Quentin Skinner


LA LIBERTAD ANTES DEL LIBERALISMO

Traducción de
Fernando Escalante
ÍNDICE

Prefacio ......................................................... 11

1. La teoría neoconservadora de los estados libres ........... 15

2. Los Estados libres y la libertad individual .......... 43

3. La libertad y el historiador .......................... 65

Notas .......................................................... 77

Bibliografía ..................................................... 97
Hasta que cumplí treinta años, y algunos más, rara vez me ocupe de la historia —salvo la de la filosofía, que no cuenta.

(De F.W. Maitland a Lord Acton, 20 de noviembre de 1906, Biblioteca de la Universidad de Cambridge, MS 6443/1976, fo. 1r).
El siguiente ensayo es una versión ampliada de la conferencia inaugural que dicté el 12 de noviembre de 1997 en la Universidad de Cambridge, como titular de la Real Cátedra de Historia Moderna. Trató de esbozar el surgimiento y la decadencia, dentro de la teoría política anglofona, de lo que he denominado la idea neorromana de la libertad civil. La teoría neorromana tuvo su mayor auge durante la Revolución Inglesa de mediados del siglo XVIII. Posteriormente se utilizó para atacar a la oligarquía gobernante de la Inglaterra del siglo XVII, y un poco más tarde para defender la revolución de los colonos americanos en contra de la Corona británica. Sin embargo, durante el siglo XIX la teoría neorromana fue desapareciendo gradualmente del panorama. Algunos elementos sobrevivieron en los Seis Puntos de los Cartistas, en la explicación de John Stuart Mill sobre la sujeción de las mujeres, y en otros alegatos en favor de los dependientes y oprimidos. Pero el triunfo ideológico del liberalismo desacreditó en gran medida la teoría neorromana. Mientras tanto, la concepción alternativa de la libertad, propia del liberalismo clásico, alcanzó un predominio en la filosofía política anglofona, que nunca ha cedido. El propósito de este ensayo es examinar esta hegemonía liberal a través de la recuperación de un mundo intelectual que hemos perdido. Trato de situar la teoría neorromana en el contexto intelectual y político en que se
formuló originalmente, examinar la estructura y los supuestos de la teoría en sí misma y, de esa manera, proporcionar los recursos para pensar de nuevo su posible contribución a nuestra herencia intelectual.

Por breve que sea este ensayo, contraje muchos compromisos al escribirlo. Aproveché la polémica con un grupo de eruditos en temas afines. Mi más cumplido agradecimiento a David Armitage, Geoffrey Baldwin, Annabel Brett, Alan Cromartie, Martin Dzelzinis, Markku Peltonen, David Runclman, Jonathan Scott, Jean-Fabien Spitz y Blair Worden. Agradezco también a David Johnston las numerosas charlas sobre derecho romano, y a John Pocock y James Tully por la correspondencia excepcionalmente útil que intercambiamos. Mi especial agradecimiento a Philip Pettit y sus escritos sobre la libertad, que me han influido de una manera importante. Volví a ocuparme de estos temas en gran medida a raíz del seminario sobre la libertad y su historia, que ambos impartimos conjuntamente en la Escuela de Investigaciones de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia en 1994. Como siempre, mi mayor agradecimiento es para Susan James, quien no sólo ha leído los borradores consecutivos de este ensayo, sino que los ha analizado conmigo en más ocasiones de las que puedo recordar.

En los últimos dos años he fungido como presidente de la red de la Fundación Europea de Ciencias denominada Republicanismo: un legado europeo compartido. He aprendido mucho de los trabajos discutidos en nuestras reuniones; y sin duda los debates que sostuvimos han dejado huella en mi exposición. Un especial agradecimiento a Martín van Gelderen por hacer las veces de secretario del grupo, así como por las numerosas conversaciones que sostuvimos sobre temas de interés mutuo.

He tenido el privilegio de expresar algunos de los aspectos de mis razonamientos ante dos audiencias sumamente distinguidas. Se me confirió el alto honor de dar las Conferencias en Memoria de T. S. Eliot en la Universidad de Kent, en diciembre de 1995, y disfruté mucho los seminarios que siguieron a mis charlas. Asimismo, fui honrado con la invitación para dictar una conferencia en el Colegio de Francia en la primavera de 1997, donde presenté la versión revisada de las conferencias de Eliot con el título *Quatre traditions de la liberté*. Es para mí un placer especial agradecer a Pierre Bourdieu por ser un anfitrión tan considerado y dispuesto a escuchar.

La sugerencia de publicar la versión ampliada de mi conferencia provino de la Cambridge University Press. Gracias, como siempre, a Jeremy Mynott por sus generosos consejos y estimulo. Richard Fisher, mi editor, envió el manuscrito a la imprenta en forma expedita y eficiente; Frances Nugent supervisó muy de cerca el cuidado de la edición del material. No es la primera vez que reconozco lo mucho que les debo a todos los que trabajan en la Cambridge University Press por un trabajo ejemplar. Philip Riley aceptó corregir las galeras sin previo aviso, tarea que realizó con la extraordinaria dedicación que lo caracteriza.

Se adoptaron las siguientes convenciones. La bibliografía de las fuentes primarias se refiere a obras anónimas por título. Cuando un trabajo fue publicado en forma anónima, pero se conoce al autor, se agrega su nombre entre corchetes. Todos los autores antiguos se citan por el nombre más conocido. En la cita de textos de la época, por regla general he preservado el vocabulario y la puntuación originales. Sin embargo, al incluir algunas citas en mi propio texto, a veces cambié minúsculas iniciales por mayúsculas, y viceversa, según lo requiriera el contexto. En todos los casos prefiri hacer mis propias traducciones, incluso al usar ediciones que incluyan traducción.

He tratado de preservar algo del tono informal de las conferencias, eliminando las alusiones y referencias puramente locales. Entre estos cambios, el único que lamento es la pérdida del homenaje que hago al principio de mi conferencia a mis dos predecesores inmediatos en la Real Cátedra, Geoffrey Elton y Patrick Collinson, por lo que me gustaría terminar
con unas palabras acerca de estas dos importantes figuras de Cambridge.

Lord Acton se refirió al principio de su conferencia inaugural a lo que describió como el movimiento general de las ideas. Para cualquiera que centre su interés histórico en tales movimientos, sería difícil no tener la impresión de que el momento crítico de la historia británica llegó con los levantamientos constitucionales de mediados del siglo xvi. Pero este juicio de ninguna manera puede darse por sentado. Geoffrey Elton transformó la historiografía británica al proponerse demostrar que el siglo xvi fue un periodo de importancia incluso mayor. No menos informativa e innovadora ha sido la contribución de Patrick Collinson. Con su envidiable combinación de erudición y estilo literario, Patrick sigue demostrándose que en el mundo de las ideas, no menos que en el de la política, la era que abarca el surgimiento de la Inglaterra protestante y del movimiento puritano isabelino debe ser reconocida como un momento decisivo. Estoy consciente de que al regresar al siglo xvi vuelvo a un escenario que ya es irreconocible, como consecuencia del trabajo de Elton y Collinson sobre el período precedente.

I. LA TEORÍA NEORROMANA DE LOS ESTADOS LIBRES

Al estallar la Guerra Civil en Inglaterra, en 1642, los opositores al régimen de Carlos I tomaron la iniciativa ideológica. Entre los partidarios del Parlamento en contra de la Corona, Henry Parker fue quizás el personaje que mayor influencia ejerció entre quienes sostenían que, al menos en momentos de crisis, "la suprema judicatura, tanto en asuntos de Estado como de derecho", debe residir en las dos cámaras del Parlamento en cuanto representantes del pueblo como último soberano. "Toda la ciencia de la soberanía", declara Parker en sus Observations de 1642, "depende de reconocer que el poder de los Príncipes es secundario y derivado". "La fuente y la causa eficiente es el pueblo", así que los representantes elegidos por éste tienen derecho a "decidir sobre las necesidades públicas sin la intervención del rey, y hacer lo que sea necesario" cuando la libertad y la seguridad del pueblo están en juego.

La defensa de Parker de la soberanía parlamentaria fue retomada de inmediato con argumentos de afirmación monárquica, en el sentido de que la persona del rey debía ser considerada como el "sujeto" único o portador de la soberanía. Al denunciar la supuesta "diferencia de reciente aculturación" entre "el rey y su autoridad", los apologistas de Carlos i insistían en que Dios "había expresado en las Escrituras que
tanto la soberanía como la persona investida con soberanía derivan de Él son obra suya y proceden de Él de manera inmediata"). Mientras tanto, un grupo de parlamentarios más cautelosos dirigió su atención al funcionamiento real de la Constitución británica y llegaron a la conclusión de que la autoridad absoluta o soberana debía residir en la figura del rey-en-el-Parlamento. El autor anónimo de *England's Absolute Monarchy* manifestó en 1642 que “el rey y el Parlamento” están “unidos firmemente y constituyen un solo poder absoluto”, mientras que Philip Hunton sostenía en su *Treatise of Monarchy*, escrito al año siguiente, que “la soberanía de los reyes” estaba limitada por “la autoridad concurrente de los otros dos estados del Parlamento”.

