

LA CONCEPCIÓN REPUBLICANA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD Y PROPIEDAD

THE REPUBLICAN CONCEPTION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN FREEDOM AND PROPERTY

JESUS LUIS CASTILLO VEGAS¹

(UNIVERSIDAD DE VALLADOLID – ESPANHA)

RESUMEN

Este estudio busca dentro de la tradición republicana, y más concretamente en el pensamiento de Rousseau, la inspiración para un problema permanente, a saber, el de la relación entre propiedad privada y libertad. Ello es así porque la propiedad, del mismo modo que puede servir de garantía a la independencia del ciudadano, cuando es excesiva se convierte en un peligro para la libertad de los otros. Mientras que muchos filósofos de la Política justifican que solo los propietarios sean ciudadanos, otros como Rousseau defienden que todos los ciudadanos deben ser propietarios, aunque se trate de una propiedad limitada y basada en el trabajo. Para el republicanismo de nuestro tiempo, el lema rousseauiano de que ningún ciudadano sea tan rico que pueda comprar a otro, ni tan pobre que se vea obligado a venderse, sigue siendo un principio válido. El republicanismo clásico privilegiaba la propiedad de la tierra, al considerar que los pequeños propietarios eran los mejores ciudadanos. Sin embargo, las condiciones económicas actuales obligan a buscar fórmulas más imaginativas para garantizar el mismo ideal republicano de la autonomía y la no dominación.

Palabras-clave: Republicanismo; Liberalismo; Propiedad; Libertad; Rousseau.

ABSTRACT

This study seeks within the republican tradition, and more specifically in Rousseau's thought, the inspiration for a permanent problem, namely, that of the relationship between private property and freedom. This is so because property, in the same way that it can serve as a guarantee for the citizen's independence, when it is excessive it becomes a danger to the freedom of others. While many philosophers of Politics justify that only owners are citizens, others like Rousseau argue that all citizens should be owners, even if it is limited property based on work. For the republicanism of our time, the Rousseauian motto that no citizen should ever be wealthy enough to buy another, and none poor enough to be forced to sell himself, remains a valid principle. Classical republicanism used to privilege land ownership, considering that small owners were the best citizens. However, the current economic conditions force us to look for more imaginative formulas to guarantee the same republican ideal of autonomy and non-domination.

Keywords: Republicanism; Liberalism; Property; Freedom; Rousseau.

Introducción

El republicanismo ha teorizado siempre respecto a la relación entre la propiedad y el poder político, al considerar que la propiedad no es un asunto meramente privado, sino que afecta a la arquitectura política de la república. Desde Aristóteles hasta Rousseau, pasando por Maquiavelo, encontramos referencias al peligro que representa para la libertad de las repúblicas la existencia de grandes desigualdades de riqueza entre los ciudadanos. Podemos resaltar así, de un lado, propuestas republicanas dirigidas a reducir la acumulación de las riquezas, la justificación de la imposición progresiva y las leyes suntuarias, pero también, de otro, las leyes dirigidas a garantizar la autonomía económica de los ciudadanos, ya sea mediante el acceso a cargos públicos remunerados e incluso mediante el reparto de tierras (MARTÍNEZ, 2002, 7). Ante el hecho cierto de que algunas personas no son autónomas (porque dependen económicamente de otras y se puede presumir por ello la falta de un criterio político propio) se puede reaccionar excluyéndolas de la vida política, pero se puede argumentar también intentando acabar con esa subordinación. Las ideas sobre la relación entre el poder y la propiedad han ido cambiando dentro de la tradición republicana. Algunos pensadores republicanos, como Aristóteles o Cicerón, defendieron un concepto elitista de ciudadanía que no solo exigía una cierta propiedad para participar en la vida política, sino que dejaba fuera a aquellos que obtenían su riqueza con trabajos viles, por carecer del ocio necesario. Aristóteles es un pensador republicano, pero no un demócrata. Para él son regímenes muy diferentes. Por lo que a la propiedad se refiere, la república es un gobierno de ricos y pobres (*Política*, IV, 8, 1294 a), frente a la demagogia que se apoya sólo en los pobres. Para Aristóteles un pueblo republicano reúne varios requisitos. Precisa una comunidad de ciudadanos armados, dispuestos a defender la república, también de ciudadanos que obedecen las leyes en cuya elaboración y aplicación participan. Pero finalmente, para Aristóteles (1997, 106), el pueblo republicano "distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos" (*Política*, III, 17, 1288 a). Por ello, en la *politeia*, se excluye de la ciudadanía a los pobres o a los artesanos que necesitan todo su tiempo para atender a sus necesidades privadas. Los muy pobres, aquellos que necesitan trabajar para vivir, no pueden ser ciudadanos (*Política*, III, 5, 1278 a). El ciudadano necesita ocio para dedicarse al negocio de la política. Si bien esta tesis sería abandonada, otras de sus ideas sobre la relación entre propiedad y poder se incorporarían a la tradición republicana posterior. Por ejemplo, en Aristóteles hay una clara decantación por las clases medias como las preferidas para la dirección

política por ser las que mejor obedecen las leyes. Sostiene Aristóteles (1997, 186):

Ahora bien, en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de la posesión de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón. Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además, la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades (*Política*, IV, 11, 1295 b 1 – 13).

En Aristóteles la defensa del gobierno mixto termina siendo una defensa del gobierno de las clases medias, del gobierno donde priman las clases medias. Aristóteles abomina de la democracia a la que identifica con el gobierno de los pobres y con la pretensión de igualar las fortunas, de establecer la comunidad de bienes. En cambio, el gobierno republicano es un gobierno mixto, mezclado de pobres y ricos donde las clases medias tienen el poder. Como destaca Rivero, el republicanismo de Aristóteles se asienta todavía sobre una amplia aceptación de la desigualdad, no solo de la sangrante diferencia entre los libres y los esclavos, o entre hombres y mujeres, sino también se admite la desigualdad de riqueza entre los ciudadanos, aunque su diseño constitucional “intentará articular funcionalmente esta desigualdad para salvaguardar la estabilidad de la república y éste será su legado más permanente” (RIVERO, 2005, 12).

El peligro que una excesiva riqueza representa para la libertad de los ciudadanos aparece también en Maquiavelo (2000, 127) quien hará suya la máxima de que los ciudadanos sean pobres y la república rica (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, 37; II, 19). Para Maquiavelo los ciudadanos virtuosos son sobrios y austeros, como los antiguos espartanos y romanos, pero la patria necesita tener riquezas suficientes para poder defenderse en cualquier momento. Se trata de una tesis que, como ha señalado Castillo, forma parte del núcleo duro del republicanismo florentino (2013). Maquiavelo es plenamente consciente de la relación entre ciudadanía y propiedad y por eso considera que en aquellos países donde

la nobleza tiene una parte importante de la riqueza del país, hasta el punto de que le permite tener vasallos, como sucede en España, no es posible un gobierno republicano (MAQUIAVELO, 2000, 168).

