

Grau en Ciències Polítiques i de l'Administració
Treball de fi de Grau (21686)
Curs acadèmic 2016-2017

La libertad republicana en los discursos de Maximilien Robespierre

Pau Moneo Roca
164385

Tutor/a del treball:
Ivan Serrano Balaguer



**Universitat
Pompeu Fabra**
Barcelona

DECLARACIÓ D'AUTORIA I ORIGINALITAT

Jo, *Pau Moneo Roca*, certifico que el present treball no ha estat presentat per a l'avaluació de cap altra assignatura, ja sigui en part o en la seva totalitat. Certifico també que el seu contingut és original i que en sóc l'únic autor, no incloent cap material anteriorment publicat o escrit per altres persones llevat d'aquells casos indicats al llarg del text.

Pau Moneo Roca
Barcelona, 11 de juny de 2017

“Le vulgaire est un vieux Narcisse qui s'adore lui-même et qui applaudit le vulgaire.”

Victor Hugo, *les Misérables*, I, I, XII.

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. Marco teórico	3
a. La visión liberal de la libertad: énfasis en la libertad negativa	3
b. La visión republicana de la libertad: La crítica republicana de la Democracia	7
3. METODOLOGÍA	12
a. El método analítico de Quentin Skinner	12
b. El contexto intelectual: el republicanismo clásico en la Francia del s. XVIII.....	15
c. Los primeros tiempos de Robespierre	18
4. PARTE PRÁCTICA	21
a. La visión del Robespierre “maduro” acerca de la libertad: el reino de la virtud.	23
b. Relación necesaria entre democracia e igualdad	28
c. El republicanismo híbrido de Robespierre: contradicciones; la unicidad de la voluntad general como perversión del concepto de libertad positiva	31
d. Epígrafe. La respuesta del neorepublicanismo a las contradicciones del republicanismo híbrido de Robespierre.	33
5. CONCLUSIONES	39
6. BIBLIOGRAFÍA.....	41

1. Introducción

La pregunta de investigación a la cual este trabajo pretende dar respuesta es la siguiente: **¿Cómo se preconfigura el debate contemporáneo entre libertad negativa versus positiva en los discursos de M. Robespierre?** A partir de esta interrogación, el lector puede inferir *prima facie* que la tesis analítica de este trabajo parte de la asunción de que, efectivamente, existe tal preconfiguración. No obstante, es preciso comprobarlo: el objeto de estudio del presente trabajo es ver cómo se prefiguran las distintas tensiones dentro de la teoría republicana, de las cuáles Quentin Skinner se hace eco en múltiples ensayos (Skinner, 1998)

En primer lugar, formularemos el concepto de libertad positiva, teorizado en sus dos vertientes por Isaiah Berlin en *Two Concepts of Liberty* (Berlin, 1969), que posteriormente utilizaremos a modo de categoría analítica para analizar diversos elementos de la teoría republicana, supuestamente presentes en los discursos de Robespierre.

Seguidamente, plantearemos el método mediante el cual se organizará el trabajo, consistente en el contextualismo histórico (Skinner, 1969), que intenta explicitar la importancia histórica de los discursos y como se circunscriben las tensiones de la teoría republicana a cada etapa política de la Revolución Francesa.

Debido al hecho de tratarse de una investigación de carácter descriptivo/interpretativo, el presente trabajo se basa en un modelo metodológico cualitativo organizado en dos ámbitos de actividad: a) un análisis documental b) análisis del discurso. En referencia al primer ámbito, se analizarán las obras políticas de distintos autores, concretamente y de forma más introspectiva las de Hannah Arendt *Sobre la Revolución* (Arendt, 1967), *Democracia en América* y el *Antiguo Régimen y la Revolución* (Tocqueville, 1982, 1985), *Dos conceptos de Libertad* (Berlin, 1969), y *Los orígenes de la democracia totalitaria* (Talmon, 1952). Además, también forma parte del proceso metodológico la exploración de la literatura académica acerca de las concepciones de libertad (Spector, 2010) y la crítica republicana de la democracia (Urbinati, 2012a), esenciales para la composición del marco teórico del mencionado trabajo.

En segundo lugar, el análisis discursivo, especialmente de las arengas de Maximilien Robespierre¹, resultará interesante a fin de analizar las intenciones subyacentes de los hablantes, sus actitudes e identidades, y asimismo entender qué representaciones se hacen de determinadas realidades sociales a través del discurso público. Por otra parte, también pretendemos detectar formas de abuso de poder o desigualdad. En este sentido, hay que tener en cuenta el contexto en el cual el discurso se produce, prestando especial atención a una serie de parámetros: ¿Quién habla? ¿Para quién habla? ¿Cuáles son sus objetivos? ¿Dónde y cuándo se habla?

La estandarización de unas categorías normativas que faciliten su inferencia a partir de textos o debates anteriores a su teorización es precisamente lo que ocupa la parte teórica del presente estudio. En otras palabras: para evitar caer tanto en el anacronismo como en la falacia etimológica (especialmente peligroso en el concepto de “virtud”), y más allá de hacer una interpretación revisionista, se trata de hacer un comparativa entre dos visiones de la libertad, analizando sus imbricaciones. De ese modo se pretende cotejar la influencia de la Revolución Francesa en el republicanismo moderno, y no viceversa. En efecto, y tal como profetiza nuestra pregunta de investigación, veremos cómo se preconfiguran e infieren dentro de los discursos de Robespierre tensiones de ulterior planteamiento, dentro de la teoría republicana, en el crepúsculo del siglo de las luces. Asimismo, se entablará un diálogo entre la visión liberal acerca de la libertad y su crítica del republicanismo cívico contemporáneo, en base a la experiencia histórica que aporta la Revolución francesa como precedente de la democracia totalitaria. Finalmente, la crítica republicana es imprescindible para entender cómo se construye una tercera visión de la libertad. Esta última concepción viene de las manos de Maximilien Robespierre, y destacará por plantear un patrón exclusivo de existencia social, originándose serias cuestiones dentro del republicanismo clásico.

¹ Acceso a los discursos de M. Robespierre desde <http://www.beersandpolitics.com/discursos/maximilien-robepierre/177>

2. Marco teórico

Para tratar de responder a la pregunta **¿Cómo se preconfigura el debate contemporáneo entre libertad negativa versus libertad positiva en los discursos de M. Robespierre?**, acto seguido veremos una comparativa entre tres visiones acerca de la libertad, que distan en los factores que son externos al agente, y los que son internos a ese. Esto es, mientras que unas visiones se interesarán más por el grado en que los individuos sufren interferencias desde cuerpos externos, otras centrarán su atención en los factores internos que afectan el grado en que los individuos o los grupos actúan autónomamente.

Desglosar estas dos concepciones sobre la libertad resulta necesario para observar nítidamente sus interacciones en el siguiente apartado, aunque procedemos de forma circunspecta al delimitarlas, puesto que tienen abundantes nexos entre sí.

a. La visión liberal de la libertad: énfasis en la libertad negativa

El debate moderno acerca de la libertad fue enmarcado en la distinción de Isaiah Berlin acerca de “sus **dos conceptos de libertad**” (Berlin, 1969), que describe la división dicotómica clásica dentro de la tradición liberal entre **libertad negativa y positiva**. Esta distinción acuñada por Berlin (aunque de influencia kantiana) permitirá clasificar las distintas tradiciones liberales que se han ido sucediendo, e igualmente oponer ambos significados a la visión republicana sobre la libertad.

De acuerdo con el **sentido negativo**, este podría describirse como “ser libre de”, disponer de un ámbito libre de intervenciones externas, en el que los individuos son libres básicamente en la medida en que sus opciones no se ven interferidas. Esta concepción negativa es precisamente la concebida por los filósofos ingleses del siglo XVII, que defendieron la creación de una esfera de libertad personal que debería quedar fuera del alcance del control social, pues si no ofendería a la esencia de la naturaleza humana (Vallespín et al., 1990). Igualmente, esta idea de Berlin también se asocia con la de otros filósofos políticos ingleses como Hobbes, Bentham y J.S. Mill ². En palabras de Mill, menos reduccionista que sus correligionarios:

² Mientras que la concepción de libertad de Hobbes es como “ausencia de impedimentos externos”, Bentham entendía la libertad como ausencia de prohibiciones legales, una forma de libertad solo concebible dentro de una asociación civil.

“la única libertad que merece este nombre es la de perseguir nuestro propio bien a nuestro modo, mientras que esto no coarte la libertad de los otros, o impida sus esfuerzos para alcanzarla. Cada uno es el guardián de su salud, ya sea física, mental o espiritual. La humanidad saldrá más beneficiada dejando que cada uno viva como mejor le parece que imponiendo a cada uno lo que le parece mejor al resto” (Mill, 1859)

El problema fundamental para Mill es ver si existe un principio que permita determinar qué límites debe tener la intervención del gobierno. Entonces, un elemento esencial del argumento de Mill es aquello conocido como el “principio del daño”, que dice que la única razón que nos puede llevar a intervenir sobre el resto es cuando exista un daño a terceros. (Mill, 1859) Así mismo, Mill está preocupado en gran medida por la forma en que generalmente la opinión mayoritaria tiene tendencia a oprimir o suprimir la emergencia de la diferencia o la diversidad, entendiendo además que esta emergencia de la diversidad permite hacer progresar a las sociedades: “El objeto de este ensayo (*On Liberty*) es afirmar un principio muy simple, como el derecho de gobernar absolutamente el trato de la sociedad con el individuo en forma de obligación y control, aunque los medios usados sean la fuerza física en forma de penas legales o la coacción de la opinión pública” (13)

Este último punto resulta relevante para este trabajo pues veremos la crítica neorepublicana a la democracia ateniense, donde la *parresia* (traducida en la actualidad como libertad de expresión) puede verse menoscabada por la retórica sofista. Tal y como denunció Platón en la *Apología de Sócrates* y en el *Gorgias*³, si un hombre era visto como inmoral, o sus visiones eran contrarias a la opinión popular, hacer uso de tal desenfundada libertad de expresión comportaba grandes riesgos, que el propio Sócrates descubrió cuando fue condenado a muerte por no adorar a los dioses atenienses y por corromper la juventud.

Siendo justos, Mill, seguidor de la causa republicana, adoptó también una concepción de la libertad positiva y *natural*, como libre desarrollo de la individualidad, y esta es la base de sus preocupaciones políticas.

La segunda concepción de **libertad como positiva**, anunciada con Mill, resulta compleja de definir, pero para Berlin (1969) sería “ser libre para algo”; y deriva del deseo de

³ Platón (2003). *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Madrid: Gredos

autonomía (*self-mastery*) y su ejercicio (el dominio sobre sí mismo): “que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores” y querer “.. que se le conceda a uno un ámbito en el que sea su propio dueño”. (131) No obstante y según otras interpretaciones, ser libre en el sentido positivo es ser capaz de dominar los deseos de segundo orden (Frankfurt 1982). Berlin asigna este segundo sentido especialmente a filósofos continentales como Spinoza, Rousseau y Hegel.

En consonancia con otros autores que, a pesar de su inclasificable personalidad, han sido situados en el corriente neoliberal (F. Hayek, R. Aron, K. Popper), su comprensión de la historia de las ideas aparece siempre guiada por una profunda inquietud por la libertad y las amenazas que la acechan (Vallespin et al., 1990). Berlin también denuncia el **proceso de deformación** de la concepción de libertad positiva, que ha servido de elemento legitimador de los regímenes totalitarios del s. XX:

“cualquier concepto puede pervertirse y convertirse en su contrario. Hoy en día es difícil calificar al individualismo ultra-liberal como una fuerza creciente; por el contrario, la retórica de la “libertad positiva”, al menos en su forma distorsionada, es cada vez más evidente y está sirviendo para enmascarar al despotismo bajo las invocaciones de una mayor libertad ... [...] Por consiguiente, creo que es más urgente desenmascarar las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana negativa” (Berlin, 1969)

Asimismo y en relación con el marco temporal de nuestra investigación (la Revolución Francesa), este fragmento merece hacer referencia al hecho que el término “individualismo” fue acuñado en Francia durante la década de los veinte del siglo XIX, siendo empleado tanto por contrarrevolucionarios como por pensadores socialistas como crítica al pensamiento de la Ilustración. De acuerdo con Cyrus Patell (1994), el primer uso conocido del término individualismo se encuentra en los trabajos del contrarrevolucionario católico Joseph de Maistre, quien estaba convencido de que el orden social “había sido hecho añicos por qué había demasiada libertad en Europa, y no suficiente Religión”. Para de Maistre “el gobierno era una ‘verdadera religión’, con ‘sus dogmas, misterios, clérigos; someterlo a la discusión individual significa destruirlo’. Del mismo modo, se lamentaba que ‘esta profunda y espeluznante división de pensamientos, esta infinita fragmentación de las doctrinas, el protestantismo político llevaba al más absoluto individualismo’. En un sentido parecido, trataremos en la parte práctica del presente trabajo cómo se construye el régimen despótico a que dio lugar el periodo

revolucionario llamado Terror. La “ideología” jacobina se funda en un conjunto de certezas epistemológicas (a modo de religión), que resultan no ser más que distorsiones de diversos elementos de la teoría republicana (Patell, 1994).

