el liberalismo había abandonado.

En esta entrevista se narra la apropiación del republicanismo desde otra arista: se reconstruye la historia de la democracia «plebeya», de la democracia «fraternal» y del socialismo marxista como contenidos

esenciales de la tradición republicana, como aquellos que le otorgan su carácter democrático.

El entrevistado, el catedrático catalán Antoni Domènech, es una de las grandes autoridades en el tema dentro del ámbito europeo. Resistente en su juventud al franquismo, ha dedicado su obra a la teoría y la memoria de la democracia, que considera «la idea más poderosa de la historia».<sup>1</sup>

Filósofo ilustrado, marxista prebolchevique u «originario», formado, como corresponde a esta tradición, en los campos de la historia, filosofía, economía, matemáticas y lingüística, es un pensador tan erudito como incómodo y heterodoxo. Esta entrevista es un botón de muestra: su pensamiento revisa integralmente la historia de la filosofía tenida como estándar hasta hoy, lo que se extiende hasta el marxismo. Pero su labor está lejos de ser solo académica. Junto a un grupo de colegas de diversos países ha dado vida a un proyecto editorial y político nombrado Sin Permiso ([www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info)), que con más de treinta mil lectores diarios, aspira a devenir una corriente de opinión y práctica política, que acompañe y analice las luchas políticas contemporáneas por la democracia, la república y la revolución, pues comprende que la ecuación que las relaciona es la condición de su posibilidad.

Usted ha afirmado que para cualquier marxista de los años 30 era una perogrullada decir que el marxismo

*era parte de la tradición republicana. ¿Cómo se perdió esa identidad? ¿Con qué intenciones se ha fabricado esa disociación entre marxismo y republicanismo? ¿Cuáles son sus consecuencias?*

En realidad, lo que subsistía todavía entre los marxistas de los años 20 y los 30, era la memoria de que el marxismo originario era autoconscientemente republicano, es decir, que Carlos Marx y Federico Engels venían de la tradición política republicano-democrática. Pero ya el viejo Engels, en los 90 del siglo XIX, se desesperaba con sus amigos y discípulos directos, dirigentes de la socialdemocracia marxista alemana (SPD) —August Bebel, Karl Kaustky, Gerard Bernstein— por su incapacidad para plantear de manera abierta, bajo la Monarquía constitucional guillermina, la lucha por la República democrática.

Sin esta República, los avances parlamentarios no irían políticamente muy lejos dentro de una Monarquía sin sufragio universal pleno y no parlamentaria —sino meramente constitucional. En 1910, dentro de la SPD, Rosa Luxemburgo, desde la «izquierda», planteó abiertamente esta batalla sin mucho éxito. Asimismo en Francia, bajo la Tercera República, Jean Jaurès, desde la «derecha» y con mejores resultados, presentó el socialismo obrero francés como el gran heredero de la Primera República revolucionaria francesa de 1793, contra la pseudoortodoxia marxista socialdemócrata de Jules Guesde, cuya influencia sobre Pablo Iglesias ha sido una de las insuficiencias originarias del socialismo español. No tuvo el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) ni una Rosa Luxemburgo —en la ala izquierda— ni un Guesde —en la derecha—, lo que le hizo salir muy temprano de la lucha políticamente consciente por la República democrática: la vida efímera y el trágico final de la Primera República española no es ajena a ello.

En resolución, una buena parte de la socialdemocracia marxista de la Segunda Internacional, ya antes de la Primera guerra mundial, y tanto en la derecha —reformista-evolucionista— como en la izquierda «maximalista», era conocedora del republicanismo democrático-revolucionario de Marx y Engels. Pero en lugar de entender ese republicanismo como la tradición filosófico-política en que conscientemente se ubicaban los viejos, lo consideraron un anacronismo, explicable por su adhesión a las experiencias táctico-políticas juveniles de la Europa de 1848.

Cuando Vladimir I. Lenin y los socialdemócratas bolcheviques parecieron desafiar a la socialdemocracia internacional mayoritaria en las Revoluciones rusas de 1905 y 1917 —aquello de «todo el poder a los soviets» leninista fue un calco, de todo punto consciente, de la táctica de Maximilien Robespierre en agosto de 1792, que desembocó en el derrocamiento de la monarquía

y la proclamación de la Primera República—, la explicación más común y de manera tácita aceptada fue que la Rusia de principios del siglo XX se parecía mucho a la Alemania (y a la Europa occidental) de 1848.

*¿Y cuándo se perdió la conciencia de que el marxismo originario venía de la tradición política republicano-democrática?*

En la misma época en que empezó a hablarse de «democracia burguesa», un oxímoron que no puede encontrarse una sola vez en las obras de Marx y Engels. Max Weber y Rosa Luxemburgo, por ejemplo, hablaron de «democracia burguesa» en el mismo sentido en que Marx y, sobre todo, Engels habían hablado de «democracia pura», un concepto que no denotaba un régimen político: «democracia», para la tradición democrática no ha significado tanto un «régimen político», como el movimiento social y político del *demos* (de los trabajadores que viven por sus manos, del «cuarto Estado» —la burguesía era el «tercer Estado»).

«Democracia pura» y luego «democracia burguesa» significaban a finales del XIX y comienzos del XX el movimiento social, en decadencia histórica, de las capas y estratos populares feroz y rápidamente expropiados y desposeídos por la tremenda dinámica capitalista de la *belle époque* (1871-1914), de los restos, esto es, de un «cuarto estado» en proceso de proletarización.