En la tradición republicana inglesa, James Harrington, en *The Commonwealth of Oceana* (1656), defiende una sociedad de pequeños agricultores donde haya pocas diferencias de propiedad. Analiza cómo las formas políticas están condicionadas por la distribución de la propiedad. Si la mayor parte de la propiedad pertenece a una persona estaremos ante una monarquía (la turca aparece como el ejemplo prototípico), si pertenece a la nobleza (una monarquía como la feudal), si está repartida entre las clases medias será una república. Aconseja Harrington (1996) una ley agraria que impida la concentración de la propiedad y que obligue a repartir los latifundios entre todos los hijos. De nuevo los límites que las leyes espartanas ponían a la acumulación de lotes de terreno se ponen como ejemplo de virtud.

En el republicanismo inicial de los Estados Unidos aparece igualmente ligada la propiedad con la libertad. La pretensión republicana era la libertad, pero para ser libre era necesaria la propiedad. El conceder la ciudadanía a los asalariados era visto como un peligro para la república, era pura demagogia, pero en cambio defienden que la legislación favorezca la creación de nuevos propietarios. Si para ser ciudadano se debe ser económicamente independiente habrá que trabajar para garantizar esa independencia económica, para que nadie se vea obligado a vender su voto. Eso puede suponer una verdadera distribución de la propiedad, como la propuesta de "dar a cada ciudadano cuarenta acres y una mula" (REED AMAR, 1999).

Cuando se analiza la relación entre propiedad y poder político en la tradición republicana hay un autor que destaca de una manera considerable sobre todos los demás, hasta el punto de poder ser considerado como el más profundo conocedor de esa relación. Nos referimos a Rousseau quien va a ser, en este trabajo, el centro de nuestras consideraciones. Para ello, nos ocuparemos, en primer lugar, de la inexistencia de la propiedad privada en el estado de naturaleza y de las condiciones concretas que llevaron a la aparición de la desigualdad entre pobres y ricos, fuente última de las demás desigualdades. Después expondremos los rasgos propios de la concepción republicana de la propiedad según Rousseau, especialmente la condición positiva y no natural de la misma y, por ello, la inevitable limitación que acompaña a toda propiedad legítima. Finalmente nos ocuparemos de la proyección de las sugerencias de Rousseau en la tradición republicana posterior.

La propiedad en el estado de naturaleza

Rousseau, como la mayoría de los pensadores de su tiempo, va a rechazar la tesis de raigambre aristotélica que defendía la naturalidad de la vida social. El hombre no es para el pensador ginebrino un ser sociable por naturaleza. Se rompe así con una tradición de pensamiento que había llegado casi hasta su tiempo y que no hacía mucho había defendido Hugo Grocio. "Rechaza expresamente la doctrina del *appetitus societatis*, de un instinto social primordial que empuja a unos hombres hacia otros" (CASSIRER, 1993, 287). No es la naturaleza lo que le va a llevar al hombre a constituir la sociedad y, si se hubiera guiado siempre por sus instintos, aun seguiría siendo el "buen salvaje" que Rousseau describe. Ciertamente cuando se compara al hombre con los demás animales se aprecia en él una mayor debilidad y dependencia, pero tampoco son éstas razones suficientes para justificar sociabilidad alguna y ello porque ya no conocemos al hombre en estado de naturaleza, situación en la que el hombre era más autosuficiente de como ahora le conocemos. Razona Rousseau: "es imposible imaginar por qué en este estado primitivo un hombre tuviese más necesidad de otro que un mono o un lobo de su semejante..." (ROUSSEAU, 1989, 145).

El hombre vive pues una etapa presocial, un estado de naturaleza que Rousseau describe de una manera bastante idealizada. ¿Cuál era la situación de la propiedad en dicho estado? Para Rousseau en el estado de naturaleza no había propiedad. Siendo ésta una forma básica de desigualdad y puesto que en dicho estado todos los hombres son iguales no se puede hablar de propiedad. Tampoco sería correcto decir que todo era de todos, sino que lo más apropiado sería afirmar que nada era de nadie. Cada uno simplemente se apropiaba de lo que necesitaba en el momento y nadie acumulaba para un mañana que los hombres en el estado natural eran incapaces de prever. La conservación de la riqueza requiere considerables cuidados y precauciones, mientras que el hombre del estado de naturaleza es, según Rousseau, fundamentalmente despreocupado e imprevisor. Llega a decir que "el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado" (ROUSSEAU, 1989, 127-8), afirmación sorprendente por demás en boca de un filósofo.

Con todo, la afirmación más radical sobre el estado de naturaleza, la que caracteriza en buena medida toda su filosofía política y la que le va a enfrentar con el pensamiento de Hobbes, es que el hombre en el estado de naturaleza está dotado de una piedad natural, es pacífico y lejos de ser dicho estado una situación permanente de guerra total, ni siquiera existen

las condiciones que harían posibles los conflictos. Reiteradamente rechaza la tesis de Hobbes, resumida en el adagio: *homo homini lupus*. “Sobre todo, no vayamos a concluir con Hobbes que por no tener ninguna idea de la bondad, el hombre es naturalmente malo, que es vicioso porque no conoce la virtud...” (ROUSSEAU, 1989, 147).

En el estado de naturaleza no existe ninguna de las fuentes de conflicto que había presentado Thomas Hobbes: codicia, miedo y vanagloria. El hombre del estado de naturaleza piensa Rousseau que tiene cubiertas sus por otra parte escasas necesidades físicas. Para satisfacer dichas necesidades no hacían falta grandes medios. Para calmar el hambre bastaban los frutos de los árboles o a lo sumo era preciso cazar algún animal, aunque – razona Rousseau – que el hombre es naturalmente vegetariano, pero en ningún caso serían precisos los laboriosos cuidados de la agricultura (ROUSSEAU, 1989, 137). La comida no podía ser fuente de conflictos o de desigualdades pues todos se alimentan y viven de manera prácticamente idéntica.

Sin propiedad, sin sociedad, sin leyes ni jefes, el hombre en el estado de naturaleza no puede por menos de ser un hombre libre. Rousseau valora la libertad como la cualidad más propiamente específica del hombre por encima de la racionalidad.

Un hombre podrá muy bien servirse de los frutos que otro ha cultivado, de la caza que ha matado, del antro que le servía de asilo; pero ¿cómo llegaría nunca hasta hacerse obedecer? ¿Y cuáles podrían ser las cadenas de dependencia entre hombres que no poseen nada? (ROUSSEAU, 1989, 159).