Volviendo a Berlin, constatamos que mientras que la libertad negativa es atribuida habitualmente a agentes individuales, la libertad positiva suele identificarse con las colectividades, o a los individuos considerados primariamente como miembros de unas colectividades dadas. De ahí la teoría rousseauiana acerca de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad individual se adquiere a través de la participación en el proceso por medio del cual la comunidad de uno mismo ejerce un control colectivo sobre sus propios asuntos, de acuerdo con la “voluntad general”. La advertencia sobre la malignidad de las **desviaciones** del imperativo “ser dueño de uno mismo” entronca con la identificación del “verdadero yo” con un grupo (espiritual, político, social) que impone su voluntad orgánica o colectiva a sus componentes, con lo que éstos alcanzan una libertad “superior”. De este modo, las preocupantes implicaciones de la concepción positiva de la libertad provienen del problema de que este sentido parece permitir legítimamente una coerción extensiva en nombre de los pretendidos intereses “reales” de los individuos. Berlin escribe:

<<It is one thing to say that I may be coerced for my own good which I am too blind to see: this may, on occasion, be for my benefit [But] it is another to say that if it is my good, then I am not being coerced, for I have willed it, whether I know this or not, and am free (or ‘truly’ free) even when my poor earthly body and foolish mind bitterly reject it, and struggle against those who seek however benevolently to impose it >>(1969, 134)

A pesar de que trataremos el tema del **amor a la patria** ulteriormente, cabe mencionar brevemente que las características de la ideología nacionalista siembran el terreno para la imposición de una voluntad orgánica. Tal y como los expone Berlin en “Nationalism. Past neglect and Present Power” (Berlin, 1979), sus rasgos son: creencia en la necesidad imperiosa de pertenecer a una nación; en la interrelación orgánica de todos los elementos que la constituyen; en la superioridad de los valores que asume como propios; y en su primacía como foco de lealtad. (Vallespin et al, 1990)

Esta visión pero debería ser contrastada con la respuesta de los teóricos del nacionalismo cívico. En primer lugar, en Renan la nación está formada por dos factores: el “plebiscito

diario” y “los legados y reminiscencias”. Este punto es de vital importancia, puesto que enfatiza el papel central que tiene la cultura en el nacionalismo cívico. Algunos escritores contemporáneos, como Jürgen Habermas, también hablan en favor de una concepción de las comunidades políticas como enteramente no-cultural y puramente cívicas. De acuerdo con este autor, todo lo que las ciudadanías de los estados deberían compartir es la lealtad hacia un conjunto de principios políticos y constitucionales. ⁴

Por consiguiente, Berlin y otros autores liberales comprensiblemente **rehusado el sentido positivo**, y enérgicamente adoptado la concepción negativa de libertad. No obstante, la incertidumbre sigue imperando en la cuestión de si la anteriormente analizada concepción negativa de libertad como no-interferencia captura adecuadamente la idea política que debería interesarnos más en lo que se refiere a este trabajo.

b. La visión republicana de la libertad: La crítica republicana de la Democracia

En la teoría política y la filosofía, el término “**republicanismo**” es frecuentemente empleado en dos sentidos diferentes pero muy parejos. El **primer sentido** de republicanismo hace referencia a una tradición de autores poco compacta en la historia del pensamiento político moderno occidental, incluyendo especialmente a Maquiavelo, los republicanos ingleses Milton, Harrington y Sidney; Montesquieu y Blackstone; los Whigs del siglo dieciocho (o “Commonwealthmen), como T. Gordon y Hoadly, y finalmente algunos americanos de la era fundacional como Jefferson o Madison. Esta familia de autores enfatiza algunas ideas y preocupaciones comunes, como la importancia de la virtud cívica y de la participación política, los peligros de la corrupción, los beneficios de un gobierno mixto ⁵ y el imperio de la ley (*rule of law*); y es característico de su estilo retórico la recurrencia a los ejemplos clásicos –como los de Cicerón o Polibio– a la hora de presentar sus argumentos.

Este paradigma de republicanismo clásico, que tuvo sus orígenes en la Italia del Renacimiento, fue uno de los lenguajes más importantes de la Europa moderna temprana. Pensadores republicanos influyentes como Nicolo Machiavelli o James Harrington no eran

⁴ Jürgen Habermas, “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship* (Albany: state university of new York Press, 1995), pp. 255-81

⁵ Madison, The Federalist papers No. 40

necesariamente contrarios a una monarquía hereditaria. No obstante, inspirados por su admiración hacia las ciudades-estado de la antigüedad sostenían que, para ser libres, debíamos imponernos la ley a nosotros mismos. Estar bajo la dominación de otro, creían los republicanos clásicos, era no ser libre por definición, incluso si el soberano no abusaba de su poder. La libertad, por lo tanto, requería un compromiso activo y una participación de cada ciudadano en los asuntos públicos. Esta concepción de libertad tenía una importante implicación: significaba que la libertad dependía de una condición moral particular de la ciudadanía. El civismo público, la capacidad de anteponer el interés general por delante del de uno mismo –descrito como virtud cívica- era indispensable para mantener semejante participación activa. El egoísmo y la apatía representaban un peligro constante para la preservación de la libertad. (De Dijn, 2008) (11)

Esto nos lleva al **segundo sentido** del término “republicanismo”, que ya en la teoría política contemporánea se refiere a una específica y controvertida interpretación de la tradición republicana clásica, asociado notablemente con el trabajo de Quentin Skinner y de Philip Pettit. En palabras de los republicanos situados este segundo significado (bautizados como los “republicanos cívicos” o “neo-republicanos”), el valor republicano primordial es la libertad política, entendida como “no-dominación” e independencia de un poder arbitrario.

Así pues, la concepción de libertad política entendida como ausencia de coerción, esto es, como aquella situación en la que las personas no dependen de la voluntad arbitraria de otro⁶ es central en el programa cívico republicano contemporáneo. (Vallespín et al., 1990)

Los **republicanos cívicos contemporáneos** discutirían que, efectivamente, la concepción negativa de libertad como no-interferencia no basta: En *Liberty Before Liberalism* (Skinner, 1998), se argumenta que el liberalismo contemporáneo ha omitido la noción republicana de libertad, y su idea de libertad como no-interferencia no tiene herramientas para detectar y oponerse a la servidumbre o a la dependencia :

<<Con la ascensión de la teoría liberal a la posición de hegemonía de la filosofía liberal contemporánea, la teoría neo-romana ha sido tan poco considerada que el análisis liberal ha pasado a ser ampliamente visto como la única manera coherente de pensar acerca del concepto en cuestión>> (113)

⁶ En Hayek (1973:29) este principio de libertad encuentra su campo más abonado en el mercado.

Skinner declara en múltiples obras que la libertad no consiste ni en la idea Berliniana de libertad negativa ni en la positiva, sino más concretamente en la *ausencia de dominación* (o también *ausencia de un poder arbitrario*). La dominación se da cuando alguien está sujeto a una voluntad arbitraria o al poder de otro. De nuevo, hay un debate entre dos conceptos: el **primero** es el de **libertad como no-dominación**, sentido traído desde el mundo antiguo al mundo moderno por Maquiavelo en el curso de su interpretación de la *Historia de Roma* de Tito Livio, y del cual se sirven los escritores republicanos. Bajo esta visión, los ciudadanos solo se pueden concebir como libres si viven bajo repúblicas independientes que consagren tanto el imperio de la ley como una forma representativa de gobierno⁷. (Spector, 2010)

La **segunda** concepción de libertad es la triunfante redefinición llevada a cabo por Hobbes, y que se ha mantenido hasta nuestros días, eclipsando la anterior: esta es pues la noción de **libertad como no interferencia** (ausencia de impedimentos externos). La invención de este concepto pretendía contraargumentar a la afirmación que la monarquía de los Estuardo representaba un poder arbitrario que sometía a los británicos bajo un estado de servidumbre y esclavitud. Skinner dice que blandiendo este nuevo concepto de libertad “Hobbes niega que el mero hecho de vivir bajo la dependencia de la voluntad de los otros juegue algún papel en limitar la libertad del hombre libre” (Skinner, 2008) (155). Veremos claramente pues la oposición entre la visión neo-romana de libertad o el republicanismo tal y como reemergió en el pensamiento político moderno (libertad como una construcción artificial o política exige una ley legítima) y la visión Hobbesiana-liberal (libertad como un hecho natural que existe previamente, y en conflicto, con la ley). (Urbinati, 2012b)

A raíz de lo anterior, tanto la visión de Skinner como la de Pettit (2002), que articulan la visión romana de la libertad y realizan en cierto modo una genealogía, parten del lienzo esbozado en “Qué es la Libertad?” (Arendt, 1961), donde la autora germano-estadounidense enfatiza la noción republicana -romana de libertad: “antes de que se convirtiese en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la libertad, la voluntad era entendida como el status del hombre libre”. Así pues, Skinner (1998) y Pettit (2002), a pesar de tener diferentes interpretaciones de qué entienden por libertad republicana,

⁷ Ulteriormente veremos que esta forma de organización debe ser el gobierno mixto, frente a la democracia directa y asamblearia.

ambos coinciden en que es un status (del ciudadano o del hombre libre *contra* cualquiera dominado por la voluntad de otro) y no una suerte de derecho natural (libertad para hacer lo que a uno le plazca sin intervención únicamente si no conlleva ningún daño a otros individuos (Mill, 1859)).

Como tal, la idea de **libertad como no dominación** conlleva un orden legal cimentado sobre un sistema constitucional de control que limita el poder del Estado. Por esa razón, la concepción neo republicana de la libertad política consiste en no estar expuesto a un poder que está “de facto” y potencialmente incontrolado, como cuando “alguien vive a la merced de los otros” o sufre bajo la voluntad de un *dominus* (Pettit, 2002) (137). Además, esta concepción no hace el poder democrático menos peligroso por qué, en palabras de los republicanos, no viene originalmente con limitaciones, sino que deben ser impuestas por restricciones constitucionales. (Urbinati, 2012a) (607). En otras palabras, este corriente de pensamiento (especialmente Pettit (2002)) define la libertad como un tipo de independencia estructural, diciendo por lo tanto que una persona o grupo disfrutan de la libertad hasta el punto que ninguna otra persona o grupo “tiene la capacidad de interferir en sus asuntos con un fundamento arbitrario”. En una interpretación plausible del término “dominación” como poder arbitrario y descontrolado, podríamos igualmente decir que la libertad en el sentido republicano consiste en la seguridad del disfrute de la “no-dominación”.

Figura 1. Esquemización del concepto de dominación según Philip Pettit⁸



cuando:

- 1) A tiene la capacidad de interferir con B
- 2) con un fundamento arbitrario
- 3) en ciertas elecciones que B se encuentra en posición de hacer

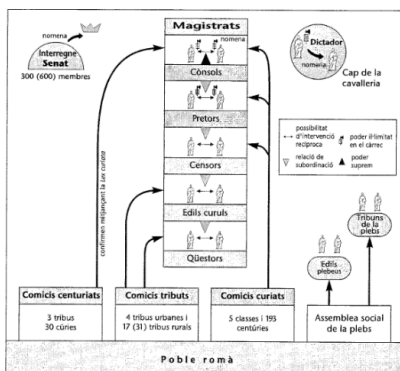
De ahí que los neo-republicanos razonen que no hay ninguna “conexión definitiva” entre la libertad como no dominación y el “control democrático” (Pettit, 1997). Del mismo modo, Berlin argumenta que la libertad como no-interferencia se opone a la libertad como

⁸ Elaboración propia a partir de (Pettit, 2005) (pàg. 93)

autogobierno: “No hay ninguna conexión necesaria entre la libertad individual y el imperio democrático” por qué la pregunta a la que la protección de la libertad requiere una respuesta no es “¿quién me gobierna?” sino más bien “hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?” (Berlin, 1969) (130)

Entonces la “**libertad republicana**” no es equivalente a la anteriormente expuesta libertad negativa como no interferencia, sino que más bien la libertad política se realiza, en esta visión, en una **república bien ordenada y autogobernada**, de ciudadanos iguales bajo el imperio de la ley donde ningún ciudadano es el amo de ningún otro. Así pues, esta es la conceptualización de la libertad republicana según el esquema romano: como gobierno mixto donde predomina un sistema de decisión pluralista, fruto de unas asambleas jerarquizadas. Este dibujo rivaliza con la visión ateniense de la “paridad”, como especie de libertad que sobrepasa al status legal de hombre libre y se traduce en una igualdad de derechos políticos para participar en la creación de leyes (en la “asamblea de los iguales”). (608) Recuperemos las antes mencionadas concepciones acerca de la libertad que han perfilado la vida política y el gobierno de las sociedades occidentales, dos de las cuales eran negativas u obstructivas (la libertad como no interferencia y la libertad como no-dominación) y una que era positiva o asertiva (la libertad como autogobierno). En este caso, por un lado la libertad como no-dominación sería identificable con el modelo republicano romano (*aequa libertas*), y por lado la libertad como autonomía describiría la concepción democrática ateniense (*isonomia*). (Urbinati, 2012a) (610)

Figura 2: Estructura político social de la República (*Senatus populusque romanus*)⁹



⁹ Fuente: Kinder; Hilgemann (1971, vol. 1, pág. 76)

Finalmente y en este mismo punto, cabe señalar que la visión republicana sobre la libertad y el gobierno lanza graves **acusaciones contra la democracia**, vista como un régimen inmoderado que se caracteriza por la “opinión” (*doxa*) y la votación como criterios para la concepción de las leyes. De la misma manera, la visión republicana no cree que la democracia tenga por si misma antídotos contra la demagogia y el populismo, sus defectos intrínsecos (Pettit, 1997). De ahí la insatisfacción de Cicerón con el objetivo de la democracia relativo a hacer de las decisiones un asunto de “voto popular” y una “cuestión de la opinión” (Cicero 2008b, 121)

Finalmente, el desdén por la democracia fue expuesto también al otro lado del Atlántico, donde los autores de *El Federalista* criticaron la democracia como el gobierno de las clases bajas y se esmeraron en distinguirla de la República.