Fue el eficaz aparato de propaganda bolchevique el que acuñó el término «democracia burguesa» en el sentido que ahora se atribuye al «marxismo»: en plena Guerra civil, combatiendo a vida o muerte contra una contrarrevolución manifestamente apoyada por los aliados —la República estadounidense, la Tercera República francesa y una monarquía británica ya del todo parlamentaria y dotada del sufragio universal (masculino) que otorgó el primer gobierno obrero laborista de MacDonald en 1918—, los bolcheviques en el poder usaron por primera vez el término «democracias burguesas» para referirse a esos regímenes políticos.

Excepciones muy importantes a esa pérdida de autoconciencia republicana acontecida a partir de ahí, se dan en América Latina: en Argentina —con la influencia de Jaurès— están los socialistas expresamente republicanos Alfredo Palacios y Carlos Sánchez Viamonte; en Perú, el comunista José Carlos Mariátegui (quien acuñó el interesante concepto de «falsas repúblicas» para los regímenes políticos latinoamericanos que fundaron su independencia política en la exclusión del grueso de la población indoamericana); y en Cuba, por supuesto, aparte del extraordinario antecedente del demócrata revolucionario José Martí, está Raúl Roa, que nunca perdió la autoconciencia republicano-democrática del marxismo originario.

Se ha hablado de «democracias burguesas», como también se habla de «democracias liberales»...

Sí, es extraordinario. Salvo en Francia, la constitucionalización de la democracia, entendida como régimen con sufragio universal y control parlamentario del gobierno, fue introducida siempre y por doquier por gobiernos obreros tras el desplome de las monarquías meramente constitucionales (sin control parlamentario) continentales: en noviembre de 1918, en Alemania, tras proclamarse la Primera República por el gobierno de los dos partidos socialdemócratas (el «mayoritario» y el «independiente», en el que estaban reunidos, otra vez, Kautsky, Bernstein y Rosa Luxemburgo); los laboristas concedieron el sufragio universal (masculino) con su primer gobierno, el de MacDonald en 1918 (y en 1927, el femenino, bajo su segundo gobierno). Lo mismo sucedió en Austria, en Hungría, etc., y trece años después, en España, con un gobierno de coalición entre el PSOE y distintas fuerzas de la izquierda burguesa republicana.

Lo extraordinario es que los viejos partidos liberales de *honorarios* decimonónicos, monárquicos y abiertamente hostiles a la democracia, encarnizados defensores del sufragio censitario y opuestos —salvo en Inglaterra— al régimen parlamentario de control del ejecutivo, que habían dominado la escena política de las monarquías constitucionales europeas del siglo XIX y comienzos del XX, desaparecieron para siempre de la escena con la llegada de la democracia republicana parlamentaria. Desde 1918, ningún partido liberal ha vuelto a ganar unas elecciones en Europa. Pero a esos regímenes democrático-parlamentarios se les llama ahora democracias «liberales», o «burguesas». La eficaz propaganda bolchevique contra estas últimas, entendible en la situación desesperada de la Guerra civil, consiguió regalar a la «burguesía» (al «tercer Estado») y al «liberalismo» el resultado político capital de la lucha de cuatro generaciones del «cuarto Estado», y en particular, del movimiento obrero industrial. (Hay que recordar que en el Manifiesto Comunista, Marx y Engels presentan el socialismo y el comunismo como un «ala de la democracia», es decir, como una parte —en ascenso, dada la dinámica ferozmente expropiadora del capitalismo industrial— del movimiento político del «cuarto Estado», del *menu peuple* robespierriano.)

Lo que vino después es de sobra conocido: la idea de que la democracia es «burguesa» (o al menos, que hay una, oponible a otra no burguesa) terminó por ser una consigna legitimatoria y perfectamente manipulable por el régimen de terror estalinista que empezó a imponerse en la URSS a partir de 1928. En conclusión, hoy podemos probar que Stalin tuvo perfecta conciencia de ello, como puede apreciarse en los Diarios de Jorge Dimitrov, uno de los documentos

más importantes publicados en los últimos años como fuente para la investigación de la historia del comunismo estalinista.<sup>2</sup>

¿Cómo puede ligarse «república democrática» y «dictadura del proletariado»?

Es una pregunta muy importante, y permite entender mejor lo que se quiere decir cuando se habla de la tradición política republicana en que se halla el pensamiento de Marx.

La idea de «dictadura» de Marx (y Engels) difiere de lo que entendemos por «dictadura» en el siglo XX. En la filosofía política y del derecho tradicional, hasta bien entrado dicho siglo, era una institución republicana bien definida en el derecho romano: en situación extrema de guerra civil, el «pueblo romano» —en realidad, el Senado fuertemente oligárquico— encargaba, como fideicomitente, a un *dictator* (en calidad de fideicomisario) la tarea de restaurar el orden civil republicano amenazado por el desgarramiento social y militar. Tal encargo estaba limitado a un lapso —por lo general, seis meses—, transcurrido el cual, el *dictator*, como mero fideicomisario que era, tenía que rendir cumplida cuenta ante el Senado y responder por sus actos. Esa noción *comisaria* de «dictadura» es la clásica, que se puede encontrar en todos los escritores políticos importantes hasta el siglo XX: Jean-Paul Marat, por ejemplo, en 1792, exigió a Robespierre que se convirtiera en dictador republicano (a lo que el Incorruptible se negó); y todavía en mayo/junio de 1936, en plena conspiración militar y civil contra la Segunda República española, el gran civilista Felipe Sánchez Román —redactor del Programa del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936— aconsejó al presidente Manuel Azaña que instaurara una «dictadura republicana» para destruir a la reacción y salvar la República (a lo que Don Manuel se negó).