La servidumbre no se sostiene como pudiera pensarse sobre la violencia, que a falta de instituciones tendría que ejercitarse de forma continua, sino que sólo cabe someter al hombre cuando éste ha sido previamente sometido a un sinnúmero de necesidades, muchas de ellas ficticias, para cuya satisfacción necesita de los otros. El buen salvaje, el no-propietario, es sobre todo un hombre libre. La propiedad, la riqueza es una atadura más que dificulta y limita la libertad humana.² Continuando con la comparación desventajosa para el hombre civilizado añade Rousseau: “¡Qué espectáculo para un caribe los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo!” (ROUSSEAU, 1989, 203),³ haciendo ver que el hombre en el estado natural estaba libre del penoso deber de trabajar, creado en su mayor parte de forma artificial por la vida en sociedad.

Hay un último aspecto del estado de naturaleza que nos interesa resaltar. El hombre en dicho estado no sólo es pacífico, libre y sano, sino

que además es el prototipo de virtud. Para Rousseau la ciencia y el arte engendran los vicios. No deduce de ahí que la ignorancia genere sin más la virtud, ya que hay pueblos ignorantes que son viciosos, pero lo que no puede haber, dice, son pueblos cultivados que sean virtuosos. Donde hay ciencia y saber hay necesariamente maldad. La ignorancia no es una condición suficiente para la virtud, pero sí es una condición necesaria. Ella no basta, pero sin ella es imposible la virtud. ¿Cuándo pierde el hombre natural la libertad? Pues al igual que Adán y Eva se pierde la inocencia cuando se come del árbol de la ciencia, cuando empiezan a saber. Al parecer, el fuego de Prometeo ha quemado siempre a los hombres. La ciencia, según Rousseau, tiene un precio abusivo: la destrucción del hombre salvaje, sano, inocente, libre, igual y feliz y su sustitución por el hombre social en una operación sin retorno.

En el estado de naturaleza, al no existir la propiedad, no podía haber vicios.

Antes de que esas horribles palabras tuyas y mías fuesen inventadas; antes de que existiese esa especie de hombres bribones y mentirosos que se llaman esclavos; antes de que hubiese hombres lo suficientemente abominables para atreverse a tener lo superfluo mientras otros hombres mueren de hambre; antes de que una dependencia mutua los obligase a todos a volverse bribones, celosos y traidores; me gustaría que se me explicase en qué podrían consistir esos vicios, esos crímenes que se les reprochan con tanto énfasis (ROUSSEAU, 1989, 75).

Frente a quienes creen que los hombres primitivos son más crueles y criminales que los civilizados, Rousseau asegura que dado que en el estado de naturaleza no hay propiedad la mayoría de los males y vicios, robos y asesinatos que conocemos no podían darse.⁴ En esta transición del estado de naturaleza al estado civil, tan perjudicial para el hombre, ha jugado un papel decisivo la aparición de la propiedad, verdadera manzana por cuyo mordisco entra el pecado en el mundo. Rousseau, filósofo racionalista que niega el pecado original, hace de la propiedad la piedra clave para la interpretación de la sociedad civil, de sus leyes y de su gobierno.

La propiedad y el origen de la desigualdad

De la originaria situación de igualdad y libertad propia del estado de naturaleza, el hombre ha pasado a la situación de esclavitud y depravación

moral en una serie de etapas a través de las cuales se ha ido consolidando la más extrema desigualdad. Esas fases se pueden enunciar con los polos de las nuevas relaciones creadas: en primer lugar, la de *rico-pobre* tras la aparición, lamentable según Rousseau, de la propiedad; segunda la de *poderoso-débil*, que hace referencia a la desigualdad política tras la creación de las magistraturas civiles y, por último, la de *amo-esclavo*, que resulta de modo inevitable como consecuencia de la degradación del poder y de la aparición de la tiranía.

No cabe ninguna duda de que el proceso se desencadena a partir de la aparición de la propiedad privada. El siguiente texto es sin duda uno de los más conocidos de Rousseau: "El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Esto es mío (...) ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil" (ROUSSEAU, 1989, 161). La propiedad pues no surge como consecuencia de la mera apropiación para el uso o consumo, sino que lo peculiar suyo es el hecho de cercarla o sea de privar de su uso a los otros. La propiedad privada consiste precisamente en esa limitación o privación del uso al resto de los no propietarios.

La aparición de la propiedad y con ella el inicio del fin del estado de naturaleza no es, claro está, el resultado de un acto concreto, sino el fruto de un lento proceso en el que ocupan un destacado lugar el desarrollo de las artes y de las ciencias, de la industria y del progreso, y muy especialmente de la metalurgia y de la agricultura. En modo alguno niega este autor las ventajas y utilidades proporcionadas por las artes y ciencias, ni piensa tampoco que su sola ausencia garantice la virtud, sino que lo que sostiene reiteradamente en sus *Discursos* es que la presencia de las ciencias y artes es inseparable del vicio. La principal acusación es que éstas hacen perder a los pueblos el inapreciable valor de la libertad. Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, distingue dos clases de desigualdad. De un lado, está la desigualdad natural o física, que viene creada por la propia naturaleza y tiene que ver con las diferencias de edad, de fuerza, de salud o de agilidad. Por otro lado, está la desigualdad moral o política, que ha sido introducida por el consentimiento de los hombres. "Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer" (ROUSSEAU, 1989, 117-8). La propiedad privada pertenece a este segundo grupo de desigualdades y la corresponde el triste honor de ser el primer escalón en la creación de diversas clases de hombres: ricos y pobres. Además, la propiedad privada conduce a una acentuación de las desigualdades naturales, pues el más fuerte o el más hábil trabaja más o mejor y consigue incrementar su riqueza, aumentando así, a la vez

que las riquezas, las tensiones entre pobres y ricos. Para Rousseau no es el hombre un lobo para el hombre, sino que el rico lo es para el pobre. Como señala Grimsley, "los ricos eran como 'lobos hambrientos, que tras haber probado una vez la carne humana, no quedaban satisfechos con otro alimento'" (GRIMSLEY, 1977, 53).

El trabajo del que el hombre había estado prácticamente liberado en el estado de naturaleza, como si de la vida en el Paraíso se tratara, se convierte ahora en un castigo, no de Dios, sino creado por la vida en común. Pero lo peor de todo, según Rousseau, es que la convivencia generó nuevas necesidades, nuevos goces y con ello nuevas esclavitudes. Los hombres se fueron haciendo a la vez más dependientes unos de otros.

Pero en el instante en que un hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro, desde que se dio cuenta de que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo se hizo necesario y los inmensos bosques se convirtieron en campos risueños que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales bien pronto se vio a la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses (ROUSSEAU, 1989, 171-2).