3. METODOLOGÍA

A continuación, y a razón del método que enunciábamos en la introducción para abordar la parte práctica del trabajo, pasamos a ver los puntos esenciales del *contextualismo histórico*, un instrumento que nos ayudará en la interpretación de las alocuciones de M. Robespierre.

a. El método analítico de Quentin Skinner

En su monumental obra *The Foundations of Modern Political Thought*, Quentin Skinner, célebre teórico político de la “escuela de Cambridge”, declara tres propósitos: el primero, ofrecer un informe delineado de los principales textos del pensamiento político del medievo tardío y de la temprana modernidad; esto es, estudiar la formación y cambio de la ideología. En segundo lugar, usar los textos de estos periodos para aclarar una idea histórica más general, analizando la relación entre la ideología y la acción política que representa. En tercer lugar, desea ejemplificar una manera particular de enfocar el estudio e interpretación de textos históricos. Este enfoque o método, que será usado en el presente trabajo, no se centra exclusivamente en los teóricos destacados de la época, sino más bien en una matriz social e intelectual más general, de la cual surgen sus obras. En definitiva,

el objetivo de Skinner no es otro que el de construir un marco teórico dentro del cual los escritos de los teóricos más prominentes puedan ser situados. (Asard, 1987) (102)

El análisis que Skinner realizó en *Hobbes and the Republican Liberty* (Skinner, 2008) ejemplifica precisamente este método de situar las ideas del teórico en cuestión en el contexto ideológico adecuado, p.ej. en el caso de Hobbes, el clima intelectual y político de la Inglaterra de mitad del siglo diecisiete.

La pregunta básica “¿cuáles son los procedimientos adecuados que debemos adoptar para intentar lograr el entendimiento del trabajo del pensamiento político anterior?” abre el artículo seminal de Quentin Skinner (Skinner, 1969). Para divisar dichos procedimientos, lo primero que hace es arremeter contra el argumento textualista, que insiste en la autonomía del texto como único elemento para descubrir su significado. De este modo, Skinner asegura que el conocimiento del contexto social es imprescindible para la comprensión del texto, pues esta descansa sobre el hecho de entender para qué clase de sociedad el autor escribía y a quien trataba de persuadir. Aun así, Skinner alerta del peligro del sesgo determinista en el hecho de ver el texto como reflejo de ciertas sociedades o posiciones de clase. Para remediar estas deficiencias, Skinner facilita una metodología alternativa que se basa en gran parte en la teoría de Austin acerca del *speech act* (acto de hablar), observando que el hecho de hablar o de escribir conlleva acciones por parte del mismo escritor/hablante. Por lo tanto, para entender cualquier declaración hay que analizar si se quería decir lo que finalmente se escribió o expresó; esto es, hay que delinear las complejas intenciones o motivos del hablante. Esto resulta elemental al distinguir entre los “actos locutivos” (cuando pronunciamos una sentencia con un cierto sentido y referencia) y los “actos no locutivos” (aseveraciones que poseen una fuerza convencional). Esta es precisamente la teoría de la interpretación de Skinner, método también conocido como contextualismo lingüístico. Este método ha sido empíricamente probado especialmente en el *Príncipe* de Maquiavelo, donde decodifica las intenciones del autor relevante estudiando una variedad de textos históricos de un determinado período que contengan puntos de vistas y motivos similares, para así descubrir los usos y asunciones del género y de la época. (Asard, 1987) (103)

Trasladándonos al estudio que nos ocupa, y tal y como indica (Skinner, 1969), rehuiremos uno de los principales peligros del textualismo, que es precisamente el de “la prioridad de los paradigmas”, consistente en la suposición de que cada autor clásico ha de tener como trasfondo una doctrina a la que atribuir sus observaciones. Igualmente, Skinner llama a

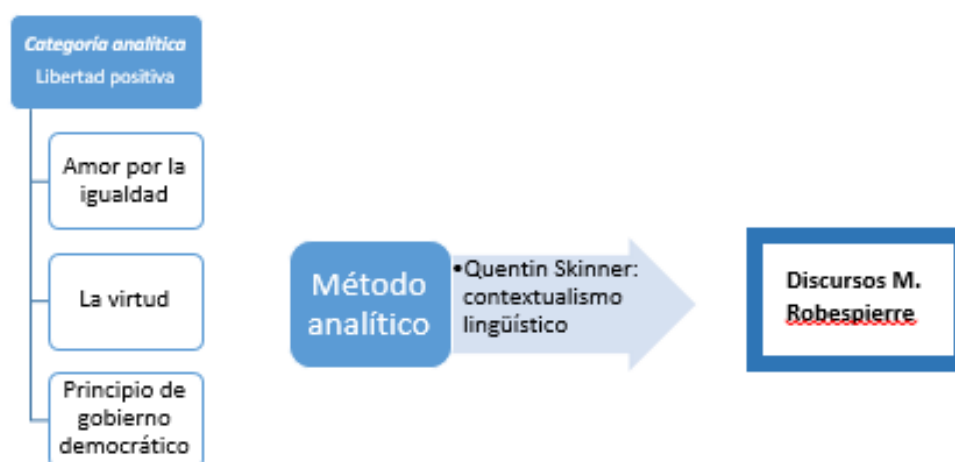
dibujar una historia de la teoría política con un carácter genuinamente histórico, imperativo que en sus obras hallará lugar a través del siguiente esquema: 1) empezar exponiendo el contexto social 2) considerando el contexto intelectual 3) escribir una historia menos centrada en los textos clásicos y más en la historia de las ideologías (Tarcov, 1982) (703) A modo de ilustración, en el caso de su análisis de *los Discursos* de Maquiavelo (Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, 1990), Skinner en primer lugar provee al lector, en los primeros capítulos, de un contexto político claramente apreciable en Maquiavelo, es el de la Italia desangrada por las invasiones extranjeras, y la consolidación de las formas despóticas de gobierno principesco. En segundo lugar, y también en los primeros compases del libro, ofrece el contexto intelectual que colma el republicanismo renacentista tardío, que se enmarca en la escolástica y en el humanismo del *quattrocento*. Finalmente, muestra las similitudes y diferencias que los conceptos Maquiavelianos (*virtù* y *fortuna*) comparten con la literatura de sus predecesores inmediatos (los humanistas), incluso los distintos tratamientos que el mismo autor da a esos conceptos a lo largo de su obra.

En lo que respecta al presente trabajo, por un lado seguiremos la estructura metodológica de Skinner, mencionada con anterioridad, que nos permitirá construir un corpus teórico en el interior del cual podremos situar los discursos y escritos de M. Robespierre. Por esa razón, realizaremos una interpretación de ciertos valores de la teoría republicana en su contexto histórico (concretamente la virtud, el amor por la igualdad y el principio de gobierno democrático), y desvelaremos cómo prefiguran debates clave dentro de la teoría republicana. Entre estos debates, que veremos prefigurados en este trabajo y que cabrá inferir de los discursos de M. Robespierre, se encuentran, entre otras, las tensiones individuo-colectivo. De ahí que nuestro ámbito de actuación político sea el republicanismo clásico francés del siglo XVIII.

A propósito del contexto social, el límite material que requiere un trabajo de estas dimensiones evita que podamos extendernos en este aspecto, aunque mencionaremos los movimientos romántico y realista como característicos de la época.

Por otro lado, la herramienta analítica, y a la vez objeto de estudio, del que partirá dicha interpretación de los distintos elementos de la teoría republicana será *la libertad positiva*, concepto caracterizado por (Berlin, 1969) y que encontramos definido en el marco teórico del presente trabajo.

Figura 3. Esquematación de la metodología



Fuente: Creación propia

b. El contexto intelectual: el republicanismo clásico en la Francia del s. XVIII

Ubicándonos en el marco temporal que ocupa dicho estudio, la Revolución Francesa, como la teoría republicana de la libertad, también fue forjada en medio de confrontaciones entre dos formas de gobierno arbitrario: el de uno (la tiranía)¹⁰ y el de la multitud (democracia). (Urbinati, 2012a). Los temores hacia uno u otro modelo de gobierno arbitrario eran compartidos entre los pensadores moderados y republicanos por igual. Esta tipología de sistemas políticos es plasmada en la obra de Montesquieu *Esprit des lois*, donde distinguía entre repúblicas, monarquías y despotismos. Cada uno de estos tipos de gobierno, decía, tenía su particular “naturaleza” y “principio”, que los hacía disimilares. Por lo tanto, el establecimiento y preservación de un régimen republicano requería una sociedad con unas ciertas características que eran diferentes de las que se requerían para el establecimiento o preservación de monarquías o despotismos¹¹.

Remontándonos en el tiempo, en Francia el ideal republicano fue en primer lugar introducido a través de los trabajos de los publicistas ingleses de los siglos diecisiete y dieciocho, como Algernon Sidney, Edmund Ludlow, o Bolingbroke. Pero los franceses

¹⁰ Los romanos identificaban al monarca como un tirano.

¹¹ Shackleton, Robert. *Montesquieu: a critical biography* (Oxford: Oxford University Press, 1961)

enseguida desarrollaron también un republicanismo nativo, floreciendo en la segunda mitad del siglo dieciocho. Uno de los más influyentes pensadores republicanos franceses fue Gabriel Bonnot de Mably, quién en sus *Observations sur l'histoire de France* (1765) defendía una versión republicana de la historia francesa, así como un ideal de un autogobierno virtuoso. También en *Des droits et des devoirs du citoyen* propagó la idea que una monarquía absoluta, como la que existía en Francia en aquella época, era necesariamente despótica¹², frente a otras concepciones contemporáneas que intentaron legitimar la fortaleza de los poderes del monarca¹³. Para devolver pues la libertad a Francia, según Mably, era necesaria la restauración de los Estados Generales, que permitirían a la nación participar en su propio gobierno.¹⁴

Sin embargo, Mably ciertamente no es ni el único ni tampoco el más importante escritor republicano del siglo dieciocho en Francia. Habiendo absorbido la admiración por autores de la antigüedad clásica tales como Cicerón o Tito Livio, el compromiso de Jean Jacques Rousseau con el ideal republicano era más pronunciado que en Mably. Rousseau no creía en que la restauración de instituciones representativas como los Estados Generales llevaría la libertad a Francia, y abogó por su parte por la democracia directa¹⁵. Aun así, su concepción de la soberanía de la ley era parecida a la misma tradición republicana en la que se enmarcó Mably. Como Mably y los republicanos ingleses, Rousseau vio el autogobierno como la condición necesaria para el goce de la libertad individual.¹⁶ (Viroli, 1997)

Más allá de los requerimientos morales y políticos que planteaban los republicanos clásicos¹⁷, la identificación de la libertad con el autogobierno, por parte del republicanismo francés, también presuponía un específico **ideal social**. Pensadores republicanos como Guillaume-Joseph Saige estaban convencidos de que la libertad no podía ser sostenida en una sociedad con una considerable desigualdad en riqueza. Tan

¹² A pesar de que algunos autores señalaron, a lo largo del XVIII, la necesidad de distinguir la “monarquía francesa del despotismo” (Carcassone, 1970, p.61)

¹³ Autores como Bossuet, d'Argenson o d'Aguessau)

¹⁴ K. M. Baker, “Transformations of classical republicanism in eighteenth-century France”. *The Journal of Modern History* 73 (2001) 35.

¹⁵ Anteriormente hemos visto que tanto (Skinner, 1998) como (Pettit, 1997) se mostraban temerosos del modelo ateniense. Esta contraposición entre modelos republicanos es también objeto de la parte práctica de este trabajo.