A medida que la crisis constitucional se hacía más profunda, surgió una nueva opinión en medio de estos viejos y conocidos argumentos. El verdadero sujeto o portador de la soberanía —se alegaba— no es la persona natural del monarca ni ningún cuerpo colegiado de personas naturales, sino la persona artificial del Estado. Había antecedentes de esta opinión entre los juristas romanos, y en Europa continental un grupo de filósofos sobre la ley natural pronto desarrolló esta idea y le dio un nuevo empuje, en especial Samuel Pufendorf, cuando describió al Estado como una persona moral compuesta, en su obra *De Iure Naturae et Gentium* de 1672, pero resulta muy difícil asociar este movimiento, dentro de la teoría política anglofona, con el nombre de Thomas Hobbes. Hobbes comenzó a desarrollar su noción de la soberanía del Estado en su obra *De Cive*, publicada en 1642, pero fue en el *Leviathan*, de 1651, donde expuso su argumento de manera determinante. Ahí manifiesta que el Estado o la *Commonwealth* “es una persona de cuyos actos una gran multitud […] se ha instituido como responsable”, y que “el titular de esta persona se denomina soberano”. En suma, aquí es donde aparece, por primera vez, la idea inequívoca de que el Estado es el nombre de una persona artificial “encarnada” en quienes ejercen el poder soberano o representada por ellos, y que sus actos de representación son legítimos al estar autorizados por sus súbditos.

Al mismo tiempo, adquirió importancia una interpretación, asociada a la anterior, sobre la relación entre el poder del Estado y la libertad de sus súbditos. Se creó en cuanto miembro de una asociación civil, se decía, significativamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. Una de las obligaciones principales del Estado es evitar que los individuos atropellen los derechos de acción de sus concitados, cuya obligación cumple al imponer a todos por igual la fuerza coercitiva de la ley. Pero ahí donde termina la ley comienza la libertad. Si no existe impedimento físico ni coerción legal para que el individuo actúe o deje de actuar, sigue siendo capaz de ejercer sus facultades según su voluntad y, en esa medida, sigue en posesión de su libertad civil.

Esta doctrina también puede hallarse en el derecho de Roma, y fue adoptada por una serie de partidarios de la monarquía interesados en el derecho, inmediatamente después del estallido de la guerra civil inglesa, como Griffith Williams, Dudley Dugge, John Branham, entre otros y, posteriormente, por Robert Filmer. Sin embargo, como ya se dijo, la formulación más clara de esta idea a mediados del siglo xvi en Inglaterra puede encontrarse en el *Leviathan* de Hobbes. La exposición que hace este autor del tema es particularmente clara por su sencillez, porque argumenta que incluso la fuerza coercitiva de la ley no vulnera la libertad natural. “En general, todas las acciones que los hombres realizan en los estados por temor a la ley son acciones que quienes las hacen teman la ‘libertad’ de omitirla.” Esta paradojica doctrina tiene su raíz en que, en cuanto materialista y determinista, Hobbes cree que la materia en movimiento constituye la única realidad. La libertad de un hombre, en consecuencia, sólo significa que su cuerpo no está impedido para actuar de acuerdo con sus
facultades. "Un hombre libre es aquél que, en aquello que es capaz de hacer, dada su fuerza e ingenio, no se ve obstaculizado para actuar según su voluntad". Cuando se dice que alguien ha actuado con libertad, se está afirmando que ha realizado la acción que deseaba y que la ha llevado a cabo sin autorización ni obstáculos externos. En cambio, cuando se dice que alguien carece de libertad para actuar de alguna manera en particular, ello equivale a decir que le fue imposible hacerlo debido a la intervención de alguna fuerza externa.

Como se demuestra en esta explicación, Hobbes no tiene objeción alguna para hablar en términos tradicionales sobre el poder de la voluntad en relación con las acciones humanas. Sin embargo, cuando invoca esta terminología siempre insiste en que la voluntad no es más que el "último apetito en la deliberación", por ende, que las operaciones de la voluntad siempre son producto de factores que afectan la deliberación y la causa definitiva de la acción de quien discurre. A su vez, esto significa que no tiene sentido hablar de que un individuo sea forzado a actuar en contra de su voluntad, ya que la voluntad que está detrás de las acciones siempre se pone de manifiesto en la propia acción.

Queda claro ahora el sentido en que, de acuerdo con Hobbes, el individuo permanece libre cuando actúa con apego a la ley. Cuando la ley obliga a individuo a obedecer por miedo a las consecuencias de la desobediencia, no lo hace contra su voluntad, puesto que si lo hiciera lo llevaría a conducirse sin libertad. Siempre lo obliga induciéndolo a decidir de tal manera que el individuo renuncie a su libertad de desobedecer, adquiere la voluntad de obedecer y, de ahí en adelante, actúa libremente a la luz de la voluntad adquirida.

Sin embargo, Hobbes no es menos enfático cuando afirma que la amenaza del castigo presente en la ley sí sirve, según su propia expresión, para "conformar" la voluntad, y que la razón habitual para conformarla será el temor que se experimenta cuando se vislumbran las consecuencias de la desobediencia. Así que las "cadenas artificiales" de las leyes civiles se asemejan a auténticas cadenas y pueden limitar a los individuos; sólo difieren de las cadenas materiales en que han sido hechas para "sujetar, por el riesgo que implica romperlas y no por la dificultad de hacerlo". Hobbes llega así a dos conclusiones distintas acerca de la libertad de los súbditos, que hacen su doctrina plenamente compatible con la de otros defensores de la monarquía como Digges, Bramhall y Filmer. Primero insiste en que la extensión de libertad civil depende básicamente del "silencio de la ley". Si la ley desea que los individuos actúen o dejen de actuar de una forma en particular, se encargará de atemorizarlos hasta lograr la obediencia. Pero la otra conclusión de Hobbes es que mientras no haya ninguna ley a la que deba someterse la voluntad del individuo, éste tiene su libertad como súbdito. "En aquellos casos en que el soberano no haya prescrito ninguna regla, el súbdito tendrá la libertad de hacer o de omitir, según su propia discreción". Se es libre como súbdito mientras no exista coacción física ni legal.

El mismo Hobbes subrayó siempre que uno de los propósitos que tenía para exponer su análisis era desacreditar y desplazar a otra tradición intelectual enteramente distinta, en la que el concepto de libertad civil aparecía asociado a ideal clásico de la ciudad libre o del Estado libre. Esta otra visión había tenido un lugar prominente en el discurso legal y moral romano, y había sido posteriormente revivida y adaptada por los defensores de la libertad republicana en el Renacimiento italiano, sobre todo por Maguagáyelo en sus Discorsi sobre la historia de Roma de Tito Livio. Tan pronto como la teoría que he estado describiendo fue expuesta por Digges, Hobbes, Filmer y otros partidarios de la monarquía en el curso de la Revolución Inglesa, numerosos defensores de la causa parlamentaria respondieron reafirmando la definición clásica de la libertad; de este modo adquirió nuevamente importancia lo que acaso habría que llamar la di-
mención neorromana del pensamiento político de la primera modernidad.  

Con la recepción de los valores humanistas en la Inglaterra del Renacimiento, la teoría neorromana había echado ya profundas y extensas raíces. Patrick Collinson ha mostrado que "los modos cuasirepublicanos de la reflexión y la acción políticas" ya estaban presentes en la sociedad isabelina. Pronto, humanistas "políticos" como Richard Beacon y Francis Bacon comenzaron a aprovechar las ideas maquiavélicas sobre el vivere libero, mientras empezaban a aparecer ideas similares en el teatro y la poesía de la época, donde sobre todo destacan la Arcadia, de sir Philip Sidney, y las obras romanas de Ben Jonson. En adelante, la teoría de los estados libres siguió siendo un espina clavada en las teorías contracristianas y patriarcales del gobierno hasta bien avanzado el siglo XVIII. La teoría fue revivida para atacar el despotismo del que acusaban a los últimos Estuardo autores como Henry Neville, en su Plato Redivivus, y Algernon Sidney, en su Discourses Concerning Government; ambos habían sido incitados por la supuesta amenaza del papismo y de la tiranía a principios de la década de 1680.  

Posteriormente, la misma teoría fue adoptada de manera oportunistara lord Bolingbroke y sus allegados en la década de 1720 como recurso para denunciar a la oligarquía ubiqüe, encabezada por sir Robert Walpole. En su forma más polémica, la teoría fue replanteada más adelante por Richard Price y los conocidos como commonwealth-men para defender a los colonos americanos y su declaración unilateral de independencia de la Corona británica en 1776.  