En un principio la fuente del enriquecimiento estaba ligada al trabajo, y fundamentalmente al cultivo de la tierra, lo que contribuía notablemente a su limitación. El labrador se apropiaba de aquello que había cultivado, y si quería ganar más bastaba con que labrara nuevas tierras. La propiedad derivaba de la posesión continuada de la tierra. Ahora bien, cuando se adquiere la propiedad gracias a los robos y las herencias, sin conexión directa con el propio trabajo y, sobre todo, cuando desaparecen los terrenos sin cultivar, las tensiones entre los propietarios y los no propietarios son inevitables. Desde ese momento, para hacerse alguien más rico tenía que arrebatárselo a otro y quienes no tenían nada tuvieron que acudir a la rapiña o a la servidumbre. Una cierta propiedad extendida es imprescindible para que se dé el caldo de cultivo necesario para todo tipo de vicios. Sin propiedad no hay venganzas ni envidias, ni robos ni asesinatos, ni odios ni guerras.

La sociedad naciente dejó espacio al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando más que para su vergüenza por el abuso de las facultades que son su honor, se puso él mismo en vísperas de su ruina (ROUSSEAU, 1989, 178).

Esta nueva situación de guerra difiere poco del estado de naturaleza que había descrito Hobbes (*Leviatán*, Primera parte, XIII). Esta situación de inestabilidad perjudicaba también a los ricos que debían defender una propiedad sobre cuya legitimidad dudaban y que, al haber sido adquirida por la violencia, por la misma fuerza podían perderla. Serían así los ricos, razona Rousseau, quienes como más interesados llevaron a cabo la propuesta de constituir unas magistraturas que se ocuparan de establecer leyes justas que regularan la convivencia. Pero el nuevo medicamento no hizo sino agravar más la vieja enfermedad. La comunidad así creada introdujo nuevas desigualdades, a saber, la que existe entre quienes mandan y quienes obedecen. El poder, que aparece para hacer frente a los problemas surgidos con la propiedad, se convierte en fuente de más acentuadas desigualdades. Si la propiedad trajo los robos y los envenenamientos, el castigo de los crímenes trajo las ejecuciones, o sea más muertes. Una de las inevitables secuelas de la creación de la sociedad fueron las guerras, ya que las sociedades crecieron hasta llegar a tocar los límites de unas y otras, provocando el enfrentamiento entre ellas. La situación entre las comunidades es similar a la de los individuos antes de constituir la sociedad civil.

Por si las guerras no fueran ya bastante mal, la creación de la sociedad civil introdujo una última y más dañina desigualdad. Las autoridades a las que se había encomendado el ejercicio de la autoridad pública se la apropiaron para su particular provecho. Los pueblos se dieron jefes, señala Rousseau, para defender la libertad, pero esa defensa se transformó en nueva cadena de servidumbre. Su actividad protectora se volvió expoliadora y su autoridad rectora se hizo tiránica. El poder se transforma en hereditario y quienes lo ejercen lo viven como si fuera algo de su propiedad (ROUSSEAU, 1989, 180).

A través de las fases descritas, introducción de la propiedad privada, creación de la autoridad civil y establecimiento del gobierno tiránico, se aleja el hombre definitivamente del estado de naturaleza. Se pasa, en resumen, de una situación en la que las únicas desigualdades existentes eran las puramente físicas a otra en que los hombres viven atezados por desigualdades artificiales, entre las que ocupa el primer lugar la propiedad privada que, al dividir a los hombres en ricos y pobres, provoca todas las demás desigualdades.

La concepción republicana de la propiedad

Enjuiciar lo que pensaba Rousseau sobre la propiedad y conocer sus pretensiones últimas sobre la misma resulta tan difícil como valorar la propia figura de dicho pensador en su conjunto, dada la importancia capital de la propiedad en la totalidad de su obra. Estamos claramente ante un personaje controvertido, como ya lo era para los franceses de su época, pero lo es más para nuestro tiempo. No deja de resultar paradójico que critique tan académicamente el academicismo, que reproche la cultura, el saber y la erudición con tanto lujo de referencias a la mitología griega o a la literatura latina, con un conocimiento tan extenso de la historia antigua y con una enorme curiosidad por los descubrimientos geográficos y por las nuevas culturas recién descubiertas. Es sorprendente que este filósofo que sirve de fuente a las principales ideas políticas de la modernidad, como la primacía de la ley o la soberanía del pueblo, siga resultando tan profundamente revolucionario.

Una primera idea que hay que rechazar es el carácter utópico que se pudiera desprender de sus *Discursos*. Reconoce que nos está describiendo un estado de naturaleza "que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás" (ROUSSEAU, 1989, 111). Insiste en que no se trata de un acontecimiento histórico y que ni siquiera nuestros primeros padres vivieron en ese estado natural. Nos movemos en el terreno de las hipótesis o, mejor aún, de los experimentos mentales. Pero el que el estado de naturaleza sea una hipótesis no significa que la construcción de Rousseau sea utópica. No se trata de recrear una situación perdida para mover por todos los medios a su recuperación. Lo que se pretende es hacer un esfuerzo racional y utilizar esa hipótesis para reflexionar sobre la mejor organización de la sociedad actual. El estado de naturaleza no es un hecho histórico del pasado, nunca ha existido, pero tampoco se quiere que sea un hecho del futuro. Más bien la tesis de que hay que volver a dicho estado parece atribuírsela a sus enemigos.

¡Entonces, qué! ¿Hay que destruir las sociedades, aniquilar el tuyo y el mío, y retornar a la vida en los bosques con los osos? Consecuencia al estilo de mis adversarios que a mí me gusta tanto prevenir como dejarles la vergüenza de sacarla (ROUSSEAU, 1989, 220, nota i).

Voltaire, con su chispa acostumbrada, en la *Carta* que escribiera a Rousseau después del *Segundo Discurso* le dice: "Dan ganas de caminar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra".⁵ Pero Rousseau ha reconocido que los hombres actuales "ya no se pueden alimentar de hierbas y bellotas, ni privarse de leyes y de jefes" (ROUSSEAU, 1989, 220). Él sabe que no es posible la vuelta atrás, que no hay viajes en el tiempo, que el estado de

naturaleza ha desaparecido para siempre. Rousseau insiste en que no se propone dar la vuelta a la sociedad, ni quemar las bibliotecas y tampoco “reducir a los hombres a contentarse con lo simplemente necesario” (ROUSSEAU, 1989, 93). ¿Qué se propone entonces? Pues, como pensador republicano que es, pretende emplear dicho estado natural como una fuente de inspiración de la que la razón ha de sacar los principios rectores de la sociedad, una sociedad que deberá asentarse en un contrato social que garantice de veras la libertad, un nuevo orden social que se base en los principios elaborados por la razón. En esta misma línea, también para Cassirer, Rousseau sigue siendo hijo de la Ilustración, aunque la critique: “Su evangelio del *sentimiento* no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos sino convicciones auténticamente intelectuales y Morales” (CASSIRER, 1993, 303).