¹⁶ Apreciamos pues una concepción positiva de la libertad en el sentido de la clasificación berliniana

¹⁷ La virtud cívica, vista anteriormente y especialmente recurrente en las obras de J.J. Rousseau o Montesquieu

pronto como algunos ciudadanos se volvieron demasiado poderosos, o ricos, serían capaces de ejercer una influencia que limitaría la independencia de sus conciudadanos, y consecuentemente también su libertad. En *Caton, ou Entretien sur la liberté et les vertus politiques* (publicado en 1770), tocando todos los temas del repertorio clásico-republicano, Sage denunció el proceso a través del cual el crecimiento del lujo y del despotismo en la sociedad moderna habían destruido la virtud política que solamente podía sostener la libertad. Todavía más que sus correligionarios ingleses, los pensadores franceses eran unos entusiastas defensores del ideal social espartano que conllevaba el paradigma republicano. Tanto Rousseau como Mably y Saige subrayaron la importancia de la igualdad social, y más específicamente la igual división de las propiedades sobre la tierra, para la preservación de la libertad¹⁸ (De Dijn, 2008) (13). Sin embargo, no hay que olvidar que, en primer lugar, fueron los estamentos privilegiados quienes forzaron la convocatoria de los Estados Generales en 1789, primer acto de la Revolución¹⁹, y, en segundo, que el discurso revolucionario arrancó desde la negación de los presupuestos en los cuales aristócratas y parlamentarios apuntalaron sus pretensiones (Egret, 1962)

En definitiva, los republicanos franceses clásicos siguieron un proceso equiparable a la deriva de la teoría republicana anglófona en los albores de la revolución gloriosa. Los republicanos ingleses, o simplemente los oponentes de la monarquía Estuardo, habían elevado al más alto escalafón de sus preocupaciones su entendimiento de la libertad y la servidumbre. En este sentido, argumentaban que la Corona, enfatizando sus derechos y prerrogativas, descansaba en una forma de poder discrecional y arbitrario, que tenía los efectos de reducir al pueblo de Inglaterra, nacido libre, a la condición de cautiverio o servidumbre (esto es, sujetos a la voluntad de un dueño).²⁰

Finalmente, debemos mencionar que aunque el conjunto de argumentaciones previas a la Revolución constituyen un cuerpo teórico escasamente compacto, los hombres de la

¹⁸ Montesquieu, a pesar de ser clasificado con anterioridad en este trabajo como “republicano clásico”, también argumentaba que para el autogobierno republicano se requería no solo un civismo virtuoso, sino un autosacrificio (sujetar los intereses privados al bien público) que solo era posible en estados caracterizados por una igualdad social y frugalidad, puesto que “la riqueza da poder al ciudadano que no puede usar por sí, y que por sí no sería igual” (V,3). La igualdad política por lo tanto presuponia igualdad social: “amor a la república en una democracia es amor a la democracia; amor a la democracia es amor a la igualdad” (Viroli, 1997)

¹⁹ Para apreciar las distintas sensibilidades dentro de los Estados Generales, resulta relevante examinar las pretensiones del tercer Estado que el abate francés E. Sieyès sintetizó sobretodo en *el Ensayo sobre los privilegios*.

²⁰ Las aseveraciones de James Harrington en su *Oceana* (1656) acerca de la condición de esclavitud tienen su reflejo posterior en Rousseau, que encabeza su opera prima diciendo: « L’homme est né libre et partout il est dans les fers. » Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778), *Du contrat social*, Préambule (1762)

revolución bebieron de ello, aunque estableciendo sus distancias²¹. Cabe recordar que ni la filosofía de las luces ni el republicanismo clásico francés que viene mencionándose no consideraron nunca su misión como un acto destructivo, sino restaurador hasta en sus contenidos más atrevidos (Cassirer, 1974, p. 261). Las profecías que parecen poder ser extraídas de algunas de sus obras se reinterpretaron, debido a que en un sentido originario no eran más que la prevención hacia el porvenir de una imagen del pasado, construida, en muchas ocasiones, gracias al molde renacentista. (Vallespín, 1990) (189).

c. Los primeros tiempos de Robespierre

Maximilien-Marie-Isidore de Robespierre, nació en Arras, capital de la provincia septentrional de Artois, en 1758. Prescindiendo de analizar su etapa como estudiante en el colegio Louis-Le Grand y sus primeros años de ejercicio de la abogacía, tomamos como punto de partida sus escritos previos al Terror (iniciado a finales de 1792). Esta breve contextualización, y a pesar de que el interés del presente trabajo no es historicista, resultará útil ver la “juventud” intelectual de Robespierre a fin de realizar posteriormente una interpretación en el sentido de Quentin Skinner (Schochet, 1974). Esto es, un intento de ubicar un objeto o fenómeno extraño dentro la consciencia inteligible del intérprete y de su audiencia. Es decir, para tomar una imagen más amplia del autor y de sus intenciones, debemos ver el ambiente intelectual, que en parte hemos descrito en líneas anteriores.

En esta primera etapa, M. Robespierre no tenía nada que pudiera ocupar el sitio de la teoría republicana, así que simplemente buscó persuadir a sus lectores de que él era un autor republicano más, dentro del elenco de autores que iban surgiendo a su alrededor. Resulta difícil concretar a partir de qué punto temporal (o literario), el Incorruptible presentó por primera vez un nuevo análisis de lo que significaba ser un hombre libre, la igualdad o la virtud, en deliberada oposición a la explicación republicana (todos conceptos de raíz republicana, esto sí). Este trabajo principalmente se interesa en la evolución y articulación de esta teoría rival acerca de cómo entender la libertad.

Imbuido del espíritu de la Ilustración, Robespierre consideraba el siglo dieciocho como uno marcado por un significativo progreso. En contraste a los primitivos, bárbaros siglos

²¹ Proceso abierto por Robespierre al clan enciclopédico (Goulemot, 1989, p.33)

de la Edad Media, y a los siglos de “anarquía feudal” e ignorancia, loaba “la gentileza de nuestros modales”, “el reconocimiento de los principios del derecho natural, el avance de la razón, de la justicia y de la humanidad en “este siglo de las luces”.²² Esta actitud, típica de tantos intelectuales, era inevitablemente subversiva al status quo. El enfoque ilustrado a los problemas, implicaba adoptar una actitud humanitaria: la “sensibilité”, la ternura por la humanidad, y la “bienfaisance”, hacer el bien, eran rasgos distintivos de “le siècle des lumières”. Laffayette, Barère y muchos otros demostraban dichas cualidades. Los primeros escritos de Robespierre estaban repletos de declaraciones de apoyo a los oprimidos, los inocentes y los infortunados. (Shulim, 1972) (410)

Tal y como había podido constatar en sus años de actividad como abogado (“maître”), y exponiendo sus visiones acerca de la educación, la religión y las leyes criminales, en sus obras de estos años de juventud aseveraba que Francia requería una reforma moral. La “virtud” era el gran objetivo (como muchos otros pensadores, sobre todo de la antigüedad clásica, anhelaban).²³ Este concepto era básico para el pensamiento de Robespierre: en un sentido personal, la virtud significaba para él una vida doméstica altamente moral (p.ej. un padre y un marido devotos), una amistad leal, y una abnegación. Robespierre pensaba que se estaba describiendo a él mismo.

Todo esto lo contrastaba con el egoísmo y la inmoralidad prevalente, y el énfasis en la opulencia, el lujo, el poder y la “grandeur”. La condenación del lujo era frecuentemente escuchado entre los intelectuales de la época, como se ha mostrado en líneas anteriores. Robespierre afirmó en la versión escrita del Discurso acerca de las Penas Degradantes que la virtud era una quimera en los estados grandes, donde el lujo estimulaba todas las pasiones incesantemente²⁴. El *Éloge de Gresset* de Robespierre, por ejemplo, era fundamentalmente un panegírico a un intelectual que amaba la virtud y la religión más que la literatura, la gloria y el poder. Con talento, incluso sin títulos nobiliarios, era noble, según Robespierre, puesto que la virtud era más importante que el talento.²⁵

²² Ver, p.ej. *Discours sur les Peines Infamantes, Oeuvres Complètes*, SER, I, 41; *Replique pour Sommerville*, *ibid.*, II, 356; *Memoire Justificatif pour François Page, Oeuvres Complètes*, ed. Barbier and Vellay, I, 339; *Memoire pour Boutroue*, *ibid.*, p. 460

²³ E.g., Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, pp. 128, 189-90; Harold T. Parker, *The Cult of Antiquity and the Revolutionaries: A Study in the Development of the Revolutionary Spirit* (Chicago, 1937), pp. 62-63.

²⁴ *Discours sur les Peines, Oeuvres Complètes*, SER, I, 44, 55-58.

²⁵ *Oeuvres Complètes*, SER, I, 88-147

Sin embargo, y a medida que pasaron los años, la virtud, para él, fue virando hacia una referencia más allá de la vida privada, también en la vida pública. Aquí el ideal era el del “buen ciudadano”. Apoyándose especialmente en Montesquieu, “el gran hombre”²⁶, pero también en Rousseau y otros escritores contemporáneos, así como los antiguos (la influencia de la cual brevemente cotejaremos en este trabajo), Robespierre desarrolló una filosofía política embrionaria. Siguiendo la teoría del contrato social, afirmó en el caso *Boutroue*²⁷ que el hombre, tras formar la sociedad civil, debe ceder parte de su libertad por el bien de preservar la del resto. El ciudadano fue dejado con esta parte de su independencia natural el sacrificio de la cual no era necesario para el mantenimiento del orden público y el bienestar de la sociedad. La finalidad de todo poder legítimo era el interés común (la utilidad general), esto es, el bienestar de los gobernados, y no el privilegio de los gobernantes. Así pues el ánimo de la sociedad, como planteó en diversas ocasiones, era la preservación de los derechos del hombre, incluido su propiedad, y la tranquilidad y felicidad de los ciudadanos. Toda ley o institución injusta violaba el derecho natural, frustraba el ánimo de la sociedad, y por lo tanto debía ser cambiada (Shulim, 1972) (416)

Replicando a Montesquieu, Robespierre distinguió entre repúblicas, monarquías y despotismos, apuntando la influencia de las costumbres del pueblo en sus instituciones y leyes. Igualmente, alabó a la constitución inglesa, refiriéndose a su “sublime sabiduría” y afirmando que aunque Inglaterra era una monarquía de nombre, realmente era una verdadera república. La palabra “república” es por lo tanto usada en un sentido general, describiendo un país regido por las leyes. Sin embargo, utilizada en un sentido más específico, para muchos autores del siglo dieciocho la república podría ser considerada como una forma de gobierno eminente. El Discurso sobre las Penas Degradantes de Robespierre, a expensas de Montesquieu, quien se deleitaba de los antiguos, describía la república como una utopía. En una verdadera república, afirmaba Robespierre, cada individuo era parte de la soberanía. Estaba describiendo pues lo que Montesquieu llamaba democracia: obviamente no consideró el gobierno aristocrático de Montesquieu como una verdadera República (Shulim, 1977)

La esencia de tal gobierno era la virtud, esto es, la virtud política, “que no es otra cosa que el amor por las leyes y por la *patrie*”. La misma constitución de la república requería

²⁶ Discours sur les Peines, *ibid.*, I, 26.

²⁷ Memoire pour Boutroue, *Oeuvres Completes*, ed. Barbier and Vellay, I, 463. *ibid.*, p. 277).

que “todos los intereses particulares y todos los lazos personales cediesen incesantemente al bienestar general”. Todo ciudadano parte de esta soberanía era necesario con el fin de cuidar de la seguridad de la patria, los derechos de la cual le estaban confiados. Este ciudadano incluso no debía perdonar a una persona culpable que era apreciado para él cuando la seguridad de la república demandaba su castigo.²⁸ Aquí de hecho ya encontramos la base del pensamiento de Robespierre de los años 1793-1794. Así pues, este significado de República es importante para entender las intenciones del autor y convenciones en sus Discursos, que analizaremos con posterioridad.

4. PARTE PRÁCTICA

Reuniendo los avances hasta ahora realizados en el presente trabajo, cabe recordar que en el marco teórico hemos estipulado la categoría analítica con la que se lidiaría principalmente: la libertad positiva, tal y como la conceptualiza I. Berlin (Berlin, 1969).

Finalizábamos el mencionado apartado con la duda que ofrecían las clasificaciones presentadas: veíamos que el concepto de libertad negativa (como no interferencia) no capturaba adecuadamente la idea política que articula la autonomía de actuación de los individuos, así que resultaba necesario acudir a otras categorías normativas, que nos brindaba el neorepublicanismo. No obstante, el motivo de esta remisión era en buena parte por la deficiencia de la dicotomía entre libertad positiva y negativa para capturar la idea de libertad republicana (como no-dominación), y sobre todo por la susceptibilidad del concepto de libertad positiva a la identificación de una voluntad orgánica, que menoscabaría la autodominación. Y a esto surgían, más allá de nuestra pregunta de investigación (¿Cómo se preconfigura el debate contemporáneo entre libertad negativa *versus* libertad positiva en los discursos de M. Robespierre?), otras cuestiones relativas a la ambigüedad de la clasificación: ¿Es posible ser “dueño de uno mismo” e identificarse a la vez con un “verdadero” yo colectivo?