Sin embargo, quiero centrarme en quienes recurrieron a las ideas neorromanas después del regicidio de 1649 y de la proclamación oficial de Inglaterra como "una república (Commonwealth) y un Estado libre". Encontramos la teoría neorromana en el corazón de la propaganda encargada por el nuevo gobierno para su propia defensa. Marchamont Nedham, editor del periódico oficial Mercurius Politicus, publicó una serie de artículos, de septiembre de 1651 a agosto de 1652, con el propósito explícito de enseñar a sus conciudadanos lo que significa "vivir en un estado de libertad".

Las actividades editoriales de Nedham fueron autorizadas y supervisadas por John Milton, que había sido nombrado secretario del recién creado Consejo de Estado en marzo de 1649. Milton también tuvo que poner su elocuencia al servicio del nuevo régimen y utilizó abundantemente las ideas clásicas de libertad en los escritos que publicó en defensa de la commonwealth (república) entre 1649 y 1651, en especial en la segunda edición de su Eikonoklastes en 1650.  

Las mismas convicciones fueron repetidas por muchos autores menores que apoyaron a la república a principios de la década de 1650, incluidos George Wither, John Hall, Francis Osborne y John Streeter. Pero la culminación del desarrollo de una teoría completamente republicana de la libertad y del gobierno en Inglaterra ocurrió en 1656. Tras dos años desastrosos de experimento constitucional, Oliver Cromwell decidió convocar en el mes de mayo a un nuevo Parlamento. La oportunidad para denunciar el protectorado y exigir una solución genuinamente republicana fue aprovechada de inmediato por Marchamont Nedham, quien modificó sus anteriores artículos y volvió a publicarlos con el título de The Excellency of a Free State, en junio de 1656.  

Unos cuantos meses después, James Harrington aprovechó la misma oportunidad para escribir el que seguramente es el más original e influyente de los tratados ingleses sobre los Estados libres, The Commonwealth of Oceana, publicado por primera vez a finales de 1656. La causa de la república inglesa no lograría prevalecer. A medida que el caos político aumentaba después de la muerte de Oliver Cromwell en 1658, la restauración de la monarquía parecía ser sólo cuestión de tiempo. La esperanza inmediata de los republicanos ingleses tuvo una última manifestación de entusiasmo cuando John Milton publicó The Readie and Easye Way to Establish a
Free Commonwealth, cuya segunda edición apareció en abril de 1660, cuando ya todo estaba listo para dar la bienvenida al regreso de Carlos II. Sin embargo, el periodo del interregno dejó tras de sí el legado más rico de escritos neorrómanos y republicanos del siglo xvi, además de nutrir la sensibilidad política de autores como Henry Neville y Algernon Sidney, jóvenes miembros del Parlamento Largo desde mediados de la década de 1640 hasta su disolución por la fuerza a cargo de Cromwell en 1653.  

II

Cuando los teóricos neorrómanos analizan el significado de la libertad civil, por lo general dejan claro que entienden el concepto en un sentido estrictamente político. Les es ajena la noción moderna de sociedad civil como un espacio moral entre gobernantes y gobernados, y tienen poco que decir acerca de las dimensiones de la libertad (freedom) y de la opresión inherentes a instituciones como la familia o el mercado laboral. Se preocupan casi exclusivamente por la relación entre la libertad de los súbditos y las facultades del Estado. Para ellos, la pregunta medular se refiere siempre a la naturaleza de las condiciones que deben darse para que sea posible satisfacer, tan armoníamente como se pueda, las exigencias opuestas de libertad civil y obligación política. 

Al analizar el problema, estos autores en general dan por sentido que la libertad (freedom o liberty) de la que hablan puede equipararse con el disfrute inherente de una serie de derechos civiles específicos. Para ser más precisos, puede explicarse en esos términos. Es cierto que esta manera de formular el argumento no se habla en ninguno de los autores antiguos de más autoridad, tampoco en los autores neorrómanos que escribieron sobre el vivere libero en el Renacimiento italiano. Maquiavelo, por ejemplo, nunca emplea el lenguaje de los derechos; se limita siempre a describir el disfrute de la libertad individual como una de las ventajas de los beneficios derivados de vivir bajo un gobierno bien ordenado. En cambio, la mayoría de los autores ingleses de los que hablamos (Harrington es la principal excepción) manifiesta una fuerte influencia de la teoría política radical de la Reforma, según la cual el estado de libertad es la condición natural de la humanidad. Milton sintetiza, con una enorme seguridad, la sabiduría convencional en el principio de The Tenure of Kings and Magistrates en 1649, cuando señala que nadie "puede ser tan estúpido como para negar que todos los hombres han nacido naturalmente libres, puesto que son hechos a imagen y semejanza del mismo Dios." 

La noción de un estado de naturaleza y la suposición de que en ese estado se disfruta de una libertad perfecta eran ideas completamente ajenas a los escritos romanos y renacentistas. Sin embargo, entre los autores del siglo xvi fueron usadas para argumentar que esas libertades originarias debían ser reconocidas como un derecho inalienable otorgado por Dios y, por ende, como un conjunto de derechos naturales que, según la expresión de Milton, el gobernado debía proponerse, como "un fin principal", proteger e conservar. Nedham pone un mayor énfasis en esta idea. No sólo hemos recibido de Dios una serie de "derechos y libertades naturales", sino que "el fin de todo gobierno es (o debiera ser) el bien y la tranquilidad del pueblo en el seguro disfrute de sus derechos sin presión ni opresión" por parte de gobernantes o concluyendo.

En el propósito de estos autores no entra la enumeración detallada de esos derechos naturales, pero generalmente se supone que incluyen la libertad de expresión, de movimiento y la capacidad para celebrar contratos; con frecuencia se sintetizan en el reclamo de que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho al disfrute de su vida, su libertad y sus bienes dentro de la ley. John Hall agrega algo muy interesante a ello cuando habla de nuestra "pristina libertad, y su hija la felici-
La libertad ante el liberalismo
dad”, y señala que otro deber más del gobierno es permitir el disfrute de “la felicidad positiva de una vida civil”. Pero la mayoría de los autores neorromanos se conforma con pedir encarecidamente a los gobernantes, en palabras de Nedham, que defendan la “seguridad de la vida y de los bienes, de la libertad y la propiedad”. Sidney, por ejemplo, se refiere a “las leyes que ordenan la preservación de la propiedad de la tierra, de las libertades, de los bienes y de la vida de las personas”, mientras que Neville habla reiteradamente de “la vida, las libertades y la propiedad”, utilizando la frase que John Locke consagraría después en su obra Two Treatises of Government.

Cuando los autores analizan estas libertades y la manera en que pueden ser mejor preservadas, inevitablemente traen a colación dos ideas fundamentales sobre la libertad civil. Quiero ahora concentrarme en ellas, porque su interpretación del significado de la libertad apenas ha sido objeto de un análisis detallado hasta ahora. Pero lo que me anima a ello sobre todo es que la teoría de la libertad que defienden es, a mi juicio, el núcleo de lo que caracteriza su pensamiento; más que su republicano, a veces ambiguo, más aún que su indudable compromiso con una política de la virtud, su análisis de la libertad civil les hace ser portadores de una ideología concreta, incluso como miembros de una escuela de pensamiento única.

La primera idea que comparten es que cualquier interpretación de lo que significa para un ciudadano poseer o perder su libertad debe englobarse en la explicación de lo que representa para una asociación civil ser libre. En consecuencia, no comienzan centrándose en la libertad de los individuos, sino en lo que Milton denomina la “libertad común” o el “gobierno libre”, lo que Harrington llama “la libertad de una commonwealth (república)”, y lo que Sidney llamó después “las libertades de las naciones”. Como el título de la obra de Nedham nos recuerda de manera clara, la aspiración principal de estos autores es reivindicar “la excelencia de un Estado libre”.

La clave para comprender lo que estos autores quieren decir cuando aluden a la libertad de comunidades enteras está en reconocer que adoptan con toda seriedad posible la antigua metáfora del cuerpo político. Nedham comienza la obra The Excellency of a Free State comparando los “movimientos de los cuerpos naturales” con los de los cuerpos civiles y constantemente habla del “cuerpo del pueblo” y del “cuerpo entero de una commonwealth”. Harrington también se refiere en Oceana al “cuerpo entero del pueblo” y posteriormente señala en su obra System of Politics que “la forma de un gobierno es una imagen del hombre”. Pero es Neville quien recurre de manera más sistemática a las imágenes tradicionales y las emplea para elaborar el marco conceptual de los tres diálogos que integran su Platon Redivivus. Comienza presentando tres personajes, uno de los cuales es un noble veneciano, miembro del cuerpo político que en ese momento disfruta del mejor estado de salud política. Se dice después, sin embargo, que él ha caído enfermo y llega a Inglaterra en busca de consejo médico. Esta circunstancia sirve para presentar al segundo protagonista de los diálogos, que es el doctor que logra curarlo. A continuación se refiere que ambos personajes desean interrogar al tercero, un caballero inglés, acerca de las febrilidad enfermedades que afligen al cuerpo político de su tierra. Éste les asegura, como era de esperarse, que el Estado inglés agoniza y está a punto de extinguirse. El resto de los diálogos se dedica a esbozar los planes del caballero para restablecer la salud del cuerpo político de Inglaterra.