Así pues, a pesar de la descripción entusiasta que hace Rousseau del estado de naturaleza y de la añoranza que parece sentir, dicho estado no es el estado ideal (RODRÍGUEZ PANIAGUA, 1984, 205) y, al fin y al cabo, tampoco se da en él una felicidad perfecta sino sólo relativa. Utiliza dicho estado natural para justificar un nuevo modelo de organización social y política en la que se respete la libertad, como el bien máspreciado y cuyas características generales recoge en el *Contrato social*. Como señala Abbagnano, “el estado natural no es, pero debe ser” (ABBAGNANO, 1978, 382), funciona como una fuente última de legitimidad y racionalidad de las propuestas normativas. En obras como *La Nueva Eloísa*, el *Contrato social* o el *Emilio* se fijarían las condiciones que permiten recuperar hasta donde es posible el estado natural. Así, por ejemplo, la regeneración de la familia no supone volver a las relaciones sexuales esporádicas del estado de naturaleza, sino que se concreta en la libertad de elección de pareja que debe regir los matrimonios. Y una correcta educación del hombre no consiste en abandonarle en medio de los bosques, sino en hacerle independiente de las opiniones ajenas.

Pese a que se suele considerar a Rousseau como el principal ideólogo de la Revolución Francesa, la revolución liberal por antonomasia, sin embargo, Rousseau es un autor republicano y eso se percibe con notable claridad en su tratamiento de la propiedad. En la medida en que la Revolución Francesa cobija distintas ideologías, hay que decir que la republicana es sólo una de ellas, precisamente una de las que no triunfaron, salvo, si se quiere ver así, en el breve período del jacobinismo.

Nos apartamos pues de aquella interpretación, compartida por algunos coetáneos de Rousseau, como Voltaire, que ven en el pensador ginebrino un conservador, un reaccionario, que, por decirlo así, trataría de volver al estado de naturaleza. En la vieja polémica entre virtud y comercio,

Rousseau apuesta por la virtud y condena el comercio, el lujo y el lucro. Es cierto que Rousseau critica la concepción liberal de la propiedad, a la que acusa de permitir la explotación del trabajo de otro hombre, pero su propuesta no es la supresión de la propiedad privada. De lo que se trata es de garantizar la libertad, pero libertad como participación y eso supone independencia de todos los hombres, que nadie tenga que venderse. El objetivo de Rousseau no es un igualitarismo donde el Estado satisfaga los deseos de los individuos, sino que se trata de que el Estado provea de los medios para que cada uno resuelva el problema de su propia conservación. No hay aún ni tesis anarquistas (supresión de la propiedad privada a lo Proudhon) ni socialización de los medios de producción (como en Marx). Su lema es que nadie sea tan rico como para poder comprar a otro ni tan pobre como para tener que venderse (*Du contrat social*, lib. II, cap. XI).⁶ Eso supone que la propiedad queda supeditada a la libertad y no al revés. No se trata de que sólo sean libres los propietarios, como se llevará a cabo en el planteamiento liberal, sino de que todos sean libres y propietarios.

Las concepciones de Rousseau en materia de propiedad son calificadas por Villaverde (1987) como conservadoras por oponerse a la realidad económica en curso. Así, por ejemplo, es cierto que Rousseau rechaza la mecanización de la economía y la intensificación de la división del trabajo que aquella acarrea. Coincide así con muchos de los revolucionarios que veían cómo las máquinas, sobre todo de hilar, les dejaban sin trabajo. Rousseau aparecería como un antiilustrado que se opone al progreso y al cambio, y lo haría por los efectos perniciosos que acarrea para los más desfavorecidos. Muchos de los textos de su *Discurso sobre las ciencias y las artes* podrían interpretarse, en este sentido, como escritos por un enemigo del desarrollo tecnológico.

Su modelo económico estaría inspirado en la pequeña comunidad campesina, autosuficiente, basada en el trueque y siempre fija en sus costumbres. Como señala Pinzani, se estaría diseñando un sistema económico "en el cual el comercio es reducido a un grado mínimo, la riqueza individual es extremadamente limitada y la movilidad social es nula" (PINZANI, 2005, 92). Rousseau teme las subidas de los precios y la introducción del dinero en sustitución de los trabajos personales, etc. Aunque pueda resultar sorprendente, Rousseau prefiere la corvea o trabajo personal al pago de impuestos en dinero. Pese a su origen feudal y señorial, Rousseau entiende que para los más pobres es menos gravoso el pago en trabajo que en dinero.⁷ Un modelo así estaría en las antípodas de las necesidades de nuevos mercados propias del capitalismo expansivo de su tiempo.

Más radical es aún el conflicto entre Rousseau y el liberalismo cuando se trata de la acumulación de capital. Rousseau rechaza la riqueza excesiva porque genera a su juicio una pobreza intolerable. En *Fragments politiques* asegura que “los tesoros de los millonarios aumentan la miseria de los ciudadanos” (1964, 523). Insiste Rousseau:

¿Ignoráis que una multitud de hermanos vuestros parece o padece necesidad de lo que vosotros tenéis en demasía, y que necesitáis un consentimiento expreso y unánime del género humano para apropiaros en lo tocante a la subsistencia común de lo que va más allá de la vuestra? (ROUSSEAU, 1989, 179).

Sin embargo, el pensamiento de Rousseau no es una reivindicación del Antiguo Régimen, sino una crítica de las consecuencias sociales de la pujante propiedad capitalista y, sobre todo, de la desigualdad social que introduce. El reproche de Rousseau va dirigido contra aquellos que solo valoran las cosas que tienen “en la medida en que los demás están privados de ellas” (ROUSSEAU, 1989, 197), o sea, que disfrutan de las cosas en la medida en que les dan poder sobre los demás. También sus críticas contra el lujo tienen carácter revolucionario:

El lujo alimenta a cien pobres en nuestras ciudades y hace perecer a cien mil en nuestros campos; el dinero que circula entre las manos de los ricos y de los artistas para atender a sus cosas superfluas está perdido para la subsistencia del agricultor; éste carece de vestido precisamente porque los otros necesitan galones (...) Hace falta polvo para nuestras pelucas; he ahí por qué tantos pobres no tienen pan (ROUSSEAU, 1989, 73-4, nota 60).

Algunas de estas frases recuerdan las denuncias sobre la carestía del pan realizadas por los revolucionarios franceses once años después de la muerte de Rousseau, ocurrida en 1778. Lo esencial no es entonces satisfacer necesidades, sino privar de ciertas cosas a otros. En esa misma clave republicana hay que entender los elogios de Rousseau a la frugalidad de los espartanos y romanos y su rechazo hacia la usura y el préstamo con interés. Todas estas consideraciones no son tanto “medievales” o “reaccionarias” como un posicionamiento abiertamente antiliberal. No es la sociedad medieval la que le inspira sino, en todo caso, las pequeñas repúblicas de la antigua Grecia o la Roma republicana.