Con distintos acentos en los últimos años de su vida, Marx y Engels pensaban o intuían que los burgueses y las clases rectoras capitalistas no se allanarían con facilidad a un triunfo de la democracia (el fascismo europeo vino a confirmar su intuición), y que lo más probable era un período de transición turbulento, quizá guerracivilista, que exigiría una dictadura republicana fideicomisaria, obligada a dar cuenta al fideicomitente (al *démos*), y a eso le llamaron, en un esquema de razonamiento tradicionalmente republicano, «dictadura del proletariado».

Por desgracia, para la suerte de este concepto marxiano originario, «dictadura» ha venido a significar en el siglo XX algo muy distinto: las de Stalin, Benito Mussolini, Adolfo Hitler, Francisco Franco e *tutti quanti* no han sido dictaduras comisarias, sino terribles *tiranías soberanas*, sin plazo definido —el

Tercer Reich tenía que durar «mil años»— ni, como es obvio, necesidad de rendir cuentas a nadie (salvo, acaso y muy parcialmente, como en el caso de Hitler (y de Mussolini), a la oligarquía industrial, financiera y terrateniente que los financió —los Krupps, los Thyssen, los Abs, los Pferdemenge, etc.—, y que por lo mismo, fue penalizada y condenada en la segunda parte de los Juicios de Nuremberg después de la Segunda guerra mundial.

Ello constituye un buen indicio de que el republicanismo revolucionario de Marx y Engels, del «marxismo originario», contra lo que pensó la socialdemocracia marxista alemana del cambio de siglo, significa en su obra, mucho más que al acotado mundo de sus juveniles experiencias políticas cuarentaiochescas.

*El liberalismo ha reescrito esa historia y presenta como historia liberal la que en realidad corresponde al republicanismo. En su lectura, ¿cuál es el origen del liberalismo? ¿Qué sentidos políticos despliega y defiende?*

En efecto, a eso han contribuido muchas cosas. Una de ellas —no la más importante en términos de política real, pero sí desde el punto de vista de la investigación científica historiográfica— es la práctica habitual de una historia de las ideas políticas completamente desentendida de la historia de los conceptos. «Liberalismo» es un término nacido en 1812, en las Cortes españolas de Cádiz, y consagrado en la Francia de la monarquía orleanista (traída por la «revolución» de julio de 1830). Su significado en la Europa decimonónica era inequívoco: los partidos liberales eran monárquicos moderados, y apostaban por una monarquía meramente constitucional, no absolutista (es decir, con un Rey embridado por una ley fundamental), con sufragio censitario (en la monarquía orleanista solo votaban los varones muy ricos: 2% de la población masculina con mayor patrimonio declarado) y sin forma parlamentaria de gobierno: existía un Parlamento, pero este no tenía capacidad para derribar gobiernos; la formación del gabinete ejecutivo era potestad exclusiva del rey constitucional, y su elección y su continuidad en el ejercicio del poder no dependían de la mayoría o minoría parlamentaria, sino de la voluntad real. El «liberalismo» nació en Europa occidental (incluida Gran Bretaña) como reacción a la Primera República democrática francesa: era, pues, antirrepublicano, antidemocrático y antiparlamentario.

Por eso es un anacronismo —aparte de materialmente falso— decir que John Locke o Immanuel Kant o Adam Smith eran «liberales». Lo que hizo luego el liberalismo decimonónico, cuyo concepto de «libertad» es básicamente el de Hobbes, fue anexarse como

propia, desfigurándola, la tradición política histórica de la libertad republicana. Y luego, gracias en buena parte al regalo de los «marxistas» del siglo xx, fabricar académicamente, como «democrático», su propio pasado.

*Usted afirma que el tema de la democracia en Marx queda reenfocado —extendido, profundizado, rindiendo nuevas consecuencias—, si se analiza a este como un republicano. Pero, vayamos por partes, ¿qué hace a Marx un pensador republicano?*

Primero, es necesario leerlo directamente, como un clásico, es decir, con la debida acribia filológica y con la necesaria atención a la historia contextualizada de los conceptos. Así, se evidencia que la formación básica de Marx (como jurista romanista, discípulo de Savigny, como helenista y luego como economista político, estudioso de Adam Smith y David Ricardo, entre muchos otros, y finalmente, en su compromiso político inicial, como admirador de la democracia revolucionaria de la Primera República francesa de 1793), tiene una clara ascendencia republicana, localizada en cuatro puntos fundamentales: 1) su concepción antihobbesiana de la ley y del derecho; 2) la de la libertad como un derecho constitutivo inalienable; 3) la fideicomisaria de la autoridad y del poder políticos, en tanto le impone un contenido de comisión que se encarga a alguien en caso y tiempo determinados y controlado siempre por el fideicomitente; y 4) la fiduciaria de la naturaleza de la propiedad de los medios de existencia y de producción.

*Empecemos por el principio y avancemos paso a paso. En primer lugar, usted está diciendo que el Derecho y la ley son la única y misma cosa, que el Derecho no se opone a la ley y que la ley es el fundamento de la libertad.*

Esto fue obvio prácticamente hasta el siglo xviii. Para la tradición republicana, la libertad política es una creación del derecho y de la ley. La mayoría de los escritores políticos importantes pensaba así por la enorme y duradera influencia del derecho romano republicano. Pero en el xvii una excepción muy importante fue Thomas Hobbes, que sostuvo exactamente lo contrario. Este afirmaba, particularmente en *Leviathan* y en *De Cive*, que derecho y ley son cosas opuestas: «*Law is a fetter; Right is freedom, and they differ like contraries*».