El objeto de estudio de este trabajo, una vez más, no es otro que ver cómo se prefiguran distintas tensiones dentro de la teoría republicana en el campo discursivo de M.

²⁸ Discours sur les Peines, *ibid.*, I, 23-24.

Robespierre, “sentimentalista” donde los haya ²⁹, y que supuestamente se había puesto la careta de los ancianos con el fin de derrocar al *ancien régime* ³⁰. Este autor, tal y como viene diciéndose hasta este punto, era el adalid del regeneracionismo de la humanidad a través de la “virtud”, concepto que entronca precisamente con la trifurcación del concepto de “libertad positiva” que recoge la Figura 3. Igualmente, y en relación con la categoría analítica del trabajo, este autor viene a ser de gran interés para este trabajo, pues explora los límites del concepto de libertad positiva. De esa forma, su intento de establecer la libertad política por medios revolucionarios conduce a un gobierno con una legitimidad escasa, y este es precisamente el modo en que la teoría republicana identifica los defectos de la categoría “libertad positiva”.

Este trabajo ofrece al público una visión genuina del republicanismo clásico, de las manos del “Incorruptible”, y en la cual percibiremos las siguientes tensiones. Estas tensiones se encuentran en cada uno de los siguientes postulados de la ideología cívica ateniense: **1) el consenso entre ciudadanos y la libertad de los mismos era simultáneamente deseable** **2) La igualdad política era tanto fundamentalmente importante como compatible con la igualdad social** **3) las decisiones colectivas eran inherentemente sabias** **4) los ciudadanos educados y acomodados eran tanto un peligro como agentes indispensables para profundizar el proceso político que permite a los ciudadanos implementar y elaborar las políticas.**

Debido a la limitación material que conlleva un trabajo de las actuales características, limitaremos el campo de estudio a analizar los dos primeros elementos de la ideología cívica ateniense (de la que M. Robespierre podría considerarse heredero), y las tensiones subyacentes que acarrearán: a. la condición particular de la ciudadanía: la virtud b. principio del gobierno democrático: la voluntad general c. Relación necesaria entre democracia e igualdad. Finalmente, y a modo de epígrafe, veremos cómo estos aspectos se convirtieron en los pilares de la “democracia totalitaria” jacobina, producto de esta “vía propia” dentro

²⁹ La *sensibilité* era la visión de que el animal humano estaba sujeto, cuando no estaba corrompido, a las vibraciones de su alma, en simpatía con los otros. También utilizamos la acepción de sentimentalista en relación con su efusivo seguimiento de las tesis de Rousseau. *Living the Revolutionary Melodrama: Robespierre's Sensibility and the Construction of Political Commitment in the French Revolution* (David Andress). Vol. 114, No. 1 (Spring 2011), pp. 103-128

³⁰ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York; Norton, 1978), 595.

del corriente del republicanismo clásico que extremó las contradicciones inmanentes de la teoría republicana (Talmon, 1952)

a. La visión del Robespierre “maduro” acerca de la libertad: el reino de la virtud

Para situarnos en un plano más general, empezaremos formulando una definición que, aunque sea formulada con posterioridad al autor que concierne este trabajo, servirá como fundamento para construir las interpretaciones subsiguientes. Entre las muchas acepciones del término “democracia”, en la obra de Tocqueville pueden destacarse dos grandes sentidos: la democracia como régimen político y la democracia como estado (Tocqueville, 1985). Según la primera acepción, la democracia sería un conjunto de determinadas formas políticas, entre las cuales cabe destacar el principio de soberanía popular. Como forma de gobierno –utilizando el lenguaje político clásico-, la democracia es un conjunto de leyes susceptibles de ser moldeadas por el hombre, y por ello se relaciona íntimamente con la noción de libertad.

Esta definición parece aludir a la definición del concepto de “ley” que nos ofrece Montesquieu en *De l'esprit des Lois*: “las relaciones necesarias que surgen de la esencia de las cosas”, puesto que el hombre es un ser natural que está sometido a las leyes de la naturaleza. Es por este motivo que no hay ningún sistema de gobierno mejor, general y omnipresente, sino que en cada caso siempre son mejores aquellos las instituciones de los cuales se corresponden de forma óptima a las disposiciones del pueblo para el cual fueron creadas. Las circunstancias a las cuales se deberían corresponder las leyes y las instituciones son, entre otras, la esencia (*nature*) y el principio del sistema de gobierno que se debe introducir (Vallespín, 1990)

Las **Repúblicas**, para Montesquieu, aparecen en primera instancia como mejores sistemas de gobierno. Su principio es la virtud, en el sentido de l'arete clásica o la virtud de Maquiavelo³¹, entendida como “amor a la sencillez y a la igualdad”. Eso es aplicable a la república democrática, donde el poder soberano se encuentra en manos del pueblo como

³¹ Visto anteriormente cuando se trataba la visión republicana clásica de la libertad como virtud cívica, participación política, imperio del derecho, entre otras características. Concretamente, la *virtù* de Maquiavelo es una energía, una habilidad para decidir y actuar con determinación dejando de lado toda consideración de índole ética. Es sabiduría y autocontrol.

conjunto, mientras que en la república aristocrática el poder soberano se encuentra en manos de una parte de la población.

Otro autor emblemático que, previamente a Tocqueville, configuró una visión genuina a partir de la inspiración del republicanismo clásico fue *Maximilien Robespierre* (Arras, 6 de mayo de 1758-París, 28 de julio de 1794). Veamos a continuación dichas reminiscencias en su Discurso *ante la Convención Nacional de 7 de febrero de 1794*:

<<Pero ¿cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular³², es decir, el resorte esencial que lo sostiene y que le hace moverse? Es la **virtud**. Hablo de la virtud pública, que obró tantos prodigios en Grecia y Roma, y que producirá otros aún más asombrosos en la Francia republicana; de esa virtud que no es otra cosa que el amor a la Patria y a sus leyes.>>³³

Tal y como hemos formulado en el marco teórico del presente trabajo, esta concepción de libertad está intrínsecamente vinculada con una condición moral particular de la ciudadanía: el civismo público, la capacidad de anteponer el interés general por delante del de uno mismo –descrito como virtud cívica- (De Dijn, 2008). Para comprender a qué hacen referencia los conceptos “interés general” o “amor a la patria” (*pugna pro patria*), resulta imprescindible dar unas pinceladas acerca de la teoría rousseauiana acerca de la libertad. La famosa fórmula mágica del Contrato social resume de una forma prácticamente mística la transformación que se tiene que producir en los individuos mediante la constitución de una república legítima (Vallespín, 1990): “Cada uno de nosotros sitúa su persona y todo su poder bajo la guía superior del ser colectivo y, como corporación, aceptamos a cada componente como miembro indisoluble del todo”. (Rousseau, 1755) (35). Cada cual renuncia en favor de la comunidad, que únicamente existe a través de esta renuncia a sus deseos propios y egoístas. De esta forma surge un *cuerpo moral y colectivo*, el sujeto de la soberanía (hacia fuera y hacia el interior) y que

³² Este principio se expresa en la asamblea de los ciudadanos en armas, convocada con carácter permanente. El poder soberano de la asamblea se ejerce directamente, y si es preciso delegarlo únicamente puede hacerse para un mandato concreto. Los debates son públicos al igual que las votaciones, porque la expresión de la voluntad soberana debe hacerse por unanimidad, en la igualdad y fraternidad. Dichos comités electorales de los primeros tiempos de la revolución, formados esencialmente por *sans-culottes* parisinos, se irán privatizando y elitizando, dando paso a la Convención y finalmente al Comité de Salvación Pública, poniendo en duda el mismo principio de gobierno popular.

³³ Acceso a los discursos de M. Robespierre desde <http://www.beersandpolitics.com/discursos/maximilien-robepierre/177> (Politics, 2016)

es el único legislador legítimo. Rousseau incluye en esta fórmula un tipo de transformación fundamental en el ser del hombre: en un principio eran individuos autónomos; ahora son (como *citoyens*) miembros de un cuerpo colectivo. En oposición al contrato hobbesiano de uno con cada uno del resto para el bien de todos, Rousseau sólo considera legítima esta forma de contrato, por qué sólo ella no atenta contra la libertad de los individuos.

Los ciudadanos están unidos a la comunidad y son soberanos: como seres éticos se encuentran bajo las leyes, en la aprobación de las cuales han colaborado en tanto que espíritus morales. Así pues, los ciudadanos, como tal, idealmente únicamente tendrán la **voluntad general**, que tiende al *bonum commune*. Aun así, la voluntad general no es de ninguna forma y siempre automáticamente idéntica a la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, sino que más bien es una magnitud metafísica que sólo deviene realidad cuando por lo menos una mayoría de los ciudadanos quiere, de hecho, esta voluntad general, que tiende a la conservación de la sociedad. Para realizarla, los ciudadanos deben ser *virtuosos* o, por lo menos, deben dejar guiarse por el *patriotismo*, que los incita a preferir el bienestar del todo a su ventaja privada. La voluntad general, que busca el bienestar general, es el único motor del cuerpo social. Una república legítima tan sólo es posible mientras, como mínimo en la mayoría de los ciudadanos, la *virtud* (y como sustituto el patriotismo) venza al amor propio y cuando ante la cuestión de la aceptación o rechazo de un proyecto de ley no sea el interés particular, sino el bienestar general, quien decida (Vallespín, 1990).

Mediante el empleo de dichos términos claramente rousseauianos también se expresa Robespierre en sus múltiples discursos, concretamente en el del 16 de mayo de 1791, y a los que añade cierta desconfianza hacia la ley (del tirano o monarca) y los representantes de los Estados Generales, que están muy lejos de ser virtuosos a causa de su ambición:

<<Ceux qui me représentent, ceux dont la volonté est censée la mienne, ne sauraient être trop rapprochés de moi, trop identifiés avec moi; sinon la loi. loin d'être la volonté générale, ne sera plus que l'expression des caprices ou des intérêts particuliers de quelques ambitieux; les représentants, ligués contre le peuple, avec le ministère et la Cour, deviendront des souverains, et bientôt des oppresseurs.>>

El anterior discurso fecha de 1791, etapa previa al Terror, en el que M. Robespierre se mostraba como el “alumno más avanzado” de Robespierre, ciñéndose a la interpretación

original de sus obras. Sin embargo, y para mostrar el giro de interpretación en su práctica discursiva, leamos lo que el Incorruptible añade en su discurso de *7 de febrero de 1794*, pronunciado a finales de la etapa conocida como el Terror:

<< La democracia es un Estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son de obra suya, actúa por sí mismo siempre que le es posible, y ***por sus delegados cuando no puede obrar por sí mismo.***>>.

Precisamente este discurso, dirigido a los diputados, era un informe sobre los principios de moral política que debían guiar a la Convención nacional en la administración interior de la República, hecha en nombre del Comité de Salvación Pública. Así, hace referencia a dichos principios como condición *sine qua non* para las actuaciones de los diputados:

<<Puesto que el alma de la República es la virtud, la igualdad, y vuestra finalidad es fundar y consolidar la República, la primera regla de vuestra conducta política debe ser encaminar todas vuestras medidas al mantenimiento de la igualdad y al desarrollo de la virtud, pues el primer cuidado del legislador debe ser el fortalecimiento del principio del gobierno. Así, todo aquello que sirva para excitar el amor a la patria, purificar las costumbres, elevar los espíritus, dirigir las pasiones del corazón humano hacia el interés público, debe ser adoptado o establecido por vosotros; todo lo que tiende a concentrarlas en la abyección del yo personal, a despertar el gusto por las pequeñas cosas y el desprecio de las grandes, ***debéis eliminarlo o reprimirlo***>>.

A todo esto, es precisamente en este instante cuando podemos percibir una de las muchas innovaciones de la “vía jacobina” dentro del republicanismo clásico, y un desarrollo del concepto de soberanía popular rousseauiano: en el sistema de la Revolución francesa, por una parte, lo que es inmoral es impolítico, y por otra, lo que es corruptor es contrarrevolucionario³⁴. Robespierre, sobre todo en las *Oeuvres* (6:86-95), y contrariamente a la filosofía política de Rousseau, sostenía que la voluntad de los representantes era la voluntad de la nación, siendo superior a todas las voluntades

³⁴ Estas líneas recuerdan a las advertencias que realizaban primero Platón en la *Apología de Sócrates*, luego J.S. Mill en *On Liberty* (1859), y que posteriormente Berlin asoció con la concepción de libertad negativa en *Two Concepts of Liberty* (1969). Esto se recoge en el marco teórico del trabajo.

individuales.³⁵ Esta creación teórica permite a los representantes “legítimos” de la nación “reprimir” la apatía o el egoísmo que desprenden los “enemigos de la nación”, y que representarían un peligro demasiado costoso para la libertad en concreto, y para los ideales revolucionarios en general (*le bon sens, la vertu et la divinité*). Esta misión, por parte de los representantes, de tutelar el curso de la Revolución se explicita cuando el Incorruptible exclama, el 26 de mayo de 1794 « Nous avons proclamé la divinité et l'immortalité de l'âme; nous avons commandé la vertu au nom de la République>>. En lo que respecta a este ámbito, trataremos con más detalle la teoría de Joseph Leib Talmon (1952) sobre “el partido dominante como vanguardia de la ciudadanía soberana” en el apartado *Los orígenes de la Democracia Totalitaria*.