Como republicano que es defiende la total primacía del bien público sobre el bien individual. Y también justifica la intervención del Estado en materia económica, concretamente protegiendo a los más pobres. Es cierto, como dice Villaverde (1987, 150), que Rousseau se opone a la libertad de comercio, al avance del capitalismo, pero lo hace para proteger a los más pobres, como cuando propone crear graneros que sirvan para prevenir las hambrunas.⁸ La creación de graneros, la limitación de los beneficios del comercio, el control de los precios del pan, etc., pueden ser propuestas contrarias a la concepción liberal de la propiedad, pero no significan en Rousseau la negación del derecho de propiedad. Rousseau admite la propiedad, e incluso la considera sagrada,⁹ cuando se trata de la propiedad basada en el trabajo del pequeño propietario, pero la condena cuando se refiere a la propiedad basada en el trabajo ajeno. El carácter reaccionario de Rousseau, que Villaverde denuncia (1987, 155), vendría justificado en la medida en que la propiedad capitalista es la triunfante en su contexto histórico. Pero el carácter revolucionario viene dado si nos paramos a pensar que su crítica a la propiedad capitalista sigue siendo aplicable a la situación de la propiedad en nuestro tiempo.

Rousseau no rechaza la propiedad basada en el trabajo, pero sí la justificación de Locke que permite una propiedad ilimitada. En el pensamiento de Locke, una sola persona podría ser la dueña de todo el mundo, ya que gracias a la convención del dinero se ha descubierto “el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar” (LOCKE, 1990, 74). Esa apropiación más allá de lo que cada uno necesita para vivir se justificaría, según Locke, porque incrementa la cantidad de bienes disponibles para satisfacer las necesidades humanas. Pero Rousseau ni siquiera cree que sea conveniente ese incremento del número global de bienes. Considera preferible una vida más comunitaria – no un sistema de propiedad comunista – donde todos los individuos tengan asegurada su subsistencia con una propiedad moderada.

Frente a la idea liberal que frecuentemente entiende la intervención del Estado sobre los pobres como una cuestión de orden público, Rousseau lo ve como una cuestión de justicia. No se trata de hacer trabajar a los pobres para evitar la inestabilidad social o para incrementar la producción, sino por pura justicia. El Estado debe procurar según Rousseau que no haya pobreza. Como si de un programa político se tratara, en *Discours sur l'Économie politique*, expone Rousseau cuáles han de ser los asuntos más importantes para el gobierno, a saber: “impedir la extrema desigualdad de fortunas”, pero no robando los bienes a los ricos, sino legislando de tal modo que esa acumulación sea imposible de llevar a cabo, y con respecto a los pobres, el objetivo no puede ser “construir hospitales para pobres”, que

había sido la gran propuesta de la Edad Moderna en toda Europa, sino garantizar su condición de ciudadanos (ROUSSEAU, 1964, 258).

Entre las críticas de Rousseau contra la propiedad capitalista, ilimitada, excluyente, está sobre todo la de que introduce la desigualdad política. El liberalismo decimonónico justificará que los que carecen de propiedad no tienen derechos políticos. Negarán el derecho de voto a los asalariados que venden su fuerza de trabajo. Pero para Rousseau un principio político básico, que incluye en el *Contrato social* (II, 11), es "que ningún ciudadano sea tan rico que pueda comprar a otro, ni tan pobre que se vea obligado a venderse" (ROUSSEAU, 1964, 391-2). Ese es el límite, la moderación, que permite legitimar a la propiedad, ésta sí, sagrada. Rousseau quiere que todos sean propietarios, pero pequeños propietarios que cultivan sus tierras, que viven de su trabajo. El famoso lema de Rousseau es para Viroli una condición necesaria de la libertad política (VIROLI, 1988, 179). No hay libertad, no hay república si los ciudadanos venden su voto. Una ley creada con la compra y la venta de votos ya no representaría a la voluntad general (NAMER, 1999).

Esa defensa de los pequeños propietarios es la que le lleva a defender el mantenimiento de las tierras comunales en otro aspecto que parece contrario a su tiempo, como reaccionario y añorante de la Edad Media. Desde el comienzo de la Edad Moderna las tierras comunales están siendo apropiadas por los grandes propietarios. Al igual que había sucedido en Inglaterra, en este momento en Francia se procede al cerramiento de una buena parte de los bienes comunales. Esos bienes, beneficiados por el común de los vecinos, eran la garantía de supervivencia de muchas familias pobres, daban un aire comunitario a muchas pequeñas poblaciones rurales y permitían moderar la desigualdad excesiva entre los vecinos. Su cerramiento incrementó la desigualdad y ayudó a expulsar del campo a muchos pequeños campesinos. El cerramiento puede ser visto como "moderno" porque facilitaba la introducción de técnicas de cultivo más productivas, pero Rousseau se muestra contrario al mismo por sus perniciosos efectos sociales. Rousseau quiere ciudadanos con iguales derechos políticos y eso exige que no haya entre ellos grandes diferencias de riqueza.¹⁰

La concepción republicana de la propiedad defendida por Rousseau implica la limitación de la propiedad, pero no la instauración de una propiedad colectiva e igualitarista. Rousseau no trata de volver a una sociedad rural, sin máquinas, sin comercio ni dinero. El estado de naturaleza está irremediablemente perdido, pero esa situación idílica nos sirve como criterio para enjuiciar la propiedad real (la capitalista) y para proponer mejoras realizables como limitar la propiedad, como garantizar la

subsistencia de los ciudadanos para que no tengan que venderse o para someter la propiedad al consentimiento ciudadano. Rousseau no quiere volver al estado de naturaleza, y no sólo porque eso es imposible, sino porque ni siquiera es conveniente (el hombre se ha vuelto racional y eso es positivo) y aplicado a la propiedad eso significa que de lo que se trata es de someter la propiedad "a razones". La propiedad lejos de ser sagrada, intocable (y por lo tanto sólo limitable por la autolimitación de los propietarios como únicos legitimados a gobernar) se debe someter al consentimiento de todos, al consentimiento expresado en la voluntad general (ROUSSEAU, 1964, 270). La propiedad republicana es así un producto legal. Para Rousseau la desigualdad de propiedad, como insiste en *Discours sur l'Économie politique*, lleva a la desigualdad de poder y de lo que se trata es de recuperar la igualdad política, pero para ello se necesita una moderación en la propiedad. En términos parecidos a los empleados por otro republicano, por Aristóteles, dirá que los mejores ciudadanos son los que tienen propiedades mediocres. Quienes mejor obedecen las leyes no son los grandes propietarios, pero tampoco los no propietarios.

Solo sobre la mediocridad se ejerce toda la fuerza de las leyes; son igualmente impotentes frente a los tesoros de los ricos y frente a la miseria de los pobres; el primero las elude, el segundo se les escapa; uno rompe la red, y el otro la atraviesa (ROUSSEAU, 1964, 258).