La ley positiva objetiva sería un «grillete» (*fetter*) que ata o restringe la libertad de las personas; en cambio, el derecho, o los derechos, serían materia «subjetiva»: capacidades, poderes de los individuos para hacer cosas y emprender cursos de acción, capacidades o poderes subjetivos más o menos autoatribuidos que

**Esta tesis es capital: si la libertad es una creación de la ley, soy libre porque la ley me ha constituido como libre. Soy libre porque tengo derechos «constitutivos», porque hay leyes que me constituyen como tal.**

engendrarían obligaciones en otros. Hobbes, como filósofo político, no fue muy importante en su época. Su conversión en gran filósofo de la política fue, hasta cierto punto, una fabricación anacrónica del siglo XIX (al estilo de la que se hizo con Juan Jacobo Rousseau: Gabriel B. de Mably, por ejemplo, fue en buena medida más importante para sus coetáneos, incluido Robespierre).

La idea hobbesiana de la ley como grillete fue rescatada, a modo de reacción a la Primera República francesa y a los Derechos Humanos y Ciudadanos de la Revolución, por Jeremy Bentham a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX: «Los derechos son un sinsentido, y los derechos humanos, un sinsentido elevado a la enésima potencia». Y luego, refabricada a gran escala a lo largo del XIX, hasta convertirla en la posición dominante en la filosofía académica del derecho, prácticamente hasta hoy. John Austin —el gran jurista británico inmediatamente posterior a Bentham— canonizó con la debida pompa académica esta tesis, que terminó formulada de manera más o menos precisa en el utilitarismo y el positivismo jurídicos del siglo XX.

El positivismo jurídico tiene como idea básica que las leyes son órdenes, incontestadas e incontestables, dictadas por el soberano, normas positivas que actúan como grilletes o restricciones de la libertad. Esa concepción, parte de la reacción conservadora a la Revolución francesa, es completamente opuesta a lo que podríamos describir como el sentido común iusfilosófico hasta finales del siglo XVIII, y resulta incompatible con la herencia filosófica y jurídica del derecho romano y de la Ilustración dieciochesca.

De su éxito en la práctica puede dar testimonio el que, contra lo afirmado por los ignorantes manuales de historia de las ideas al uso, los derechos humanos prácticamente desaparecieron del derecho constitucional en todo el mundo durante ciento cincuenta años: desde el golpe de Estado termidoriano contra Robespierre en 1794 hasta la Declaración de Naciones Unidas de 1948. Contra lo que suele creerse acriticamente, los derechos humanos no regresaron en serio al lenguaje del derecho constitucional, sino después de la catástrofe de la Segunda guerra mundial, con la victoria militar y política contra el nazifascismo y la mencionada Declaración.

La visión iusfilosófica del joven Marx sobre este tema era de todo punto antihobbesiana, y podemos conjeturar que le viene de su formación iusromanista. Marx es, también, en cierto sentido, el último filósofo ilustrado.

Esta es otra de las causas de que hoy resulte más difícil de comprender, pues la hostilidad a la Ilustración —el liberalismo político decimonónico europeo fue, entre otras cosas, una reacción a la radicalidad de los valores éticos, políticos, estéticos y epistemológicos ilustrados— ha contribuido a desfigurar retrospectivamente su pensamiento.

*¿Qué significa, en segundo lugar, que la libertad sea «inalienable»?*

Esta tesis es capital: si la libertad es una creación de la ley, soy libre porque la ley me ha constituido como libre. Soy libre porque tengo derechos «constitutivos», porque hay leyes que me constituyen como tal.

Este tipo de derechos constitutivos se distingue de los «instrumentales», porque no puedo alienarlos, no puedo venderlos o regalarlos. Si tengo derecho de propiedad privada sobre cualquier bien —un derecho instrumental—, puedo venderlo o regalarlo más o menos como me acomode, pero no puedo hacer lo mismo con mi ciudadanía española ni mi derecho de sufragio. No puedo vender o regalar mi derecho a la vida. Los contratos de esclavitud voluntaria son írritos y nulos de pleno derecho: no puedo firmar un contrato vendiéndome como esclavo a nadie.

La importancia de este enunciado no puede ser mayor: si el derecho público con que hoy contamos no fuese de molde republicano, con origen en el derecho romano (en el que, obvio es decirlo, eran nulos de pleno derecho los contratos voluntarios de esclavitud), estarían permitidos los contratos voluntarios de compra-venta de esclavos y los contratos «libres» de asesinato.

Esta concepción romanista clásica de la inalienabilidad de la libertad fue objeto de un gran debate iusfilosófico en el mundo moderno. En cierto sentido, la reafirmación moderna del carácter inalienable de la libertad civil o política fue desarrollado por la Escuela de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI, y sentó uno de los pilares de la filosofía política republicana del mundo moderno y contemporáneo, precisamente en respuesta crítica —y autocrítica— a la «conquista y destrucción de las Indias» por los encomenderos españoles (y portugueses). El gran dominico Francisco de Vitoria y sus discípulos, también dominicos, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas, y luego, el gran polígrafo jesuita, Juan de Mariana, defendieron todos la inalienabilidad de la libertad. Ese debate tuvo consecuencias fundamentales,

y se dio en un contexto de oposición decidida de la esclavización y avasallamiento económico y político de las poblaciones americanas originarias.