La metáfora es elaborada por los autores principalmente para analizar el sentido en el cual el cuerpo natural y el cuerpo político son igualmente susceptibles de poseser y perder su libertad. Así como los individuos son libres —argumentan— si y sólo si son capaces de actuar o de abstenerse de hacerlo según su voluntad, así también el cuerpo de la nación
y el Estado son libres si y sólo si son capaces igualmente de utilizar sus facultades de acuerdo con su voluntad en la búsqueda de los fines deseados. Los estados libres, al igual que las personas libres, se definen por su capacidad para autogobernarse. Un Estado libre es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político son decididas por la voluntad de sus miembros como conjunto.

Una clara fuente de inspiración para esta convicción se encuentra en los Discours de Machiavelo, al principio de los cuales se define a las ciudades libres como “aquéllas que se rigen por su propia voluntad”. Nedham recoge la idea al comienzo de su obra Excellence of a Free State al manifestar que cuando se habla de pueblos libres se está haciendo referencia a los que actúan como “guardianes de sus propias libertades”. Sidney, en su obra Discourses, se refiere en forma aún más directa a la analogía con la libertad de los individuos. “Es un dicho común en Francia, il faut que chacun soit servi à sa mode; cada hombre debe ocuparse de sus asuntos de acuerdo con su propia forma de pensar. Si ello es cierto para las personas concretas, lo es mucho más para naciones enteras”.

Estas ideas implican una gran cantidad de consecuencias constitucionales, con las que los teóricos neorromanos están casi invariablemente de acuerdo. Una es que para que un Estado o una commonwealth pueda ser considerado libre, las leyes que lo rigen —las normas que regulan los movimientos de su cuerpo— deben ser promulgadas con el consentimiento de todos los ciudadanos, los miembros del cuerpo político como conjunto. En la medida en que esto no suceda, el cuerpo político se verá empañado a actuar de acuerdo con una voluntad diferente a la propia y, en la misma medida, se verá privado de su libertad.

Nedham desarrolla este argumento al mismo tiempo que explica que hizo de los antiguos romanos un pueblo libre. Eran “realmente libres” porque “no se les podía imponer leyes sin el consentimiento previo de las asambleas populares”.

Nedham infiere que la “única forma de prevenir la arbitrariedad es que ninguna ley ni forma de dominación se imponga si no es con el consentimiento del pueblo”. Harrington abunda en este mismo tema con su estilo típicamente extravagante cuando sostiene que hasta una niña a la que se le haya pedido alguna vez que corte un pastel sabe cuál es el secreto fundamental de un gobierno libre. Piénsese en dos niñas, dice, “frente a un pastel aún sin dividir, que se les ha dado para compartir. Para que cada una reciba lo que le corresponda, ‘corta’ —le diría una a la otra— y yo escojo, o deja que yo corté y tú escoges. Si se alcanzara un acuerdo de inmediato sobre ello, sería suficiente”. De manera más ponderada, pero con el mismo espíritu, Sidney define un Estado libre como “un cuerpo completo, que posee todo el poder en sí sobre sí”, en el que todos son “igualmente libres de participar o no”, de modo que nadie pueda “tener ninguna prerrogativa sobre los demás, a menos que el conjunto se lo otorgara”.

Los críticos se han lamentado de que esa manera de hablar de un cuerpo político como poseedor de voluntad es una muestra de metafísica confusa y potencialmente peligrosa. Pero los teóricos neorromanos insisten en que no hay nada misterioso en ello. Cuando hablan de la voluntad del pueblo, no se refieren más que a la suma de la voluntad de cada uno de los ciudadanos. Como señala Harrington, “los miembros del pueblo por separado no tienen más que intereses privados, pero al juntarse dan lugar al interés público”.

Tampoco son tan ingenuos como para suponer que siempre o casi siempre se pueda esperar que estas voluntades y estos intereses coincidan en un mismo resultado, cualquiera que sea. Más bien suponen que cuando se habla de la voluntad del pueblo, en realidad se hace referencia a la voluntad de la mayoría. Osborne asegura de manera ironica que los miembros del pueblo son “tan humildes que aceptan que ellos mismos, así como sus opiniones, están implícitamente contenidos en el sufragio de la mayoría, aunque la ley apro-
bada sea enteramente contraria a su forma de pensar. En ningún caso suponen que ésta sea una solución plenamente satisfactoria para el problema de los derechos de las minorías.

Simplemente insisten (como lo hacemos nosotros) en que es difícil imaginar un procedimiento mejor para permitir que el pueblo actúe colectivamente. Sidney explica: la razón por la que los individuos están obligados a considerar como definitiva la voluntad de la mayoría es que gobiernar se vuelve imposible si todos conservan el “derecho de vulnerar las resoluciones de todo el cuerpo mediante la disidencia”.91

Otra consecuencia constitucional que plantea la metáfora del cuerpo político es que, idealmente, el gobierno de un estado libre debería permitir que todos los ciudadanos ejercieran con igualdad de derecho a participar en la formulación de las leyes. Sólo esto podría asegurar que todos los actos legislativos reflejaran debidamente el consentimiento explícito de los miembros del cuerpo político en su conjunto. Como afirma Nedham, si el pueblo aspira a gozar de “una libertad real”, debe estar “imbuido del poder” de “promulgación y derogación” y “debidamente capacitado con la autoridad suprema”.92 Milton coincide en que un pueblo sólo puede ser considerado libre, si se somete únicamente a aquellas “leyes que elija por sí mismo”.93 Sidney agrega posteriormente que al hablar de naciones que han disfrutado de libertad, se hace referencia a aquellas que “fueron gobernadas y sólo aceptaban ser gobernadas por leyes que ellas mismas se hubiesen dado”.94

No obstante, se reconoce que el autogobierno en este sentido literal plantea algunas dificultades casi insuperables. De estas, la más evidente, según señala Harrington, es que “el cuerpo por entero del pueblo” resulta “demasiado poco manejable como para juntarlo”.95 Tomás Moro había propuesto una posible solución en su obra Utopia de 1516, cuando el ideal de la censura liberal era debatido por primera vez con

seriedad en Inglaterra. Moro planteaba que una república auténtica debía adoptar la forma constitucional de una república federal. Una de las primeras cosas que se aprenden acerca de la recién descubierta isla de Utopía es que sus ciudadanos habitan en cincuenta y cuatro ciudades, que gozan de autogobierno y que administran sus asuntos mediante magistrados que eligen anualmente.96 Milton adopta con entusiasmo la idea en su obra Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth, donde termina proponiendo que “todo condado del país” se convierta en “una especie de Communality”.97 El resultado sería que el pueblo entero tuviese “en todas las cosas del gobierno civil” la “justicia en sus manos”, de manera que “no tuviera a quién culpar sino a sí mismo sí no fuese bien administrada”.98

Sin embargo, sólo algunos de los autores que aquí analizan manifestan algo entusiasmo por conceder lo que Nedham llama “el confuso y promiscuo cuerpo del pueblo” una participación directa en el gobierno.99 Incluso Milton se queja de que las masas tienden a ser “desorbiadas y excusivas”, mientras que Neville considera que es evidente que son “menos sobrias, menos consideradas y menos cuidadasas respecto de los asuntos públicos” de lo que se precisa para alcanzar un autogobierno riguroso.100 Sidney resume la actitud general con su tono habitual de amaneramiento aristocrático: “En cuanto al gobierno popular, en el sentido más estricto (que es la democracia pura, donde el pueblo en sí y por sí realiza todo lo que es propio del gobierno), no tengo conocimiento de que algo así exista, y si existiese en este mundo, no tengo nada que decir en su favor”.101

Todos ellos coinciden, en términos generales, en que la solución correcta es que la masa del pueblo esté representada por una asamblea nacional integrada por las personas más virtuosas y mejor consideradas, que sean una asamblea elegida por el pueblo para legislar en su nombre.102 Sin embargo, hay un profundo desacuerdo en torno al tipo de cuer-
LA LIBERTAD ANTES DEL LIBERALISMO

...po legislativo que mejor se adapta a este propósito en el caso de la commonwealth inglesa. Algunos sostienen que la Cámara de los Comunes ofrece en sí misma una representación adecuada. Esta es la opinión contundente de autores como Osborn, Nedham y Milton en los primeros años de la commonwealth (reública). Los propagandistas contrarios al Parlamento Largo, a quien creemos que han abolido la monarquía y la Cámara de los Lores, naturalmente insisten en que, como dijera Osborn, "la Cámara de los Comunes" era "el representante más justo, más natural y menos parcial de toda la nación". Nedham está de acuerdo en que "los representantes del pueblo en el Parlamento" constituirían "el poder supremo de la nación", mientras que Milton nunca dejó de manifestar con toda rotundidad esta misma idea. Aún en 1660 seguiría proclamando que "una commonwealth libre, sin una sola persona ni Cámara de Lores, es con creces el mejor gobierno", y que, por ende, Inglaterra, la Cámara de los Comunes constituye a "los únicos verdaderos representantes del pueblo" y su libertad.