Decisiva consecuencia de esta visión rousseauiana es que se convierte la propiedad en un objeto susceptible de ser regulado por el legislador. No es una realidad natural, que exceda a la ley y ante la cual solo cabe respeto y protección, sino que son las leyes positivas, las dadas por la sociedad, las que pueden configurar las formas y los límites de la propiedad, y las que permiten su transmisión. La propiedad no es para Rousseau un derecho natural y precisamente por ello, y al contrario que la libertad, se puede enajenar.

Más aún: al no ser el derecho de propiedad otra cosa que convención e institución humana, todo hombre puede disponer a su gusto de lo que posee; pero no sucede lo mismo con los dones esenciales de la naturaleza; tales como la vida o la libertad, que puede gozar cada cual y de los cuales es cuando menos dudoso que tenga derecho a despojarse (ROUSSEAU, 1989, 189).

Conclusión

La tradición republicana reconoció siempre la dependencia estrecha que existe entre la libertad y la propiedad y cómo es imposible para una república ser libre cuando algunos de sus ciudadanos exceden en riqueza a todos los demás de tal modo que, como dice Rousseau, unos pueden comprar a otros y otros son tan pobres que se ven obligados a venderse (ROUSSEAU, 1964, 391-2). Frente a este problema existen dos posibles soluciones. De un lado, el pensamiento liberal, y también algunos republicanos como Aristóteles, limitaron la condición de ciudadano a los varones, a los propietarios, a las personas económicamente independientes, aceptando el hecho de que esas personas no eran independientes. Es posible que los esclavos fueran de hecho como los describe Aristóteles, o sea, personas movidas por impulsos pasionales. Pero, obviamente, no lo eran por "naturaleza", sino porque no se les proporcionaban los medios y la educación necesarios. Ahora bien, en cuanto eso sólo era una situación de hecho es claro que se puede y se debe cambiar. El republicanismo actual propone otra solución diferente, directamente inspirada en las tesis de Rousseau. Hace una doble propuesta. Una dirigida a los ricos, evitando la riqueza extrema, capaz de conseguir beneficios políticos, de lograr el sometimiento de otros, ya sea a través de una legislación fiscal progresiva o con otras limitaciones legales que impidan los monopolios o que obliguen a dividir los latifundios. La otra propuesta, dirigida a los más pobres, aspira a la universalización de las condiciones materiales (educación, trabajo, mínimo de bienestar, etc.) que sirven para garantizar ese juicio independiente.

Encontramos en Kant un buen ejemplo de la proyección del pensamiento de Rousseau en materia de propiedad. Aunque algunos estudiosos de Kant le consideran el más firme defensor de la propiedad privada y le asocian con la justificación del derecho de sufragio censitario, sin embargo, se trata de un pensador que exige expresamente la universalización de la condición de propietario. Lejos de querer mantener a su criado Lampe en una situación de dependencia permanente, en el republicanismo kantiano se pide la intervención del Estado para asegurar la autonomía de todas las personas y se rechazan las soluciones privadas, o sea el recurso a la limosna, para el problema de la pobreza. No se limita el voto a los propietarios, sino que se justifica el acceso a una propiedad para que todos puedan tener garantizada su existencia material. Por ello, Kant expone que, en un Estado republicano -único legítimo-, los gobernantes tienen derecho "a cobrar impuestos a los poderosos para mantener a los pobres" (BERTOMEU, 2017, 487). Todos, también los pobres, tienen derecho a disponer de los medios necesarios para garantizar su propia subsistencia.

El liberalismo, ante la aparición de enormes masas de asalariados, tras la revolución industrial, que no se podían dejar fuera del Estado (sin romper la sociedad) les concede igualdad política, les permite elegir y ser elegidos, pero reduce la política al ámbito estatal. Se admite la igualdad de los ciudadanos, "un hombre, un voto", pero sólo en el ámbito del Estado y del Derecho, en el plano puramente formal. Dada esa igualdad todos podían participar en el ámbito de las relaciones económicas en igualdad de condiciones. La actividad económica quedaba regida por contratos privados libremente realizados por las partes. Se permite la participación política de todos, pero no se establecen fórmulas reales de participación, puesto que la elección requiere dinero, ayudas, etc., que sólo algunos tienen.

Para el republicanismo no se puede aceptar esa ficción de la igualdad de las partes en el ámbito laboral y económico. Ahí también, en la sociedad civil, existen relaciones de dominación, de interferencias arbitrarias. La esfera civil no puede ser "apolítica", no puede dejarse al margen de las leyes. Como destaca Domènech, "la sociedad civil está atravesada de relaciones de poder y subalternidad, está llena de sujetos, de grupos y de clases sociales vulnerables a la interferencia arbitraria de otros" (DOMÈNECH, 2002, 43). La noción de ciudadanía republicana serviría como un argumento para dotar de medios económicos a todos los ciudadanos con el fin de garantizarles su independencia. Si el objetivo es la garantía de la libertad de cada ciudadano habrá que defender, por ejemplo, aquellas políticas del Estado de Bienestar que hacen posible esa independencia al garantizar, a todos, un mínimo de estabilidad económica.

El neorrepblicanismo, a veces en oposición a Rousseau al que descalifica como populista, no se conforma con que su ideal de la libertad como no dominación sirva para orientar el ámbito político, sino que exige la supresión de la dominación arbitraria tanto en el ámbito doméstico como en el económico (PETTIT, 1999). Por eso, como señala Casassas, no tiene sentido decir que un individuo es libre "cuando acepta un trabajo nocivo y mal pagado porque carece de cualquier tipo de alternativa" (CASASSAS, 2005, 237). Se trata de erradicar toda forma de dominación, tanto pública como privada. Se puede, por ejemplo, proporcionar una educación gratuita de calidad o, mejor aún, un trabajo estable y debidamente remunerado; garantizar la protección efectiva de los derechos sociales o promover la participación de los trabajadores en las empresas (OVEJERO, 2004). En este sentido, la renta básica puede ser un instrumento que amplía la libertad real de los ciudadanos más desfavorecidos, pero no garantiza sin más la ausencia de dominación en el ámbito económico. El republicanismo mantendría una justificación encendida del Estado de bienestar que estaría en peligro tanto por parte del liberalismo como del comunitarismo. Del

liberalismo que trata de reducirlo al mínimo y del comunitarismo que asocia la ayuda al otro a su pertenencia a la comunidad (OVEJERO, 2008).

Dentro del republicanismo actual, aquellos que siguen la estela de Rousseau, más allá del ideal de la no dominación, insisten en el propio valor de la democracia como autogobierno y se centran en la denuncia de los peligros que acarrea la concentración de la riqueza para la libertad de los ciudadanos. Ese republicanismo considera la igualdad como una condición de la libertad.

La libertad resulta incompatible en la práctica con desigualdades notables de recursos, de poder y de riqueza, las cuales hacen dependientes a la mayoría de los ciudadanos de la voluntad de la minoría de poderosos que puede inclinar a su arbitrio y en su favor instituciones, normas y conductas (PEÑA, 2019, 20).