El principal contendiente de los defensores salmantinos de esas poblaciones fue, como es harto sabido, el erudito (y traductor de Aristóteles) Juan Ginés de Sepúlveda, el primer intelectual orgánico, por así decirlo, del partido de los encomenderos colonizadores del Nuevo Mundo. Sepúlveda argumentaba todavía de forma tradicional, neoaristotélica (los indios serían «esclavos por naturaleza», y por lo mismo, incapaces de libertad), sin atreverse a revisar la noción clásica de libertad inalienable. Pero, tras la derrota política —no filosófica— de lo que tal vez podríamos llamar el partido español, anticolonizador y antiesclavista, de la libertad republicana, comenzó a imponerse otra visión, anticlásica, de la libertad, más eficaz ideológicamente a la larga que el ideario de Sepúlveda.

El gran filósofo tardo escolástico Francisco Suárez fue el primero en disputar el carácter inalienable de la libertad.<sup>3</sup> Y en eso, que es una reformulación crucial del concepto de libertad republicana clásica, fue seguido por Hugo Grocio, von Pufendorf y por Hobbes. En cambio, Locke y Kant siguieron atentos al concepto republicano clásico de la inalienabilidad de la libertad, reafirmada por los salmantinos.

La innovación suareziiana no solo permitiría justificar filosóficamente la conquista y la servidumbre coloniales, sino también, en Europa, el trabajo asalariado (considerado por Aristóteles, Cicerón y toda la tradición republicana clásica, la democrática y la antidemocrática, como «esclavitud a tiempo parcial»).

El fiscal James Cook, que instruyó la causa que llevó al patíbulo a Carlos I de Inglaterra, no se privó de invocar *expressis verbis* en su requisitoria la autoridad filosófica de Juan de Mariana. Así pues, resulta claro que el núcleo político-filosófico del programa de las revoluciones populares republicanas modernas europeas de los siglos XVII y XVIII —Holanda, Inglaterra, Francia— se fraguó en muy buena medida en la España del XVI, señaladamente con la reacción de los iusfilósofos salmantinos, críticos radicales de la «conquista y destrucción de las Indias».

Cicerón recuerda en los *Oficios* que mientras el contrato de obra (*locatio conductio opera*) se considera en el derecho civil republicano romano como un contrato entre «hombres libres», el de servicios (*locatio conductio operarum*), característico del trabajo asalariado, no es una relación entre hombres (republicanamente libres), pues se funda en el hecho de que quien vende su fuerza de trabajo a otro no puede vivir, existir socialmente, sin pedir permiso a otro, aliena en parte su libertad. Cuando Adam Smith y luego Marx hablan del trabajo asalariado

como de la «esclavitud moderna», siguen esa tradición republicana clásica. Conforme al derecho civil republicano romano, quien firma un contrato de servicios, no puede ser *sui iuris*, ciudadano libre, de derecho propio, sino, como los esclavos (y las mujeres no huérfanas o no viudas), alguien no libre, no propiamente ciudadano, sino sujeto a «derecho ajeno», *alieni iuris* (de aquí la idea kantiana, hegeliana y marxiana de la «alienación» de las clases subalternas, privadas de propiedad y medios de existencia propios). La impugnación del trabajo asalariado —convertido por el capitalismo moderno en la relación social de producción preponderante— por parte de Marx trae, pues, su origen normativo o iusfilosófico en su defensa republicana de la inalienabilidad de la libertad (y en su afirmación republicano-democrática de la universalización social y política de la libertad inalienable).

*¿Qué hay de nuevo en la concepción fiduciaria del poder en el republicanismo moderno, Marx incluido?*

Locke fue quien elaboró el contenido moderno de la fiduciación del poder, una estructura conceptual recibida del derecho civil privado romano. La idea es que la autoridad política ha de entenderse como un fideicomiso: los magistrados políticos no son sino fideicomisarios, fieles servidores —*minister* significa sirviente— del fideicomitente, que es el conjunto de los ciudadanos libres. La palabra de que se sirve Locke en el *Segundo Tratado del gobierno civil* es *trustee*, la traducción al inglés de «fideicomisario». Aunque la autoridad política sea real —en eso sigue, como es obvio, a nuestro regicida Juan de Mariana—, esa autoridad no es sino fideicomisaria: los ciudadanos, en cuanto fideicomitentes, encargan a un fideicomisario la tarea de la gobernación, y por lo mismo, pueden deponerlo sin más al sentirse subjetivamente traicionados en su confianza.

Hay que observar que una relación fideicomisaria es muy distinta de una jurídica contractual. Los contratos entre libres son siempre idealmente incontestables, en la medida en que la distribución de la información entre las partes es simétrica. En cambio, una relación civil fideicomisaria está basada en una distribución asimétrica.

El fideicomitente (o «principal») tiene interés en que se haga algo, pero no tiene por lo general ni información ni tiempo suficientes para actuar por sí mismo. Piénsese en la relación entre un paciente (fideicomitente o «principal») y el médico que le trata (el fideicomisario o «agente»): este último sí tiene la información, pero no necesariamente pretende actuar en el sentido que el fideicomitente. Cualquier contrato civil que se firmara entre ambos sería tendencialmente

contestable (porque al principal —y al posible juez que tuviera que entender del caso— les resultaría difícil el acceso a la información para saber si el agente, en caso de que las cosas vayan mal, ha actuado con eficiencia y honradez. Por eso en las relaciones fiduciarias la tradición jurídica republicana ha tendido a dar al fideicomitente la posibilidad —que no existe en los contratos civiles— de romper de manera unilateral su relación con el fideicomisario, sin más que manifestar su pérdida de confianza en él.