Harrington deja muy claro en Oceana que le horroriza esta forma de pensar sobre el Parlamento, aunque sólo sea porque hace caso omiso de la moraleja implicada en el relato de las niñas y el pastel. Gobernar mediante un único consejo equivale a depositar en las mismas manos el derecho a delinear y el derecho a ejecutar las políticas. Sin embargo, como las niñas saben muy bien, si los mismos consejeros parten y escogen no habrá nada que les impida quedarse con todo el pastel. Por ello resulta esencial gobernar con dos consejos independientes, uno de los cuales deliberará mientras que el otro ejecute lo que se ha acordado. Harrington cree además que el consejo deliberativo debe adoptar la forma de un senado electo y extraído de la nobleza, para lo cual ofrece la razón, excesivamente optimista, de que "la sabiduría de la commonwealth reside en la aristocracia". En cambio, el consejo ejecutivo debe permanecer en manos de la plebe —o, más bien, de sus representantes electos— debido a que "el interés de la commonwealth está en el cuerpo entero del pueblo".

No resulta sorprendente que, después de la restauración de la monarquía británica y de la Cámara de los Lores en 1660, prevalezca el punto de vista de Harrington, incluso entre los más radicales autores neorromanos que escribían sobre la commonwealth libre. Neville, como hace tan frecuentemente, sigue los pasos de Harrington al pronunciarse a favor de un senado y de una cámara de representantes, y agregar que el senado debería ser elegido por el Parlamento en su conjunto. Como corresponde sin duda al hijo de un conde, Sidney alega con mayor vehemencia aún la necesidad de contar con "una nobleza grande y valiente que atempera el absolutismo de los monarcas y los excesos de la multitud". De ahí en adelante, el ideal de una constitución mixta y equilibrada permaneció en el núcleo de las propuestas planteadas por los llamados en el siglo XVIII y con el tiempo llegaron a consagrarse (con el elemento monárquico convertido en presidencial) en la constitución de Estados Unidos.

III

Ahora quiero analizar el otro argumento característico de los teóricos neorromanos sobre la idea de la libertad civil. Esta segunda idea aparece en cuanto empiezan a analizar a los Estados regidos no por la voluntad de sus propios ciudadanos, sino por otra voluntad que no es la comunidad en su conjunto. Al hablar de esos Estados, nuevamente revelan la seriedad con la que establecen la analogía entre el cuerpo natural y el político. Dan por sentado que el significado de la pérdida de la libertad para un cuerpo político es el mismo que para un individuo. Y continúan diciendo —en una clara afirmación de su herencia intelectual— que cuando un individuo pierde su libertad se transforma en esclavo.
secuencia, el significado de la pérdida de la libertad para una nación o un Estado se analiza en términos de lo que significa estar en la esclavitud o servidumbre.

Una vez más, los Discorsi de Maquiavelo son una clara inspiración para esta línea de pensamiento. Los primeros capítulos de dicha obra se refieren extensamente a la diferencia que existe entre las ciudades que "iniciaron su vida en libertad" y las que "no eran libres en su origen", cuya vida transcurrió en esclavitud. John Hall sigue muy de cerca este análisis al comparar los logros de la antigua Roma, que "aportó buenas leyes y amplió la libertad", con la situación de muchas monarquías modernas, que "lenguidecen en una servidumbre propia de bestias" y viven "como esclavos". Milton establece la misma comparación al inicio de su obra Readie and Easye Way, en la que expone, con un brillante resultado, su análisis de los Discorsi de Maquiavelo. Comienza criticando duramente "el nocivo capricho de volver a un estado de servidumbre" y después habla de que los cuerpos políticos viven, con la monarquía, en una "desestimable esclavitud" bajo la "servidumbre a la realeza" y el yugo de la esclavitud. Sidney comienza su obra Discourses exactamente de la misma manera, y establece una distinción fundamental entre las "naciones libres" y aquéllas que han "vivido en la esclavitud"; esta comparación estará presente a lo largo de toda su obra.

Las autoridades en las que estos autores se apoyan, principalmente en su interpretación de la esclavitud, son los moralistas y los historiadores romanos. Por su parte, los puntos de vista de estos autores antiguos tienen su origen casi por completo en la tradición jurídica romana, que sería posteriormente consagrada en el Digesto del derecho romano. Por consiguiente, es necesario dirigir nuestra atención al Digesto para recuperar los conceptos y las distinciones que llegaron a ser de uso general.

El concepto de esclavitud aparece analizado inicialmente en el Digesto bajo el rubro De statu hominis, donde se señala que la distinción más importante en el derecho de las personas es la que separa a quienes son libres y quienes son esclavos. El concepto de libertad siempre aparece definido en el Digesto en contraste con la condición de esclavitud, mientras que la situación del esclavo se define como la de "alguien que, en contra de la naturaleza, se convierte en propiedad de alguien más".

Se pregunta qué es lo que hace que un esclavo no sea libre, podría esperarse la respuesta de que carecen de libertad porque se les obliga a actuar mediante el uso de la fuerza física, o con la amenaza de hacer uso de ella. Sin embargo, en los debates romanos acerca de la diferencia entre la libertad y la esclavitud, ello no es considerado como la esencia de la esclavitud, lo que no deja de ser sorprendente. Desde luego que se admite que los esclavos, al ser propiedad de otros individuos, siempre pueden ser oprimidos directamente por quienes los poseen. Pero vale la pena recordar que una de las ironías que con más frecuencia explora la comedia romana es la inversión de la relación amo-esclavo y, de manera específica, la capacidad de los esclavos más hábiles para evadir las consecuencias que se derivan de la servidumbre. El audaz personaje de Tranio en Mostellaria, de Plauto, ofrece quizás el ejemplo más memorable del tema que nos ocupa. Debido a que su amo es benévolo y casi siempre está ausente, Tranio puede jactarse de que nunca ha sufrido ningún tipo de opresión directa.

¿En qué sentido puede decírse, entonces, que un esclavo no es libre? El título que sigue inmediatamente a De statu hominis en el Digesto deja en claro que, para entender la esencia de la servidumbre, es preciso considerar una distinción más en el derecho de las personas: entre quienes son y quienes no son sui turris, con jurisdicción o derecho sobre sí mismos. El esclavo es un ejemplo —el hijo de un ciudadano romano es otro— de alguien cuya falta de libertad deriva del hecho de que se halla "sujeto a la jurisdicción de otra persona" y, por lo tanto, está "sujeto al poder" de esa otra persona.
LA LIBERTAD ANTES DEL LIBERALISMO

Esto resuelve la aparente paradoja del esclavo que se las ingenia para evitar la coerción. Dichos esclavos pueden de hecho actuar a voluntad, pero permanecen todo el tiempo in potestate domini, sujetos al poder del amo. En consecuencia, están sujetos o son susceptibles de padecer la muerte o la violencia en todo momento, como incluso el personaje de Tranio se ve obligado a reconocer. La esencia de lo que significa ser un esclavo y, por ende, carecer de libertad personal es estar in potestate, sujeto al poder de alguien más.

Los moralistas e historiadores romanos aprovechan ampliamente el tema, añadiendo que la esclavitud es la condición en la que alguien es culpable (obnoxious) y está perpetuamente sujeto a ser dañado o castigado, o es susceptible de serlo. Aunque el término obnoxious aparece con cierta frecuencia en el Digesto, los juristas lo emplean casi exclusivamente para referirse a la condición de responsabilidad jurídica. Sin embargo, entre los moralistas e historiadores encontramos el término aplicado más ampliamente para describir la situación de cualquiera que depende de la voluntad —o, como se suele decir, de la buena voluntad— de alguien más. Por ejemplo, Sallust se queja en su obra Bellum Catilinae de que "desde que nuestra república se sometió a la jurisdicción y el control de unas cuantas personas poderosas, los demás resultamos culpables al vivir subordinados a ellos". A lo anterior, Sallust añade que vivir en tal condición equivale a la pérdida de la libertad civil. En De Beneficiis, Séneca define de manera similar la esclavitud como esa condición en la que los cuerpos de las personas "son odiosos, están a merced de sus amos, a quienes están adscritos". Y Tácito con frecuencia emplea el término odioso para describir a quienes están expuestos a sufrir daños o viven a merced de otros, además de usar el término para referirse a la condición de dependencia sufrida por quienes pierden su libertad.