Notas

¹ Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid (España). Forma parte del Grupo de Investigación Reconocido "Teorías Jurídicas y Políticas de la Modernidad".

² En este punto el pensamiento de Rousseau difiere enormemente del de Hegel quien veía en la propiedad la necesaria protección de la libertad. "La propiedad es para Hegel como la esfera exterior de la libertad de la persona" (RODRIGUEZ PANIAGUA, 1984, 262).

³ En la creación del mito del buen salvaje se ha demostrado que ejerció en Rousseau una poderosa influencia toda la literatura subsecuente al descubrimiento de América. Así la visión optimista de fray Bartolomé de las Casas con respecto a los indios le habría llegado a Rousseau por vía del escéptico Montaigne. Pintor Ramos, en su estudio preliminar a los Discursos de Rousseau, nos remite a la "interesante y olvidada" obra de DIAZ-PLAJA (1954, 117-40).

⁴ Es curioso que comparta Rousseau con Platón su aversión por los artistas como perjudiciales para la comunidad. Refiriéndose Rousseau a una sociedad de campesinos y soldados dice que son "un espectáculo infinitamente más bello que el del género humano compuesto por cocineros, por poetas, por impresores, por orfebres, por pintores y por músicos" (ROUSSEAU, 1989, 77). Aunque comparten otras doctrinas semejantes, como la aversión platónica por la escritura y las críticas de Rousseau a la imprenta, con la común inconsecuencia de ser ambos escritores prolíficos, es claro que hay entre ellos una diferencia fundamental, como ha destacado Welzel: "Rousseau es aquí el antípoda de Platón. Platón no había

confiado en absoluto en la realidad, poniendo todas sus esperanzas en la aparición singular de un gran hombre, del rey-filósofo, el cual, revestido de poderes dictatoriales, impondría la realización de la idea, incluso contra la voluntad de sus súbditos. Rousseau, en cambio, tiene confianza en la realidad, la cual cree poder organizar de tal suerte, que, con la identidad de interés particular y general, de voluntad particular y general, producirá por sí misma y directamente lo justo" (WELZEL, 1979, 168).

⁵ *Carta de Voltaire a Rousseau*, publicada junto con el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* (ROUSSEAU, 1989, 240).

⁶ Rousseau, en *Du contrat social*, pone claramente un criterio de limitación de la propiedad: "Ya he dicho lo que es la libertad civil. En cuanto a la igualdad, no debe entenderse por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, esté fuera de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de la ley. Y, en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno tan pobre como para estar obligado a venderse a sí mismo" (ROUSSEAU, 1964, 391-392). La traducción es de nuestra responsabilidad.

⁷ La defensa de la corvea aparece por ejemplo en las *Considerations sur le Gouvernement de Pologne et sur sa Réformation Projetée* (ROUSSEAU, 1964, 1006).

⁸ Rousseau defiende, en su *Discours sur l'Économie politique*, que se creen depósitos de grano (ROUSSEAU, 1964, 267) y, en el *Projet de constitution pour la Corse*, entiende que ese mismo efecto previsor frente a necesidades imprevistas se puede conseguir con un libro de registro donde se anoten los excedentes de los particulares (ROUSSEAU, 1964, 923).

⁹ Aunque parezca extraño, Rousseau asegura que la propiedad es sagrada en su *Discours sur l'économie politique*: "Es cierto que el derecho de propiedad es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos" (ROUSSEAU, 1964, 262-263). Y poco después en ese mismo discurso insiste en que "es preciso acordarse de que el fundamento del pacto social está en la propiedad" (ROUSSEAU, 1964, 269). Rousseau se ocupa aquí de la legitimidad de los impuestos los cuales, dada la importancia de la propiedad para los ciudadanos, sólo son legítimos cuando vienen creados por la voluntad general. Las traducciones son nuestras.

¹⁰ En el *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau justifica la necesidad de limitar el número de tierras que pueden ser poseídas (ROUSSEAU, 1964, 942).

Referencias

ABBAGNANO, N. *Historia de la Filosofía*, t. II. *La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*. Traducción de J. Estelrich y J. Pérez Ballestar. Barcelona: Montaner y Simón, 1978.

ARISTÓTELES. *Política*. Edición de J. Marías y M. Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

BERTOMEU, M. J. Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 57, jul-dic 2017, p. 477-504.

CASASSAS, D. Sociologías de la elección y nociones de libertad: la Renta Básica como proyecto republicano para sociedades de mercado. *Isegoría*, n. 33, 2005, p. 235-248.

CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. Traducción de E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTILLO VEGAS, J. L. Ciudad rica y ciudadanos pobres. La consideración de la riqueza en el republicanismo florentino. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, Universidad Complutense de Madrid, n. 7, 2013, p. 71-91.

DÍAZ-PLAJA, G. *Introducción al estudio del Romanticismo español*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1954.

DOMÈNECH, A. Individuo, comunidad, ciudadanía. In: ROSALES, J. M. - RUBIO CARRACEDO, J. - TOSCANO MÉNDEZ, M. *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta, 2002, p. 29-46.

GRIMSLEY, R. *La filosofía de Rousseau*. Traducción de J. Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and A system of Politics*. Edición de J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOBBS, Th. *Leviatán*. Edición de C. Moya y A. Escohotado. Madrid: Editora Nacional, 1979.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Traducción de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1990.

MAQUIAVELO. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducción de A. Martínez Arancón. Madrid: Alianza, 2000.

MARTÍNEZ, F. J. Mundialización y redistribución: la propuesta de la Renta Básica. *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid, n. 19, 2002, p. 5-15.

NAMER, G. *Le système social de Rousseau. De l'inégalité économique à l'inégalité politique*. París: L'Harmattan, 1999.

OVEJERO, F. Capitalismo y republicanismo: un panorama. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 23, 2004, p. 113-137.

OVEJERO, F. *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

PEÑA, J. Democracia y ciudadanía: el enfoque republicano. *Revista Laguna*, n. 45, 2019, p. 9-34.

PETTIT, P. *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Traducción de T. Domènech. Barcelona: Paidós, 1999.

PINZANI, A. Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal? *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, n. 33, 2005, p. 77-98.

REED AMAR, A. Cuarenta acres y una mula: una teoría republicana acerca de los derechos básicos. In: GARGARELLA, R. (comp.), *Derecho y grupos desaventajados*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 31-39.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M. *Historia del pensamiento jurídico*. Madrid: Universidad Complutense, 1984.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Estudio preliminar de A. Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 1989.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*, III. París: Gallimard, 1964.

RIVERO, Á. Republicanismo y neo-republicanismo. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Madrid, n. 33, 2005, p. 5-18.

VILLAVERDE, M. J. *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Madrid: Tecnos, 1987.

VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Traducción de D. Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WELZEL, H. *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y Justicia material*. Traducción de F. González Vicén. Madrid: Aguilar, 1979.

Received/Recebido: 07/02/2022
Approved/Aprovado: 14/06/2022