Centrando nuestro atención en el contexto histórico en el cual fue pronunciado dicho discurso (el Terror), queda lejos el idealismo del Robespierre más rousseauiano, cuando proclamaba, el 16 de mayo de 1791 en su discurso *Sur la réélection des Membres de l'Assemblée Nationale*, lo siguiente:

«C'est à elle, c'est à la volonté de la nation qu'il faut confier sa durée et sa perfection, et non à l'influence de quelques-uns de ceux qui la représentent en ce moment.>>

Finalmente, podríamos añadir que, según el método interpretativo de Skinner (planteado con anterioridad) podemos reconocer, en cada fragmento de las anteriores arengas, el contexto político característico de cada episodio de la Revolución Francesa. Partiendo de la Asamblea Nacional Constituyente, que aprobó entre otros notables documentos la declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, y que estaba ampliamente participada por miembros de todos los estamentos, terminaríamos por llegar al Comité de Salvación Pública, pasando por la Convención Nacional. El Comité de Salud Pública que, como es notorio, actuó a modo de dictadura, pretendió crear una nueva Francia ideal, haciendo tabula rasa de los principios tradicionales y construyendo ex novo una “ideología”, en la acepción arendtiana, sobre los conceptos de humanitarismo, idealismo

³⁵ Autores como Joseph I. Shulim (1977) aseguran que Robespierre no siguió al pie de la letra a Rousseau sino que adaptó sus ideas para adecuarse a la ocasión; y todavía más: que sólo seguía Rousseau cuando era conforme con la política que había decidido llevar a cabo. Así pues, Robespierre discutió, el 7 de Setiembre de 1793, el veto real invocando la “ley de la Voluntad General” de Rousseau, pero lo hizo como un hombre de estado práctico y patriótico, que se esforzaba por establecer una república democrática basada en la *libertad, la igualdad, la fraternidad y la justicia*.

social, laicismo y amor patriótico a la “República de la Virtud”. Es pues, a tenor del discurso de Robespierre de 26 de mayo de 1794, que esta institución con poder ejecutivo y que tenía encomendada la función de luchar contra los peligros que acechaban la república, “comandó” terriblemente el devenir de la Revolución.

b. Relación necesaria entre democracia e igualdad

En primer lugar como buen discípulo del republicanismo clásico, el programa *sans-culotte*³⁶ incluía inevitablemente la isonomía, concepto de Heródoto que se refiere a la igualdad en derechos civiles y políticos de los ciudadanos de la antigua Grecia, y que es intrínseco de la democracia.

Igualmente, dicho programa se nutría de otros antecedentes, especialmente la tardía deriva del republicanismo francés (con Joseph Saige como su máximo representante), y que hemos visto con más detalle en el marco teórico del presente estudio. Según esta tradición, la igualdad de condiciones era inmanente a la idea de libertad como autogobierno (concepto rousseauiano que posteriormente fue identificado por (Berlin, 1969) como libertad positiva).

Así pues los *sans-culottes* que, a pesar de ser masas populares, no dejaban de ser pequeños poseedores y consumidores urbanos, pensaban que la difusión de la propiedad permitiría la instauración de la felicidad, gracias a la igualdad. Tal y como proclama uno de sus oradores, Sylvain Maréchal:

<<llegará un día en que la balanza de la ley nivelará las fortunas [..] no debe permitirse que un ciudadano posea más de una cantidad determinada de fanegas de tierra>>.

El programa económico de los *sans-culottes* siempre apareció impreciso y vago, mostrándose como una aspiración a la igualdad entre modestos propietarios independientes, poseedores de lo preciso para subvenir a sus necesidades:

<< que se fije el máximo a las fortunas; que el mismo individuo no pueda poseer sino un máximo ... que nadie pueda tener en alquiler más tierra que la necesaria para una

³⁶ Término empleado sobre todo a partir de 1792 para designar a las masas populares urbanas (habitantes de las ciudades que viven de su trabajo, sea como artesanos, obreros u oficiales de los gremios), de manera especial a las de los *faubourgs* del este de París. Políticamente, los *sans-culottes* forman el esqueleto de las secciones parisinas y de los comités revolucionarios a los que la organización del Terror permite desempeñar un papel activo. (Péronnet, 1984) (253)

cantidad determinada de arados >>; también perseguían la fijación de precios máximos.

³⁷ (Péronnet, 1984) (254)

Este amor de los *sans-culottes* por la igualdad está profundamente vinculado con la república y con la virtud, como lo explica Robespierre en su *Informe sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención* del 18 pluvioso del año II (5 de febrero de 1794):

<<Pero como la esencia de la República o la democracia es la igualdad, (se deduce de ello que) el amor a la patria incluye necesariamente el **amor a la igualdad**. En verdad, ese sentimiento sublime supone la **preferencia del interés público** ante todos los intereses particulares, de lo que resulta que el **amor a la patria** supone también o produce todas las virtudes, pues ¿acaso son éstas otra cosa sino la fuerza del alma, que se vuelve capaz de tales sacrificios? ¿Y cómo podría el esclavo de la avaricia o de la ambición³⁸, por ejemplo, inmolar su ídolo a la Patria?>>.

Los *sans-culottes* se han de reconocer precisamente en la práctica de las virtudes republicanas y de la igualdad: se dirigen a los demás llamándolos “ciudadanos” y tuteándolos. Además, el *sans-culotte* es un buen padre, un buen esposo, un hombre virtuoso amante de su familia: opone la virtud republicana a la depravación de los aristócratas. Esto casa en gran medida con la visión acerca de la inmoralidad del Robespierre de los primeros tiempos. (Péronnet, 1984) (255)

En segundo lugar, y después de esa necesaria contextualización, en el campo académico una autora que trató la cuestión social y las revoluciones con gran distinción fue **Hannah Arendt** (1906-1975). En *Sobre la Revolución* (1967), la filósofa germano estadounidense constata el fracaso de la revolución francesa y analiza las causas de este, contrastándolo con el éxito de la revolución americana. La disparidad entre una y otra revolución se sitúa en torno a la conexión entre revolución y violencia³⁹. Igualmente, Arendt se plantea si esta implicación es necesaria o si podemos encontrar alguna tradición revolucionaria en la que la fundación de la república esté dirigida a la creación de un espacio público y a la

³⁷ Sus medidas fueron adoptadas en parte a partir del 5 de septiembre de 1793 por parte de la Convención y del Comité de Salvación pública, con el Decreto de ventoso del año II (marzo de 1794), que inicia una política de reparto de “los bienes de los enemigos de la república”, para contribuir al establecimiento de una república igualitaria de pequeños propietarios, sueño de los *sans-culottes*.

³⁸ Según la retórica *sans-culotte*, “los acaparadores egoístas” –ergo opuestos al interés general-, encarnados por los extranjeros, los emigrados y otros coaligados del tirano (el rey), amenazaban la revolución constantemente con toda clase de complots.

³⁹ Esas premisas casan en gran medida con lo que apuntan autores como Robert Higgs o Charles Tilly, señalando que la nación-Estado no tiene un origen inmaculado sino violento y basado en la conquista.

preservación del mismo. En suma, “su teoría propone lo que podríamos denominar la desjacobinización de la revolución” (Vallespín, 1990) (173). Para Arendt, el proceso revolucionario francés se apartó de su objetivo inicial, la libertad, cuando hizo su aparición la llamada cuestión social, esto es, el hecho de la pobreza (Arendt, 1967) (68). La presencia de *les malhereux* en la escena política implicó que “la necesidad se presentó con ellos (...) y el resultado fue que el poder del Antiguo Régimen perdió su fuerza, y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad a las urgencias del propio proceso vital (...) Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, lo que desencadenó el terror y llevó a su tumba a la revolución (Arendt, 1967). Así pues, la existencia de masas empobrecidas y descontentas “condujo a la revolución por los derroteros de la liberación, apartándose de su meta inicial, esto es, de la fundación de un nuevo cuerpo político”⁴⁰(Vallespín, 1990) (174).

Por lo contrario, en la revolución americana no se llegó a producir esa combinación de lo social y lo político que resultó fatal en Francia. Arendt atribuye este hecho a la ausencia de pobreza en las trece Colonias, algo que ya había señalado Tocqueville en *Democracia en América* cuando decía que en el Nuevo continente imperaba la igualdad de condiciones, dado que los americanos no habían conocido una experiencia previa de desigualdad, como puede ser la relación amo-sirviente. Los americanos sentían naturalmente el amor por la libertad, y tendían a comprender que la defensa y sostén de la igualdad pasaba por la práctica de la libertad política, de la vida asociativa (1982). En su análisis, Arendt por su parte utiliza un **concepto de libertad en sentido positivo**, y este sentido es precisamente el que atribuye a los Padres Fundadores americanos en su objetivo de instaurar constitucionalmente una forma de gobierno que garantizase el ejercicio de la libertad entendida como participación en los asuntos públicos. Este objetivo exclusivamente político de la guerra de independencia americana se aleja de la libertad negativa entendida como liberación de la miseria, sentido que se le imprimió por su parte a la Revolución Francesa. Tal y como lo expresa Arendt:

Libertad negativa y positiva <<no son la misma cosa, la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero en ningún modo conduce directamente a ella (...) la

⁴⁰ Marat describe en *Les chaînes de l'esclavage* (1774) el despotismo incidiendo en el análisis de una serie de mecanismos que se convertirán en obsesiones en el curso de la Revolución: el Ejército, la fiscalidad, la religión etc. Frente a su poder, sólo cabe el levantamiento, la insurrección general concebida como un resorte natural afirmado en la violencia.

intención de liberar no coincide con el deseo de la libertad>> (Hannah Arendt *Sobre la Revolución* en (Vallespín, 1990)).

Para Arendt, toda libertad que sea puramente negativa es forzosamente una fase momentánea de la liberación, que debe dar paso al establecimiento de la auténtica libertad republicana, consistente en la participación ciudadana en la comunidad política. Resalta por tanto su carácter público, en contraste con el concepto de libertad que mantiene la tradición liberal centrado en el aspecto negativo e individual de la misma.

De nuevo, este argumento es parecido al de Pettit (2000, 134), que dice que incluso hoy la democracia parece incapaz de producir sabias y buenas decisiones, y de asegurar la libertad individual a no ser que esté preventivamente limitada por leyes que sujetan “la colectividad que vota” a una “disciplina” que no puede darse a ella misma. Esta incapacidad parece ser causada por la interpretación de la libertad como “lograr participación”, más que “evitar” interferencias arbitrarias por parte de los poderosos, como en cambio sugiere el republicanismo. De esa manera, y viendo tanto los argumentos de Pettit como de Arendt, resulta comprensible la crítica de los republicanos cívicos contemporáneos a la noción liberal de libertad, formulada de la mano de Skinner (1998), y que se sustenta en experiencias históricas anteriores tales como la Revolución Francesa. Dicho episodio revela la imperiosa necesidad de un sistema constitucional de control que limita el poder del Estado, elemento que conlleva su idea de “libertad como no dominación”. Este aspecto será desarrollado con más amplitud en el siguiente apartado.

c. El republicanismo híbrido de Robespierre: contradicciones; la unicidad de la voluntad general como perversión del concepto de libertad positiva

A renglón seguido, y una vez expuestos los puntos más relevantes de la visión particular de M. Robespierre sobre los elementos conformantes de la teoría republicana clásica, veremos las consecuencias que conlleva esta idea de libertad más cerrada, dogmática y que se basa en un modelo de racionalidad predeterminado. (Mulieri, 2012)

En este sentido, es de obligada mención, con objeto de la interpretación que algunos autores han dado a la anteriormente referida deriva dogmática y autoritaria de la visión

republicana acerca de la libertad, el pensador e historiador francés Alexis de Tocqueville (Tocqueville, 1982, 1985). Toda la vida madura de este autor, su pensamiento y escritos, llevan el sello de dos grandes percepciones: que la revolución, que había empezado en la generación de sus padres, y que continuaba ganando fuerza mientras dominaba su vida y la de su generación, todavía no había llegado a su fin, y efectivamente su fin y destino último no podían ser predichos. Es más: que esta revolución, que empezó en el campo de la política, había virado hacia una revolución social que, cambiando todas las normas y posiciones preestablecidas, amenazaba con destruir los cimientos que habían garantizado en el pasado la estabilidad social y la propia supervivencia de la civilización. (Tocqueville, 1982)

Muchos son los autores que han inferido en Tocqueville algunas observaciones sobre el carácter del futuro⁴¹, y sobre todo su discernimiento del ascenso de un poder estatal todopoderoso y completo (que lo abarca todo) sobre una sociedad de individuos aislados, completamente atomizados y extranjeros el uno con el otro, como resultado de una revolución democrática. Así pues Tocqueville delinea, mediante su análisis histórico, la dinámica de un proyecto revolucionario de salvación (descrito como un poder inmenso y tutelador que se responsabiliza de asegurar su gratificación y que vigila su destino) convertido en reino del terror. A tenor de lo anterior, Tocqueville escribe: <<ninguna revuelta política previa, aunque violenta, había originado tal pasional entusiasmo, por el ideal que la Revolución Francesa estableció: no era un mero cambio en el sistema social francés sino simple y llanamente una regeneración de la raza humana entera>> (Tocqueville, 1982) (43-44). El carácter de mesianismo político de esta religión secular es perceptible en la opinión y perspectiva de los revolucionarios franceses, que hemos examinado con detenimiento con anterioridad.