Este análisis de la esclavitud es el que subyace en la descripción de los autores neorromanos acerca de lo que significa para una asociación civil poseer o perder su libertad. Quizás, la vía más importante para transmitir la incipiente Europa moderna este punto de vista sobre la cívitas libera fue la historia de Roma escrita por Tito Livio. Los libros iniciales de su historia están dedicados principalmente a describir cómo se liberó el pueblo de Roma de sus primeros reyes y cómo llegó a fundar un Estado libre. Un Estado libre, explica Tito Livio, es aquel en el que se elige a los magistrados anualmente y en el que todos los ciudadanos se someten por igual al derecho. Un Estado así puede ser definido como una comunidad que se gobierna a sí misma, en la que —como dice Tito Livio en una frase muy repetida por los autores neorromanos— "el imperium de la ley es mayor que el de cualquier hombre". Se desprende de esto que no sólo la tiranía, sino todas las formas de gobierno monárquico, deben ser incompatibles con el sostenimiento de la libertad pública. En los libros iniciales, Tito Livio compara de una manera constante el gobierno de los primeros reyes romanos con la libertad adquirida por el pueblo romano cuando los tiranos fueron finalmente expulsados.

En cambio, cuando Tito Livio se refiere a los mecanismos mediante los cuales los estados libres pierden su libertad, invariablemente equipara el peligro inherente en ello con el de caer en la esclavitud. En los libros primeros, emplea la terminología jurídica en uso para explicar la idea de la servidumbre pública, para lo que describe a las comunidades que carecen de libertad como grupos que viven in potestate, bajo el poder o el dominio de otra nación u otro Estado. Sin embargo, en los libros posteriores invoca a veces la fórmula diferente que postergiamente tendría una gran resonancia entre los autores neoromanos de los primeros años del perío-
do moderno. Describe la condición de *servidumbre pública* como aquélla en la que se vive en una condición de dependencia de la voluntad de otra nación o de otro Estado. El ejemplo más claro aparece en el momento en que recuerda los esfuerzos realizados por las ciudades griegas para restablecer sus buenas relaciones con Roma. Las políticas que se requieren, señala uno de sus portavoces, suponen la posesión de *libertas*, la capacidad de "mantenerse erguido por méritos propios sin depender de la voluntad de nadie más". 

Tal como señala James Harrington en *Oceana*, ésta fue la descripción de la libertad antigua que encontró Maquiavelo en Tito Livio y que legó al mundo moderno. Tito Livio y Maquiavelo, junto con Salustio, se convirtieron en las figuras literarias más admiradas por los autores que aquí analizo: Harrington alaba a Maquiavelo como "el mejor político de los últimos tiempos", mientras que Neville llega a definirlo como un ser incomparable e incluso divino.

Basados en dichos autores, los escritores neorromanos mencionan que hay dos caminos distintos que conducen a la servidumbre pública. Antes que nada, dan por sentado que un cuerpo político, al igual que un cuerpo natural, perderá su libertad si se le priva por la fuerza o de manera coercitiva de su capacidad de actuar según su voluntad en el logro de sus fines. Más aún, consideran el uso de la fuerza en contra de un pueblo libre como la señal distintiva e ineludible de la tiranía. Esto explica por qué el intento de Carlos I de arrestar a los cinco miembros de la Cámara de los Comunes en enero de 1642 fue visto por los exponentes de la interpretación *tobig* de la revolución inglesa como (en palabras de Macaulay) la "decisión más trascendental" en la vida de Carlos, y la que provocó que la oposición a su figura fuera "de inmediato irresistible". Milton, concretamente, utiliza este acontecimiento para uno de los capítulos más importantes de *Eikonoklastes*. Cuando el rey entró a la Cámara de los Comunes con "cerca de trescientos fantoches y rufianes", trata...

---

I. LA TEORÍA NEORROMANA DE LOS ESTADOS LIBRES

...ba de impedir que el cuerpo representativo de la nación cumpliera con su obligación fundamental de deliberar sobre los asuntos de la *communewal*. En otras palabras, estaba tratando a toda costa de imponer su propia voluntad sobre el cuerpo político como la voluntad determinante de las acciones del Estado, con lo que violó y afrentó el honor y la libertad de la Cámara de los Comunes. Más adelante, Milton rescata la moraleja cuando comenta las Diecinueve Propuestas:

> Si nuestras más altas deliberaciones y leyes deben ser sancionadas por la voluntad del rey, entonces nuestra ley es la voluntad de un hombre y ninguna sutileza de argumentación puede salvar al Parlamento y a la Nación de ser esclavos, si ningún tirano pelearía con nosotros, sino que su voluntad o su juicio prevalezcan aunque no sean satisfactorios, y que determinen todas las cosas.

El uso de la fuerza sin derecho siempre es una forma de vulnerar la libertad pública.

No obstante, estos autores argumentan con la misma insistencia que un Estado o nación se verá privado de su libertad si se halla sujeta a que sus acciones sean determinadas por la voluntad de cualquiera que no sean los representantes del cuerpo político en su conjunto. Podría ser que la comunidad no fuese gobernada de manera tiránica; sus gobernantes podrían optar por cumplir la ley, de modo que el cuerpo político no fuese privado, en la práctica, de ninguno de sus derechos constitucionales. Ese Estado tendría que ser considerado de todas maneras como esclavo si su capacidad de actuar dependiera en alguna medida de la voluntad de alguien distinto al cuerpo de sus propios ciudadanos.

Se dice que hay dos maneras diferentes en las que puede surgir esta segunda forma de servidumbre pública. Una es cuando el cuerpo político se halla a sí mismo sometido a la voluntad de otro Estado, como resultado de un proceso de colonización o conquista. Este tema no es de gran interés para los autores que analizo, pero llegaría a serlo, y mu...
cho, para los defensores de los colonos americanos durante el siglo xvi. Quizá no siempre se subraye lo suficiente que el desafío decisivo de las Trece Colonias tomó la forma de una Declaración de Independencia, es decir, la proclamación del final de su estado de dependencia y, por ende, de esclavitud respecto de la Corona británica. El argumento de que podría hablarse de las colonias americanas como si fuesen estados esclavos fue expuesto con gran valor por Richard Price en su obra *Two Tracts on Civil Liberty* de 1778. Cualquier país, dice Price, "que está sujeto a un cuerpo legislativo distinto al suyo, en el que no tiene voz y sobre el cual no tiene control alguno, no puede decirse que se rija por su propia voluntad. Un país así se halla en estado de esclavitud". Esto se desprende de que, como explica Price más adelante, "un gobierno libre se desnaturaliza a partir del momento en que es susceptible de ser dirigido o modificado por un poder superior".

La otra mano en que puede surgir esta forma de servidumbre pública sucede cuando la Constitución interna de un Estado sanciona el ejercicio de poderes discrecionales o de prerrogativas por parte de quienes lo gobiernan. Esto explica por qué los autores que analizan tanto énfasis, cuando analizan en detalle la presunta tiranía de Carlos I, en la facultad que tenía de oponer un veto final respecto de cualquier legislación que le impusiera el Parlamento. En su mayoría, estos autores se conforman con señalar que —como dijera Osborne— la existencia de un poder de esa naturaleza es en sí mismo "contrario a la esencia misma de la libertad". Pero Milton va más allá en *Eikonoklastes*, e inspirado en sus lecturas clásicas aporta una explicación más mesurada de por qué los poderes discrecionales sirven invariablemente para reducir a las naciones libres a la condición de esclavitud.

Milton señala su principio básico al comentar las Diecinueve Propuestas y la respuesta de Carlos I a éstas:

Toda Commonwealth se define, en términos generales, como una sociedad autosuficiente en todos los aspectos favorables para una vida de bienestar y comodidad. Si no puede cualquiera de estas cosas indispensables más que como obsequio y favor de una sola persona, o por la deliberación íntima o de su conciencia, no puede considerarse autosuficiente y, en consecuencia, ni Commonwealth, ni libre.

Milton continua explicando que, en el caso de la *commonwealth* de Inglaterra, la facultad para determinar qué conduce al bienestar estriba en "la opinión y eficacia conjuntas de todo un parlamento, integrado por elección y dotado de la capacidad plenipotenciaria de una nación libre". Pero si las decisiones del parlamento pueden "ser rechazadas en cualquier momento por el juicio exclusivo de un solo hombre", no puede decirse que la nación viva en libertad. La institución del veto priva al Parlamento de independencia, lo somete a la voluntad del rey y lo hace depender de él; "Concediendo esto al rey, el Parlamento tendrá tanta libertad como la que tendría si estuviese sujeto por un dogal, que estrangularla a toda la nación cuando el rey quisiera darle un tirón con su veto".