En esa tradición está el celeberrimo *dictum* (lockeano) de Robespierre: el pueblo es bueno, y el magistrado corruptible, y por lo mismo, el pueblo puede deponer al magistrado en cualquier momento, sin más que manifestar su pérdida de confianza en él. O de su *idée fixe* (que viene de Juan de Mariana, como la propia *Marianne*, símbolo hasta hoy de la República francesa), según la cual, la autoridad política debe temer siempre al pueblo: una población incapaz de amedrentar al poder político es una población esclava, una colección más o menos amorfa de individuos sujetos al *imperium*, una masa de súbditos, no un pueblo republicanamente constituido.

Esto no es una tesis antropológica más o menos «moderna» sobre la «bondad» humana (en este caso, del «pueblo»), como sostienen tantos filósofos despistados; sino la traslación a la concepción del poder y la autoridad política de una viejísima tradición iuscivil, de todo punto realista y amplia y tradicionalmente aceptada en la regulación normativa de las relaciones fiduciarias —asimétricas con respecto a la información— entre agentes privados (republicanamente) libres.

*Vamos, entonces, al cuarto y último punto en la caracterización básica de la tradición republicana moderna: la concepción fiduciaria de la propiedad.*

Esta cuestión está relacionada con la anterior, con la de la concepción fiduciaria del poder y la autoridad política, tanto en lo conceptual, como en lo histórico.

En la *Política* de Aristóteles se especifica que hay cuatro tipos básicos de propiedad: 1) común con apropiación común; 2) común con apropiación privada; 3) privada con apropiación común; y, por último, 4) privada con apropiación privada. La cuarta es lo que se ha llamado, a partir del XIX, propiedad «liberal» clásica. En cambio, las tres primeras, en la Europa occidental bajomedieval tendieron a verse así: todas las tierras y recursos naturales eran en realidad propiedad del Príncipe, del Rey o del Emperador de turno, y era el Soberano el que concedía, como una especie de fideicomiso, la apropiación —privada o común— de esos recursos.

La propiedad privada de tipo feudal no era un *dominium plenum*, sino un *dominium utile*

—incluida la jurisdicción señorial— concedido a modo de fideicomiso por el soberano, en calidad de fideicomitente que velaba por el bien común o la utilidad social de la apropiación privada del bien en cuestión. Por otro lado, la llamada propiedad comunal de tierras, bosques, ríos, lagos, etc., significaba la entrega —también en fideicomiso— de un recurso de titularidad pública para su apropiación en común a una comunidad. En buena medida, las tierras comunales fueron la fuente principal de libertad popular en la Europa occidental medieval e incipientemente moderna, y en España —tanto en Castilla como en el Reino de Aragón y Cataluña—, la base de la gran tradición española de democracia municipal o comunera, con sus «concejos abiertos» a todo el mundo —incluidas las mujeres— y sus «juntas de buen gobierno».

El desarrollo de las monarquías de origen germánico en Europa occidental está basado en buena medida en una alianza entre la democracia municipal, fundada en la propiedad en común, y los monarcas, contra los repetidos y porfiados intentos de los señores feudales de apropiarse privadamente de los comunes y, al propio tiempo, liberarse o desvincular su propiedad de la relación fideicomisaria.

Con muy distintos acentos en Inglaterra, en Francia, en los territorios germánicos y en España, el afianzamiento de las monarquías absolutas en Europa occidental en los siglos XVI y XVII significa la progresiva ruptura de esa alianza entre la democracia popular comunera y las monarquías, y la puesta del absolutismo monárquico consolidado al servicio del cercamiento de tierras y la privatización, con tendencia excluyente y exclusiva, de los medios de existencia. De la gigantesca oleada de luchas de clases en que se vertebró este proceso durante siglos nació en la Inglaterra meridional del siglo XVI el núcleo de la dinámica económica, social y política que ahora llamamos «capitalismo». Y no como triunfo, según sostiene el «marxismo» vulgar del siglo XX, sino como derrota de las clases populares: el «capitalismo» moderno no es una evolución natural y «superior» del «feudalismo» europeo-occidental; es más bien el resultado de la victoria política de las viejas clases rectoras terratenientes, de las burocracias absolutistas, de la alta finanza, del alto clero y del tercer estado (burgués) frente a las luchas seculares de los campesinos, y en general, de quienes vivían por sus manos, del cuarto estado, del *démos*, del *menu peuple* robespierreano. La victoria política —que cierra provisionalmente siglos de rebeliones, insurrecciones y revoluciones populares— de lo que Robespierre llamó atinadamente la «economía política tiránica» sobre lo que no menos atinadamente llamó «economía política popular». Lejos de ser una

«revolución burguesa», la francesa fue, a la vez, la última gran *jacquerie* medieval y —con la Primera República democrática de 1793— el primer combate anticapitalista y anticolonialista serio, del cual fue heredero directo el movimiento obrero socialista de los siglos XIX y XX, entendido históricamente como la continuación, tras la primera revolución industrial, del programa republicano-democrático de la «economía política popular» encarnado en la divisa de la «fraternidad».

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

Se puede ver desplegada como acción constitucional esa idea republicano-democrática (y socialista) de la fiduciarización de la propiedad, por ejemplo, en el famoso artículo 27 de la Constitución mexicana de 1917. En él se declaraba que la propiedad (también la privada) cumple una «función social», y —de fundamental importancia— que su determinación y cumplimiento quedaba en manos del Legislador (es decir, del Parlamento). Ese artículo fue literalmente plagiado por Hugo Preuss en la redacción de la República de Weimar (1919), por el demócrata Hans Kelsen y el socialista Karl Renner en la redacción de la Constitución de la Primera República austríaca (1919) y por Luis Jiménez de Asúa en la de la Constitución de la Segunda República española (1931). En buena parte, también por los redactores de la soviética (1918). Es muy interesante observar que ninguna de esas Constituciones democráticas que regulaban el régimen de propiedad inspiradas en el artículo 27 mexicano ha sobrevivido. Recuérdese que el fascismo acabó con la Constitución española y el estalinismo con la Constitución soviética de 1918 y con su regulación fiduciaria de la propiedad.