Otro pensador preocupado por el problema de la inherente tendencia de los movimientos revolucionarios perfeccionistas de convertirse en dictaduras violentas, y profundamente influenciado por la interpretación de Tocqueville sobre la Revolución, es Jacob L. Talmon. Dicho autor resulta útil al presente estudio, puesto que en trabajos como los *Orígenes de la Democracia Totalitaria* (Talmon, 1952) describe la lógica dialéctica de

⁴¹ *The origins of Totalitarian Democracy* (Talmon, 1952), pp. 257-258

los proyectos revolucionarios de salvación ⁴² que facilitan asumir, en el ámbito de la práctica, la promesa de una democracia perfecta y directa al estilo rousseauiano en la forma de una dictadura totalitaria. En tanto que la democracia totalitaria moderna descansa en la ideología y el entusiasmo de las masas, es el resultado de la síntesis entre la idea ilustrada del orden natural y el concepto rousseauiano de realización popular y autoexpresión. Por medio de esta síntesis, el racionalismo fue transformado en fe pasional. La “voluntad general” rousseauiana, un concepto ambiguo, a veces concebido como válido a priori, otras veces como inmanente en la voluntad del hombre, exclusivo y suponiendo unanimidad, se convirtió en la fuerza motriz de la democracia totalitaria, y la fuente de todas sus contradicciones y antinomias. (Talmon, 1952) (257-258)

d. Epígrafe. La respuesta del neorepublicanismo a las contradicciones del republicanismo híbrido de Robespierre.

Retomando la categoría analítica que planteábamos en el marco teórico del presente trabajo, y tal y como Berlin mostró en *Two concepts of liberty* (Berlin, 1969), **la libertad positiva y la negativa** no son meramente dos clases distintas de libertad; pueden ser vistas como interpretaciones rivales e incompatibles de una misma idea política. A este respecto, en este apartado se planteará como, partiendo de un concepto esencialmente positivo de la libertad (como autogobierno)⁴³, que hemos visto exhortado por los republicanos franceses clásicos, aparece como necesaria la reinterpretación de la libertad republicana en el sentido negativo, después del Reinado del Terror (iniciado a finales de 1792 y que tocó a su fin con la caída de Robespierre en el 9 de Termidor de 1794), que paralizó a la revolución. Esta interpretación podrá leerse al final de estas líneas.

A propósito de lo anterior, y diferenciándolo de la otra rama de la dicotomía elaborada por Berlin, el concepto de la **libertad positiva** (“el autogobierno”, caracterizado por el republicanismo francés como virtud cívica o participación en los asuntos públicos), vemos que es una distinción formulada en *Two Concepts of Liberty* (Berlin, 1969) encaminada a responder a la pregunta **¿Qué o quién es la fuente de control o de**

⁴² Arendt sigue un esquema similar en su obra *Orígenes del Totalitarismo y Sobre la Revolución* (Arendt, 1967) para describir la lógica racional que impera en un modelo de estado totalitario.

⁴³ Según la clasificación realizada por (Berlin, 1969) y examinada con más detalle anteriormente.

interferencia que puede condicionar a alguien de hacer, o ser, una cosa y no otra?
(121-122)

Por un lado, y en el plano de un diálogo simulado, la respuesta jacobina a dicha cuestión seguramente estaría enmarcada en su insistencia en la concepción de la libertad como un conjunto de valores (*la vertu, le bon sens et la divinité*)⁴⁴, y no meramente como ausencia de restricciones. La escuela de la democracia totalitaria está basada sobre la asunción de una única y exclusiva verdad en el campo político. De ahí el apodo de “mesianismo político”, en el sentido que postula un proyecto preordenado, armonioso y perfecto, al cual los hombres se ven inevitablemente conducidos. A pesar de que tanto la escuela de la democracia totalitaria como la liberal afirman el valor supremo de la libertad, mientras la segunda encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y la ausencia de coerción (**libertad negativa**), la otra cree que la libertad debe ser realizada únicamente en la búsqueda y consecución de un objetivo absoluto colectivo⁴⁵.

En efecto, esta es precisamente la deformación de la concepción de libertad positiva tal y como la plantea Berlin y que recoge de la tradición anterior, enunciada en el marco teórico y desarrollada en este apartado. Salvando las distancias, la ideología cívica ateniense no estaba fundada ni en una constitución formal ni en un conjunto de certezas epistemológicas, sino más bien en un régimen social y políticamente construido sobre la verdad, llamado por algunos autores de “conocimiento democrático” (Boegehold and Scafuro, 1994). El funcionamiento práctico de este régimen de conocimiento democrático dependía de la implícita voluntad de los ciudadanos-participantes para aceptar las verdades con las que se guiaban en tanto que artefactos políticos, más que como verdades irrefutables señaladas por un orden natural transcendente. El conocimiento democrático estaba fundamentado, según la teoría del *speech act* de J.L. Austin, que recoge Skinner (Schochet, 1974), en los efectos y procedimientos conformistas, más que en la verdad objetiva. Estaba creado y recreado a través de un proceso colectivo de discusión público, más que habiendo sido dado desde arriba por una autoridad metafísica, o descubierta a

⁴⁴ Discurso de Maximilien Robespierre pronunciado el 26 de mayo de 1794 ante la Convención Nacional “sur les ennemis de la nation” (analizado anteriormente).

⁴⁵ « L'homme est né pour le bonheur et pour la liberté, et partout il est esclave et malheureux ! La société a pour but la conservation de ses droits et la perfection de son être » Discurso de 10 de mayo de 1793, *Sur la Constitution à donner a la France*. Maximilien Robespierre.

través de esfuerzos intelectuales. La cultura política ateniense, por lo tanto, estaba basada explícitamente en la opinión, más que en la certidumbre científica.

Ahí yace el problema de la democracia totalitaria, lo que podría ser denominado como “**paradoja de la libertad**”, y que es uno de los principales sujetos de estudio de J.L. Talmon (1952): ¿es la libertad humana compatible con un patrón exclusivo de existencia social, aunque este modelo pretenda la máxima justicia social y seguridad? La paradoja de la democracia totalitaria yace en su insistencia en el hecho de que son compatibles. La finalidad que proclama no es nunca mostrada como una idea absoluta, externa y previa al hombre. Es considerado inmanente a la razón y voluntad humanas, que constituye la más completa satisfacción de su verdadero interés, y que es la garantía de su libertad. Este es el motivo por el cual las formas extremas de soberanía popular se convierten en el concomitante esencial de este propósito absoluto. De la dificultad de reconciliar la libertad con la idea de un propósito absoluto brotan todos los problemas particulares y contradicciones de la democracia totalitaria. Esta dificultad sólo puede ser superada pensando no desde el punto de vista de los hombres tal y como son, sino a lo que están destinados a ser, y serán, dadas las adecuadas condiciones. En tanto que discrepen de este ideal absoluto, los ciudadanos pueden ser ignorados, coaccionados o intimidados a adecuarse, sin que conlleve ninguna violación real del principio democrático:

« Tous les intérêts opposés à l'intérêt public, sont vos ennemis et ceux de la Patrie »
Discurso de 26 de mayo de 1794, *Sur les ennemis de la nation*. Maximilien Robespierre.

En las condiciones apropiadas, se sostiene, el conflicto entre la espontaneidad y el deber desaparecerá, juntamente con la necesidad de la coerción. La cuestión práctica es, evidentemente, si la limitación desaparecerá bien por qué todos han aprendido a actuar en armonía, o por qué todos sus oponentes han sido eliminados (Talmon, 1952):

« Quand nous serons tombés sous leurs coups, vous voudrez achever votre sublime entreprise ou partager notre sort ; ou plutôt il n'y a pas un Français qui ne voulût alors venir sur nos corps sanglants **jurer d'exterminer le dernier des ennemis du peuple.** » **Ibid.**

Un notable ejemplo de la anteriormente formulada paradoja es la respuesta a las serias exigencias que, en los primeros años de la década de los 90 del siglo XVIII, planteaban para la joven república los siguientes problemas: la amenaza de una invasión extranjera, levantamientos regionalistas internos, y el colapso económico. La réplica jacobina a la fragmentación interna fue intensificar las divisiones estrechando el alcance de las opiniones “permisibles” y el ámbito de la participación popular significativa.⁴⁶ (Roth, 2000) A propósito de lo anterior, Saint-Just arengó que la libertad se alcanza sólo cuando la voluntad general puede manifestarse como un ente, como el soberano único e indivisible que delibera sobre el bien común del pueblo visto como una totalidad. Precisamente, es en un “régimen de libertad” que las facciones son un anacronismo criminal que contribuye al aislamiento y al despotismo (Talmon, 1952) (105)

Por otro lado, y habiendo visto la deriva que toman las reinterpretaciones del tan exhortado concepto republicano de “voluntad general”, cabría dejar que sea el mismo formulante de la pregunta (Berlin, 1979) quien responda a ella: **¿Qué o quién es la fuente de control o de interferencia que puede condicionar a alguien de hacer, o ser, una cosa y no otra?**

Antes de proceder a su contestación, cabe precisar que el campo de estudio de Berlin es la libertad política, no el libre albedrío, cualificada por qué su configuración depende de la existencia o no de obstrucciones provenientes en último término de las relaciones de poder en una comunidad: “la libertad política no es, como la libertad de decisión, intrínseca a la idea de ser humano, es algo que se ha desarrollado en la Historia, un ámbito limitado por fronteras”.⁴⁷

Esto ilustra porque, según Berlin, no sirve la definición de libertad negativa como posibilidad de hacer lo que uno quiera – la cual es, en efecto, la definición que adoptó Mill. Si uno ve que puede hacer muy poco o no puede hacer nada de lo que desea, lo único que necesita entonces es limitar o extinguir sus deseos y con ello deviene libre. Si el tirano (o “el que persuade de manera disimulada”) consigue condicionar a sus súbditos (o clientes) para que dejen de tener sus deseos originales y adopten (“internalicen”) la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición,

⁴⁶ El comité de la Salvación pública, en un primer momento creación de la popularmente elegida Convención, acabó por usurpar las funciones de la última.

⁴⁷ En este sentido, I. Berlin coincide con la idea de libertad republicana que expresan Skinner (1998) y Pettit (2002) como “status del hombre libre contra su dominus” y no como una suerte de derecho natural. Contrariamente, ambas ideas se oponen a la concepción hobbesiana de libertad como hecho natural.

liberarlos. Sin duda alguna les habrá hecho sentirse libres – de la misma manera que Epicteto se siente más libre que su amo. Pero lo que ha creado es la antítesis misma de la libertad política.” (Berlin, 1969) (13) En suma, y desde el punto de vista de las dos libertades de Berlin, la libertad política es en este sentido positiva cuando el ser humano se dice a sí mismo: “quiero ser sujeto y no objeto [...] Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere tener responsabilidad de sus propias decisiones, siendo capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos.” (8)

En definitiva, lo anterior casa con una de las definiciones que Berlin (1958) da acerca de la libertad positiva: la basada en el ideal de autorealización, esto es, la voluntad por parte del individuo de ser su propio dueño. Berlin sostiene que, históricamente, la realización de uno mismo (Self) era el problema central de la reflexión moral y política, y eso llevó a la distinción entre dos “yo mismos” opuestos. El análisis de estas dos naturalezas debe proceder desde el punto de vista de las dos grandes formas que el deseo de autonomía – de ser dirigido por el auténtico “yo mismo”- ha tomado históricamente: por una parte, la de “autoabnegación con el fin de alcanzar la independencia” (sentido anunciado en líneas anteriores), y por otra parte, “la autorealización, o total autoidentificación con un principio o ideal específico con el objetivo de lograr el fin de uno mismo” (idealismo revolucionario perceptible en los discursos analizados anteriormente). Este último sentido guarda amplia relación con otra definición de la libertad positiva que Berlin propugna, y que descansa sobre la idea relacional del individuo: “la persecución del status”. Esta definición explica por qué es posible que, en ciertos casos, los seres humanos acepten ser gobernados por regímenes despóticos y opresivos: la necesidad de autoafirmación y la reclamación de soberanía son dos caras de una misma moneda. (Mulieri, 2012) (458)

En pocas palabras, para desenmascarar finalmente las pretensiones despóticas del idealismo revolucionario bajo el manto de la libertad, cabe separar dos conceptos que afectan al núcleo de la idea de libertad, desglosada en las anteriores páginas en múltiples subdivisiones: en primer lugar, nos encontramos con una forma de libertad abierta, plural y espontánea de libertad que no puede ser gobernada por entes externos, incluso si estos proviniesen de colectivos o superiores. Éste es el concepto que Berlin entiende por libertad positiva, reformulada por los republicanos cívicos (Skinner, 1998; Pettit, 2002) como **libertad como no dominación**, y que añade al concepto original el carácter de “independencia estructural”, apartándolo del concepto pernicioso que se puntualizará a continuación. Es por este motivo que, como se venía anunciando en el marco teórico, esta

visión requiere de un imperio de la ley donde ningún ciudadano es el amo de ningún otro, en una república bien ordenada y autogobernada.