Es importante reconocer que, en nombre de la libertad pública, Milton se opone no al ejercicio, sino a la existencia misma del voto real. Vivir bajo una Constitución semejante es vivir sometido al peligro perpetuo de que el cuerpo político actúe según una voluntad distinta de la de la nación que representa en el Parlamento. Si un cuerpo se somete a una voluntad ajena a la propia se convierte en esclavo. Lo que ello implica queda claramente puesto de manifiesto por la figura del noble veneciano de la obra *Plato Redivivus* de Neville:

He oído hablar mucho de la facultad del rey para oponer su veto al Parlamento, que a mi juicio es como el poder de frustrar, cuando así le plazca, todos los propósitos y esfuerzos de su pueblo, y de evitar los beneficios que podría obtener el reino del derecho de reunirse en el Parlamento; ciertamente, si nosotros en Venecia hubiéramos otorgado prerrogativas como ésa a nuestro duque, o a cualquiera de nuestros magistrados, no podríamos llamarnos un pueblo libre."
Una vez más, no es el ejercicio, sino la mera existencia de dicha prerrogativa, lo que destruye la libertad pública.

Estas ideas hacen imposible que los autores de los que me ocupo evadan la pregunta de si la monarquía puede ser verdaderamente compatible con la libertad pública. Cuando se enfrentan a este tema, responden de dos maneras sumamente diferentes. Algunos, apegándose estrictamente a la metáfora del cuerpo político, argumentan que resulta manifiestamente imposible que un cuerpo funcione de manera eficaz sin una cabeza. Admiten que resulta esencial que la cabeza se sujete a las leyes acordadas y promulgadas por el cuerpo en su conjunto. Es esencial —para desglosar la metáfora— que el jefe del Estado carezca de la facultad de reducir el cuerpo de la Commonwealth a una condición de dependencia, ya sea de su propia voluntad o de las prerrogativas de la Corona. En la medida en que se impongan estas salvaguardas, muchos de los autores que analizo prefieren un sistema de gobierno mixto en el que haya un elemento monárquico junto a un senado aristocrático, así como una asamblea democrática que represente a los ciudadanos en su conjunto. En consecuencia, no encuentran nada paradójico en la idea, expresada por Maciuvelo en los Discorsi, de que una comunidad puede autogobernarse bajo el régimen de una república o de un principado. Es posible, por lo menos en principio, que un monarca sea el gobernante de un Estado libre.

En cambio, los protagonistas más vehemente de la república inglesa recurren al argumento que originalmente esgrimieron Tito Livio al inicio de su historia: ninguna comunidad-regida por un rey tiene derecho a ser considerada como un Estado libre. Una serie de autores menores que defendieron el Parlamento Largo manifestó, sin ambages o con escasa solicitud, este punto de vista. John Hall, por ejemplo, afirma que la monarquía es un "auténtico mal de gobierno" y que vivir bajo el gobierno de un rey no es mejor para el pueblo que la "peligrosa esclavitud". Francis Osborne está de acuerdo en que todos los principios son "monarquía en el poder", y "generalmente malos"; incluso la reina Isabel había sido una tirana. Así las cosas, Hall se dice asombrado de que alguna persona inteligente pudiera haber apoyado alguna vez a Carlos I. "Lo que más me sorprendió fue que individuos de esta época heroica y culta, en lugar de levantarse en defensa de las ideas de libertad, emplearan tan inconscientemente su ingenio y sus armas contra sí mismos para apoyar a quienes los esclavizaban."

Entre las objeciones específicas que esgrimieron contra la monarquía, estos autores se lamentan de que a los reyes les guste rodearse —como dice Osborne— de "clérigos y cortesanos lisonjeros", cuyo "poder y propiedades dependen totalmente de la Corona", y que ejercen una influencia por lo general servil y corrupta. Pero su objeción principal, tal como indica Osborne, es que los reyes invariablemente buscan "aumentar su poder arbitrario". Cualquier rey resultará siempre rapaz y pérfido, y "no hay atadura lo bastante fuerte para impedirle violar las inmunidades más sagradas de sus súbditos".

Llegan a la conclusión de que la única forma de gobierno que permite la defensa adecuada de la libertad pública es un tipo de autogobierno republicano. Por consiguiente, Osborne exhorta a sus conciudadanos a "asumir su condición natural de hombres libres" y a no "permanecer inmóviles bajo la pesada presión de un rey". Hall también insiste en que siempre será "más afortunado para un pueblo que lo gobiernen personas que se interesan y preocupan por su bienestar". La alternativa insensible es que se les "corte como ganado y la herencia de alguien que los tiene sometidos por completo a sus deseos y locuras". Estos autores no sólo se autodefinen de manera inequivocamente como republicanos, sino que afirman también inequivocamente que sólo una república puede ser un Estado libre.
2. LOS ESTADOS LIBRES Y LA LIBERTAD INDIVIDUAL

La teoría neorromana de los estados libres fue, en los inicios de la era moderna en Inglaterra, una ideología sumamente subversiva. La estrategia seguida por sus enunciadores consistió en apropiarse de la libertad como valor moral supremo y adjudicársela en exclusiva a ciertas formas bastante radicales de gobierno representativo. Esto les permitió estigmatizar con el oprobioso nombre de esclavitud a gobiernos (como el ancien régime en Francia y el gobierno británico en América del Norte) que muchos consideraban legítimos y hasta progresistas. De ahí que no pueda sorprendernos saber que la teoría neorromana se vio sometida, a lo largo de todo el período que he venido estudiando, a un continuo ataque de durísimas críticas.

La más devastadora tuvo acaso su expresión más influyente en el Leviathan de Hobbes. Suponer que existe una relación entre la instauración de un Estado libre y la preservación de la libertad individual es, señala Hobbes, el mayor de los errores. La libertad descrita por los autores romanos y sus seguidores en la era moderna “no es la libertad de los individuos concretos”, sino simplemente “la libertad del Estado”.

La objeción de Hobbes fue seguida de inmediato por Filmer, y ha sido repetida desde entonces. Los autores que he analizado se preocupaban, así se ha dicho, por la libertad de las ciudades, no por la libertad de los ciudadanos...
concretos. pero esta afirmación no quiere a rebatir la estructura de la teoría neoromana de la libertad. Si bien es cierto que estos autores toman la idea de los Estados libres como punto de partida, lo hacen en parte porque quieren defender una tesis radical acerca del concepto de libertad individual. Su tesis, para decirlo con toda claridad, consiste en que sólo se puede ser libre en un Estado libre.

Es verdad que esta no fue la razón fundamental inicialmente planteada para justificar el derecho de vivir como ciudadano de un Estado libre. Es necesario tomar también en cuenta que se produjo en esta coyuntura una importante diferencia de opiniones dentro de la tradición de pensamiento que hemos denominado esbozando. De acuerdo con los autores de la antigua Roma y sus discípulos del Renacimiento, la ventaja más importante de vivir en una ciutad libera es que estas comunidades están especialmente bien organizadas para alcanzar la gloria y la grandeza. Entre los autores antiguos, Salustio es invocado de manera constante como la autoridad indiscutible al respecto. Su obra Bellum Catilinae comienza con una breve historia del surgimiento de Roma, de la que se desprende que la autoridad monárquica, instituida primero para conservar la libertad y hacer crecer al Estado, se hundió en la arrogancia y la tiranía. Ante esta crisis, el pueblo romano reemplazó a sus reyes con un sistema de magistraturas anuales, después de lo cual resulta increíble recordar la rapidez con que se creó una sociedad que logró la libertad. La razón, explica Salustio, es que para los reyes, los buenos ciudadanos inspiran mayores recelos que los malos, y las virtus de otros siempre resultan amenazantes, mientras que en los sistemas de gobierno libres todos se empeñan en alcanzar la gloria sin el menor temor de que ello parezca una amenaza.

El sentir de Salustio fue reproducido fielmente por Maquiavelo en el inicio del libro 2 de los Discorsi. "Sobre todo, es verdaderamente maravilloso observar cuánta grandeza alcanzó Roma después de librarse de sus reyes." "La ra-

zón", continúa Maquiavelo, "es fácil de entender, ya que es la búsqueda del bien común, no el individuo, lo que hace grandes a las ciudades, y no cabe duda de que sólo las repúblicas entienden la importancia del bien común. Bajo el dominio del príncipe sucede lo contrario, ya que en la mayoría de los casos lo que a él le beneficia perjudica a la ciudad y lo que beneficia a la ciudad le perjudica a él."

Los mismos sentimientos encontraron eco, a su vez, en varios autores neorromanos ingleses durante la década de 1650.