Las Constituciones de las democracias restauradas tras la Segunda guerra mundial en Europa (como la alemana, la austríaca y, en 1978, la monárquico-parlamentaria española) blindaron hasta cierto

punto determinados derechos sociales (ahora amenazados por la ofensiva neoliberal de los últimos lustros), pero al precio de blindar también, en contrapartida, un esquema no republicano-fiduciario, no propiamente democrático, de la propiedad, un esquema —«economía social de mercado»— políticamente intocable incluso en el caso de disponer de mayorías parlamentarias abrumadoras.

Por último, en lo tocante a la propia República de México, el neoliberalismo de Eduardo Salinas se encargó a fines de los años 80 de «reformular» la Constitución revolucionaria y abolió —entre otros, pero muy señaladamente— el celeberrimo artículo 27.

*Ya ha descrito los cuatro puntos que considera claves como núcleos de la tradición republicana, sin los cuales no puede entenderse el significado del marxismo originario. Resumamos: la tradición liberal sería una tradición reciente, decimonónica, surgida como reacción a la Revolución francesa. Tiende a una visión de la ley, de ascendencia hobbesiano-utilitarista, como algo opuesto a los derechos. Tiene, además, una concepción de la «libertad» poco amiga de su inalienabilidad, así como una noción no fideicomisaria de la autoridad política. Y, en cuarto lugar, tiende a ver los derechos de propiedad como derechos de propiedad y apropiación exclusiva y excluyente, no como dimanantes de un fideicomiso.*

Los idearios de los partidos liberales histórica y realmente existentes en la Europa del XIX, en efecto, se articulaban programáticamente en torno a esos cuatro puntos. En varios países de América Latina, «liberalismo» tiene unas connotaciones más progresistas o aun revolucionarias: eso es así, todavía hoy, en Colombia o en Ecuador, por ejemplo. Pero observe que no hay partidos nominalmente «liberales», salvo, de forma institucionalmente relevante, en Colombia, en ninguna República histórica, solo en las monarquías meramente constitucionales: no en Argentina, ni en México, ni en Francia. Los partidos liberales casi desaparecieron como fuerza política de peso en toda Europa con la llegada de las repúblicas democráticas (o de la plena parlamentarización de las monarquías, como en el caso británico o el sueco) tras la Gran guerra, en 1918: en Alemania, en Austria, en la España de la Segunda República... Nunca hubo un partido «liberal» en la República estadounidense («liberal» significa hoy allí —y desde los años 30 del siglo XX— cualquier cosa que suene a izquierda, pero no ha habido un partido liberal). Canadá, en cambio, súbdito de la Corona británica, tiene uno.

Marx dijo a comienzos de la década de los 50 del siglo XIX (en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*) algo premonitorio: la forma republicana de gobierno en Europa era revolucionaria y subversiva, inasimilable



por el sistema, debido al anquilosamiento de la división de la sociedad europea en clases, mientras que, en los Estados Unidos, con unas barreras de clase más difuminadas, con mayor movilidad social, con menor presencia de fuerzas sociales y culturales, con tradiciones históricamente asentadas y transmitidas intergeneracionalmente de economía política popular y resistencia a la economía política tiránica, la forma republicana de Estado —no la república integralmente democrática— era asimilable por el capitalismo norteamericano.

Marx tenía una visión histórica de lo que nosotros llamamos «capitalismo» (un sustantivo, por cierto, que nunca empleó). La aceptación de este sustantivo ha contribuido en algo a perder de vista el carácter histórico, como fuerza o conjunto de fuerzas dinámicas históricas, de lo que Marx llamó «modo de producir capitalista». El paroxismo de esa visión ahistórica del «capitalismo» lo representó el marxismo académico estructuralista francés de los años 60 y 70, luego tan influyente en todo el mundo, empezando por Inglaterra (a través de la segunda época de la *New Left Review*) y terminando por América Latina. Pensadores como Louis Althusser y sus amigos presentaron el «capitalismo» como una especie de sistema estructuro-funcionalmente integrado, con su base económica, sus funcionales sobreestructuras estatales, jurídicas e ideológicas, sus «aparatos ideológicos de Estado» y toda esta cháchara vaciada de empiria, teóricamente escolástica e históricamente falsaria.

Marx dedicó buena parte de su juventud y toda su madurez al estudio analítico-empírico de un conjunto de fuerzas dinámicas históricas, a las que llamó «modo de producir capitalista», y al impacto causal de estas en el conjunto de la vida económica, social, política y espiritual. Primero se centró en Inglaterra, el lugar de nacimiento de su dinamismo, y luego pasó a la expansión de esas fuerzas dinámicas a escala mundial. Libre de todo eurocentrismo, Marx murió investigando con la misma curiosidad, la misma amplitud de intereses científicos y el mismo vigor intelectual de siempre; sabiéndose ignorante, y muy autocrítico de la obra hecha, como todos los grandes sabios, pero sabiendo a ciencia cierta, entre otras cosas, que no hay un «capitalismo» canónico, sino muchas formas en que ese complejo de fuerzas dinámicas que es el «modo de producir capitalista» puede tener impacto causal y remodelar política, económica, ecológica y espiritualmente a distintas formas históricas de la vida social en distintas culturas, continentes, pueblos y encrucijadas temporales y geopolíticas.