El ideal de Harrington de un Estado "capaz de crecer" alude a todas luces al planteamiento de Salustio, mientras que Nedham, en la introducción a su obra Excellence of a Free State, se refiere directamente a las dos autoridades principales en cuanto a gloria y grandeza republicanas. Primero Nedham recuerda que "es increíble lo que puede decirse —decía Salustio— sobre el extremo crecimiento que tuvo la república romana en un breve periodo, después de haber logrado su libertad. Posteriormente, Nedham parafrasea el pasaje crucial en el que Maquiavelo explica por qué las repúblicas logran alcanzar, mejor que las monarquías, una mayor gloria:

Los romanos alcanzaron una cumbre, más allá de lo imaginable, después de la expulsión de los reyes y del gobierno monárquico. Estas cosas no suceden sin una razón, pues es más frecuente que en los Estados libres, al dictarse un decreto, se tenga una mayor consideración hacia el interés público que hacia los intereses particulares; lo opuesto sucede en una monarquía, porque en esta forma de gobierno la voluntad del príncipe pesa más que cualquier consideración del bien común. Y de ahí que cuando una nación pierde su libertad y cae bajo el yugo de un tirano, de inmediato pierde su antiguo lustre.

Aunque Nedham no menciona los Discorsi de Maquiavelo, su deuda con él resulta más evidente que nunca, llegado a este punto, de su argumentación.

Sin embargo, a pesar de su manifiesta afinidad con el pensamiento clásico, también es posible observar entre Nedham
y sus contemporáneos un creciente recelo hacia la ética de la gloria y la búsqueda de una grandeza cívica. Una vez más, el autor fundamental en que se apoyan, en este momento, es Sallustio en Bellum Catilinae. A pesar de la admiración de Sallustio por el "crecimiento" de Roma después de la expulsión de sus reyes, la moraleja que extrae en su breve historia de la república romana resulta más sombría e irónica de lo que podría esperarse. Con la grandeza, lamento Sallustio, llegó la ambición y el ansia de poder entre los jueces romanos; con el incremento de poder llegó la avaricia y la exigencia insaciable de un mayor botín por las victorias. Lucio Sula aparece como el personaje más malvado: reunió un ejército peligroso por su número, le enseñó a codiciar el lujo asiático y después lo utilizó para apoderarse del control del Estado romano, "lo que haría que las cosas derivasen de un excelente principio a un final deleznable".14

Durante el interregno, en Inglaterra, los autores neorromanos comenzaron a identificar a Oliver Cromwell con el retrato de Sula ofrecido por Sallustio con una facilidad sin duda inquietante; sobre todo después de que aquél conquistara Escocia e Irlanda y empleara la fuerza para disolver el Parlamento Largo en 1653.15 Harrington da una clara voz de alarma cuando recuerda que Sula "derrocó al pueblo y al Estado" de Roma, y sentó "los cimientos de la monarquía subsiguiente".16 El temor, cada vez mayor, de que la búsqueda de gloria fuera del país pudiera suponer el fin de la libertad dentro de las fronteras, condujo a que tanto Harrington como sus colegas se transformasen en críticos vehementes del protectorado de Cromwell, a la vez que modificaba su opinión sobre las grandes ventajas que ofrecían los regímenes republicanos. En lugar de celebrar la capacidad de los Estados libres para alcanzar gloria y grandeza, comenzaron a prestar una especial atención a la capacidad de tales regímenes para garantizar y fomentar las libertades de sus ciudadanos.17

Este siempre había sido un tema secundario en los escritos de la Antigüedad y el Renacimiento. El beneficio común de vivir en un Estado libre", según Maquiavelo, "es poder disfrutar de la propiedad personal libremente y sin temor". A lo cual añadió, con un último propio de Sallustio, que la razón por la que los países que viven en libertad logran siempre grandes ganancias es que "todos saben no sólo que han nacido en estado de libertad y no de esclavitud, sino también que pueden alcanzar mediante su propia virtud posiciones importantes".18

Este es el alegato que los autores neorromanos de la república inglesa convirtieron en el punto central de su pensamiento sobre los Estados libres. Al inicio de Oceana, Harrington manifiesta que la importancia de esas comunidades deriva del hecho de que sus leyes son "formuladas para cada uno de los individuos" para "proteger la libertad de cada individuo, que por ese camino resulta ser la libertad del Estado".19 Nedham va más allá en su obra The Excellency of a Free State, al insistir en que la razón por la que el pueblo de Inglaterra ha optado por la república es que ha sabido reconocer que ello "garantizará de mejor modo las libertades del pueblo".20 Más adelante, confirma que una razón fundamental para creer que "un Estado libre es mucho mejor que un gobierno de nobles o reyes" es que esos estados cuidan mejor del "bien y de la tranquilidad del pueblo, en el seguro disfrute de sus derechos".21 Milton concluye su Ready and Easy Way con una afirmación categórica en este mismo sentido. Además de la libertad religiosa, "la otra parte de la libertad consiste en los derechos civiles y la prosperidad de las personas", y no cabe duda de que "en un Estado libre, el disfrute de aquéllos es más seguro que nunca y el acceso a ésta más abierto que nunca".22

La conclusión principal a la que llegan estos autores es que sólo se puede disfrutar plenamente de la libertad civil cuando se vive como ciudadano de un Estado libre. No obstante, el argumento de Hobbes que hemos citado sirve para recordar que dicha inferencia está muy lejos de ser evidente y que no
es, en realidad, más que un artificio verbal. De modo que no
todos pueden más que exagerar en qué basan estos autores sus
conclusiones y de qué manera se defienden de la acusación
de Hobbes, tan frecuentemente reiterada.

Con el fin de entender su argumento, es necesario regresar
da la analogía establecida por ellos entre el cuerpo político y
el cuerpo natural. Parte de la idea de que el significado de
la posesión o pérdida de libertad debe ser el mismo en el
caso de un ciudadano individual que en el de un Estado li-
bre. Como consecuencia de ello, señalan que, tanto entre los
individuos como entre las comunidades, habrá siempre dos
 caminos distintos que pueden conducir a la pérdida o al me-
 noscabo de la libertad. En primer lugar, un individuo pierde
la libertad si el poder del Estado (o de sus conciudadanos)
se utiliza para obligarlo o forzarlo a hacer algo que la ley no
exige, o para impedirle hacer algo que la ley no prohíbe.
Pongamos un ejemplo muy claro: si el poder político está en
manos de un gobernante tiránico y éste lo utiliza para ame-
nazar la vida, la libertad o los bienes de un ciudadano, estará
minando en esa misma medida la libertad de éste. Ésta es la
razón por la que negativa de John Hampden a pagar, en
1635, el impuesto naviero siempre se hallaba presente en
las explicaciones de estos autores acerca del estatuto de la
guerra civil inglesa.

Según la interpretación que Milton hace del acontecimiento
en Eikonoklastes, el cobro del impuesto en tiempos de paz
y sin el consentimiento del Parlamento implicaba a la figura
del rey en la confiscación por la fuerza de las propiedades de
los súbditos. Esto hacía al rey responsable del uso de la fuerza
coactiva de la ley para privar a los súbditos de una de las li-
bertades civiles fundamentales, lo que de acuerdo con Milton
había sido correctamente interpretado como un intento esclava-
zador por parte de un gobierno tiránico.

Sin embargo, la tesis en que los autores neorromanos in-
sisten fundamentalmente es que no es en absoluto necesario

sufriese este tipo de coacción abierta para perder la libertad ci-
vil. También se dejará de ser libre si se cae en un estado de
dependencia o sujeción política, que implica el riesgo de ser
privado de la vida, libertad o bienes mediante el uso de la
fuerza o la coacción por parte del gobierno. Esto significa
que si el ciudadano vive bajo una forma de gobierno que fa-
vorece el ejercicio de prerrogativas u otorga poderes discrecio-
nales al margen de la ley, vive en realidad como esclavo. Los
gobernantes pueden optar por no ejercer esos poderes o por
jerárquicos tomar en consideración las libertades individua-
les del individuo, de tal modo que éste siga disfrutando en la
práctica de todos sus derechos civiles. Sin embargo, el hecho
mismo de que los gobernantes posean ese poder arbitrario
significa que el disfrute de la libertad civil continúa dependi-
diendo en todo momento de su buena voluntad. Esto quiere
decir que el ciudadano permanece en estado de sujeción y
expuesto a que sus derechos sean restringidos o suprimidos
en cualquier momento, lo que, en opinión de los autores
neorromanos, equivale a vivir en condición de servidumbre.

Estas ideas incendiarias son expuestas con la mayor con-
tundencia —o, como en ocasiones anteriores, con menos
delicadeza— por diversos autores menores en la defensa de la
commomwealth (república) inglesa. John Hall afirma que
si un gobernante posee un poder absoluto al que todo indivi-
duo se halla sometido, esto inmediatamente significa que "se
me arrebata mi libertad natural." 28 Francis Osborne sostiene,
de modo semejante, que si la libertad y la felicidad personales
están sujetas "a la voluntad de otro", se vive en condición de
servidumbre. 29 Marchamont Nedham concuerda con que cual-
quier sistema de poder arbitrario en que "los derechos de cada
persona" se hallen "sujetos a la voluntad de otros" puede ser
classificado como "no menos que tiránico" y esclavista. 30

Ello no significa que los teóricos neorromanos más impor-
tantes no estuvieran plenamente convencidos de este princi-
pio central, que parece de nuevo claramente afirmado al ini-