En el *Manifiesto Comunista* de 1848, Marx y Engels no solo realizaron una crítica devastadora y profética del «capitalismo», de su poder destructor y autodestructor, de su injusticia, de su miseria política, de su mezquindad

moral; sino también grandes alabanzas a la capacidad tecnológicamente innovadora del modo de producir capitalista y de la burguesía industrial moderna, de su impulso mundializador de la vida económica, de su poder disolvente de estructuras sociales y políticas decadentes o anquilosadas: «todo lo sólido se desvanece en el aire».

No hay sino recordar la carta a Vera Zasulich de 1881 sobre la posibilidad de que la vieja comuna rural rusa pudiera ahorrarse los horrores y los dolores de la privatización y desposesión capitalistas europeo-occidentales y atreverse a una transición directa hacia una vida económica tecnológicamente avanzada de impronta socialista, para darse cuenta de que el viejo Marx había corregido treinta y pico de años después, su optimismo trágico-progresista, heredado de Hegel —«la historia avanza por sus peores lados».

Han pasado cerca de ciento treinta años desde la muerte de Marx. El de hoy es un mundo en el que las fuerzas dinámicas del capitalismo han seguido actuando, en muchas cosas, del modo presagiado por Marx; en otras, de manera impensable para este. Pero ese mundo nuestro no es solo uno social y política y espiritualmente hecho en régimen de exclusividad por la burguesía industrial y modelado en exclusiva por las fuerzas históricas dinámicas que Marx llamó «modo de producir capitalista». Es un mundo modelado y construido también, a la contra, por nosotros, por el movimiento obrero, por las clases populares, por los pueblos colonizados, por los humillados y condenados de la Tierra.

Nosotros, y no los burgueses o el «capitalismo», hemos construido el molde republicano de nuestro derecho público actual; hemos logrado instituir jurídicamente en ámbitos cruciales de la vida social el carácter inalienable de la libertad humana. Incluso en zonas de máxima y vital importancia para los burgueses y para el «capitalismo», hemos desarrollado el moderno derecho laboral democrático, y gracias a nosotros existe la Organización Internacional del Trabajo (OIT), cuyo lema fundacional —«el trabajo no es una mercancía»— es también cosa nuestra.

Nosotros, y no la burguesía o el «capitalismo» hemos traído el sufragio universal (el masculino y el femenino); hemos traído las repúblicas, los regímenes plenamente parlamentarios, los sindicatos obreros y los modernos partidos políticos de masas (tan distintos de los viejos partidos de *honorarios* conservadores o liberales del XIX); hemos conseguido derrotar al nazifascismo y traer de vuelta, ciento cincuenta años después de su eclipse termidoriano, los inalienables —por constitutivos de la libertad— derechos humanos, civiles, sociales y políticos.

Nosotros, y no los burgueses, hemos luchado por la descolonización y la autodeterminación de los pueblos

sometidos del mundo; hemos construido cooperativas obreras (ochocientos millones de personas trabajan hoy en distintos tipos de ellas); hemos desarrollado y ensanchado el sector público y la regulación pública de la economía.

Muchos de nosotros, y no los burgueses o los «capitalistas», hemos resistido y combatido hasta la muerte al fascismo y a las terribles tiranías políticas del siglo xx (incluido el estalinismo); hemos renovado el arte, la música, la cultura y la ciencia del siglo xx.

Asimismo hoy combatimos contra el neoliberalismo, esa contrarrevolución en marcha dispuesta a borrar de la historia, precisamente, la parte tan importante y decisiva del mundo presente que, con ensayos audaces y errores a veces colosales —y hasta con crímenes vergonzosos para los que no cabe siquiera la indulgencia solicitada por Brecht en su hermoso poema *A los por nacer*—, hemos sabido construir con tanto sacrificio, tanto empeño, inteligencia, terquedad y tan heroica voluntad de lucha.

Pretenden ahora dejar la vía políticamente expedita a una tardoburguesía brutal y vulgar y a la recrecida furia expropiatoria de unas fuerzas dinámicas tardocapitalistas superlativamente destructoras. Dejar el paso franco a los «descreadores de la Tierra», como les llamó el último Manuel Sacristán, para volver a enseñorearse del mundo a cubierto de un imperio sostenido por ilotas. ¡No pasarán!

---

## Notas

1. Como parte de esa investigación, ha traducido libros señeros para este debate, como *Liberalismo político*, de John Rawls, y *Republicanism*, de Philip Pettit. Ahora, si bien *De la ética a la política* (Crítica, 1989), el primer libro de Domènech resulta un debate muy interesante para la filosofía política y moral republicana, es con *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (Crítica, 2004) que crea una obra considerada canónica sobre el tema.

2. Por ejemplo, Dimitrov anota una conversación con Stalin del 6 de diciembre de 1948, en donde este dice redondamente que, para Marx y Engels, «la mejor forma de dictadura del proletariado era la república democrática», lo que «para ellos significaba una república democrática en la que el proletariado tenía un papel dominante, a diferencia de las repúblicas suiza o americana»; y esa república con preponderancia obrera tenía «forma parlamentaria». Ivo Banac, ed., *The Diary of Georgi Dimitrov*, Yale University Press, New Haven, 2003, pp. 450-1. El 7 de abril de 1934, anota Dimitrov esta observación de Stalin: «Los obreros europeos están históricamente vinculados con la democracia parlamentaria [...] y no entienden que nosotros no tengamos parlamentarismo» (pp. 12-3).

3. «Por lo mismo que el hombre es dueño de su libertad, es posible venderla o enajenarla». (*Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, en Francisco Suárez, *Opera*, v. 24, III.1.2, Traducción Antoni Domènech).