Así pues, esta **reinterpretación del republicanismo** se ha hecho por el bien de separar el republicanismo de las experiencias históricas e ideológicas asociadas con el “terror de la virtud” y la primacía de la voluntad política, que descarrilaron la Revolución francesa (Urbinati, 2012a). Resulta interesante ver la reinterpretación del concepto de libertad como “no dominación”, teorizada por Skinner (1998) y Pettit (2002), que antepone esta noción a la “libertad como autogobierno”, mediante la defensa del *rule of law* y del constitucionalismo legal. Estos autores ponen particularmente su atención en el modo como obedecen los ciudadanos, más allá del hecho de que obedecemos una ley a la cual damos nuestro consentimiento, en lo que hace a la interpretación de la libertad política como autonomía (Pettit, 2002, 348-50). El republicanismo se traza a partir de la confrontación directa con dos casos extremos donde se provoca la destrucción de la libertad (uno previo a la Revolución, y uno coetáneo), aunque por distintas vías: la destrucción de la libertad política por la mano de los poderes absolutos (la monarquía absoluta); y el intento de establecer la libertad política por medios revolucionarios (la soberanía popular absoluta). En ambos casos nos encontramos con gobiernos que carecen de legitimidad, puesto que vulneran el criterio de la limitación constitucional del poder.

De este modo, la exigencia de una clase política de hombres virtuosos y competentes (“géns éclairés”) que identifiquen y canalicen el interés de la multitud, postulada por el republicanismo clásico, encuentra sus límites en la “no dominación”. Esto es, la total alienación de los derechos de cada hombre a la comunidad permite construir un gobierno en el que la gente tiene la capacidad de darse leyes a ellos mismos, pero no de resistirse a ellas o de limitar su propio poder. Así pues, la noción de Rousseau de libertad política, que Robespierre recoge, al tiempo que aprovechando sus debilidades teóricas, es radicalmente incapaz de soportar limitaciones constitucionales por qué estaba expresada en términos de: primero la voluntad, más que la ley. (Urbinati, 2012b) (106)

En segundo lugar y para terminar, y tal y como hemos identificado en la última parte del estudio, también hay una idea de libertad más cerrada, dogmática e identificable con una autoridad, que se basa en un modelo de acción y de racionalidad predeterminado (la idea de democracia totalitaria). (Mulieri, 2012)

5. CONCLUSIONES

En primer lugar, y por enésima ocasión, señalaremos que este trabajo pretende responder a la cuestión **¿Cómo se preconfigura el debate contemporáneo entre libertad negativa versus positiva en los discursos de M. Robespierre?** Con este propósito, hemos desarrollado las categorías analíticas de libertad positiva (“ser libre para algo”) y libertad negativa (“ser libre de”, enmarcándolas en lo que llamábamos “visión liberal de la libertad”, que en realidad no es más que el enfoque Berliniano de este concepto. La teoría Rousseauiana, la cual Berlin identifica con la concepción acerca de libertad positiva, consiste, como es bien sabido, en la voluntad general, como pieza central del contrato social. Esta voluntad dirige a los intereses particulares hacia el bien común, limitando la libertad civil que los ciudadanos poseen bajo este nuevo cuerpo político del contrato social. Así pues, anticipábamos ya en el marco teórico los peligros que acechaban esta última concepción, en motivo de esa entrega sin reserva de los derechos individuales y la imposición de una voluntad orgánica. De ahí que los republicanos cívicos (Skinner, Pettit) reformularan esa libertad política como “no-dominación” e independencia de un poder arbitrario, que ya compartían en parte sus predecesores en este campo (Maquiavelo, Harrington), añadiéndole la nota de la necesidad de un sistema constitucional de control que limitase el poder estructural. Esto, por su parte, servía para criticar severamente la concepción Hobbesiana de libertad como no interferencia, que en gran parte se asimila a la concepción negativa de la libertad (como ausencia de impedimentos externos). Del mismo modo, cuestionaban la implicación principal de la libertad republicana clásica: el civismo público (virtud cívica), o capacidad de anteponer el interés orgánico al de uno mismo.

En segundo lugar, y una vez sentado el marco teórico, explicitábamos el método usado por el autor de la escuela del republicanismo cívico, Quentin Skinner (1969; 2008) para construir la mencionada interpretación del pensamiento político republicano, y finalmente replantear algunos de sus elementos. Este método interpretativo consiste en el “contextualismo lingüístico”, y en parte ha tratado de ser replicado en el presente trabajo para interpretar los discursos de M. Robespierre (“el Incorruptible”). Esto resultaba necesario para desvelar cómo se prefiguraban los debates clave o tensiones dentro de la teoría republicana entre sus líneas, pues la evolución intelectual del pensador estuvo estrechamente vinculada con la propia del contexto político. Igualmente, de esta metamorfosis se puede inferir un hecho más grave: el Robespierre maduro, sirviéndose

de dos elementos básicos de la visión republicana acerca de la libertad (la condición particular de la ciudadanía y el principio de gobierno democrático), elaboró una visión mucho más cerrada y dogmática de esta “libertad positiva”. Esta tercera visión acerca de la libertad, que denominamos “proyecto revolucionario de salvación” o escuela de la democracia totalitaria, se contrapone a las dos que formulamos con anterioridad (la liberal y la republicana).

A razón de lo anterior, y tal y como afirma Skinner (Skinner, 1969) “pretender que la historia del pensamiento aporte una solución a tus propios problemas inmediatos es, por consiguiente, no tan sólo cometer una falacia metodológica, sino más bien un error moral”. Pero para aprender del pasado no debemos interrogar a los textos de los autores clásicos con nuestras propias preguntas y respuestas, sino que debemos dejar que ellos mismos las formulen y las resuelvan. En ocasión de ver cómo se produce esta distorsión de las tres ramas del concepto de libertad positiva bajo la teoría republicana (amor por la igualdad, la virtud, principio de gobierno democrático), nuestro trabajo expone una pregunta final: ¿qué o quién es la fuente de control o de interferencia que puede condicionar a alguien de hacer, o ser, una cosa y no otra? La respuesta a esta pregunta, que cedemos al propio formulante (Berlin), permite ver los peligros inmanentes de la categoría que él construyó: la libertad positiva. Entonces, Berlin matiza esta visión diciendo que la autoidentificación con un ideal específico no puede apartarse del imperativo “ser dueño de uno mismo”. De esa forma converge con la visión republicana sobre la libertad como no dominación, que postula el principio democrático como límite a la idea del republicanismo clásico sobre los hombres virtuosos que identifican y canalizan el interés de la multitud, habiendo sido fatalmente interpretada por Robespierre como vía libre a la coacción⁴⁸. Así pues, y según los republicanos cívicos, todo gobierno que vulnere el criterio de limitación constitucional de poder es ilegítimo, haciendo difícil la reconciliación entre un patrón exclusivo de existencia social (según Robespierre, basado en el humanitarismo, idealismo social, laicismo y amor patriótico) y la libertad humana. Robespierre es uno de los enemigos más formidables de la teoría republicana de la libertad, y sus intentos de socavarla constituyen un momento que hace época en la historia del pensamiento político moderno. En sus discursos, expone lo que significa ser

⁴⁸ “Siempre son usted, estos representantes [...] y usted con una exactitud perfecta: su interés y voluntad es la vuestra.. y es siempre la palabra “representante” la que permite tal ciega confianza”. Carta de Jacques Necker a Robespierre, 1791. ”

un “hombre libre” en consciente oposición al relato republicano, puesto que tal y como exponen los republicanos cívicos, la realización popular debe pasar siempre por el consentimiento y la legalidad, auténticas bases de la libertad política.

6. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1961) ‘What is Freedom? in Between Past and Future’, *Faber and Faber*, p. 148.

Arendt, H. (1967) *Sobre la Revolución (trad. cast. de Pedro Bravo)*, *Revista de occidente*. Madrid.

Asard, E. (1987) ‘Quentin Skinner and his Critics: Some Notes on a Methodological Debate’, *Journals LUB*. Available at:

<http://journals.lub.lu.se/index.php/st/article/viewFile/3404/2975..>

Berlin, I. (1969) ‘TWO CONCEPTS OF LIBERTY, Isaiah Berlin Berlin, I. (1958) “Two Concepts of Liberty.” In Isaiah Berlin (1969)’, 19(1958), pp. 1–32.

Berlin, I. (1979) ‘Against the Current Essays in the History of Ideas.pdf’. Edinburgh University Press.

Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, M. (1990) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press.

Boegehold, A. L. and Scafuro, A. C. (1994) ‘Athenian identity and civic ideology’, p. vii, 239.

De Dijn, A. (2008) *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Leveled Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Mill, J. S. (1859) ‘On Liberty’, *I Can*, pp. 1–106.

Mulieri, A. (2012) ‘Liberalism against Democracy: A Comparative Analysis of the Concepts of Totalitarian Democracy and Positive Liberty in Jacob Leib Talmon and Isaiah Berlin’, *History of European Ideas*, 6599(July), pp. 1–18. doi: 10.1080/01916599.2012.695201.

Patell, C. R. K. (1994) ‘Emersonian Strategies : Negative Liberty, Self-Reliance, and

- Democratic Individuality', *Nineteenth-Century Literature*, 48(4), pp. 440–479. doi: 10.2307/2933620.
- Péronnet, M. (1984) *Vocabulario básico de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Pettit, P. (1997) 'Republicanism: a Theory of Freedom and Government', *Oxford: Clarendon Press*.
- Pettit, P. (2002) 'Keeping Republican Freedom Simple : On a Difference with Quentin Skinner Author (s): Philip Pettit Published by : Sage Publications , Inc . Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/3072589>', *Political Theory*, 30(3), pp. 339–356.
- Pettit, P. (2005) *The Domination Complaint*. Oxford: Nomos.
- Politics, B. & (2016) *Listado de discursos de Maximilien Robespierre*. Available at: <http://www.beersandpolitics.com/discursos/maximilien-robespierre/177> (Accessed: 19 May 2017).
- Roth, R. B. (2000) *Governmental illegitimacy in international law*. New York: Oxford University press.
- Rousseau, J. (1755) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (Traducción de Ángel Puroarega)*. Madrid (España): CALPE ediciones.
- Schochet, G. J. (1974) 'Quentin Skinner's Method', *Political Theory*, 37(12), pp. 261–276. doi: 10.2753/PSS0885-3134290102.
- Shulim, J. I. (1972) 'The Youthful Robespierre and His Ambivalence Toward the Ancien Regime The Youthful Robespierre and His Ambivalence toward the Ancien Regime', *American Society for Eighteenth-Century Studies (ASECS)*, 5(3), pp. 398–420.
- Shulim, J. I. (1977) 'Robespierre and the French Revolution Reviewed Work (s): La république jacobine , 10 août 1792-9 theridor an II by Marc Bouloiseau ; Maximilien Robespierre , Histoire d une solitude by Max Gallo ; The Life and Opinions of Maximilian Robespierre', *The american historical review*, 82, pp. 20–38.
- Skinner, Q. (1969) 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History of Ideas*, pp. 3–53.

- Skinner, Q. (1998) 'Liberty before Liberalism', *Cambridge University Press*.
- Skinner, Q. (2008) *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Spector, H. (2010) 'Four Conceptions of Freedom', *Political Theory*, 38(6), pp. 780–808. doi: 10.1177/00905917110378589.
- Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*. paperback. London: Osprey.
- Tarcov, N. (1982) 'Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince Reviewed Work (s): The Foundations of Modern Political Thought . Vol . 1 : The Renaissance by Quentin Skinner ; The Foundations of Modern Political Thought . Vol . 2 : The Age of Reformation by Quent', *The University of Chicago Press*, 1, pp. 692–709.
- Tocqueville, A. (1982) *El Antiguo Régimen y la Revolución (traducción de D. Sánchez de Aleu)*. Madrid (España): Alianza Editorial.
- Tocqueville, A. (1985) *La democracia en América (traducción de D. Sánchez de Aleu)*. Madrid (España): Alianza Editorial.
- Urbinati, N. (2012a) 'Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy', *American Political Science Review*, 106(3), pp. 607–621. doi: 10.1017/S0003055412000317.
- Urbinati, N. (2012b) 'Republicanism after the French Revolution : The Case of Sismonde de Sismondi Author (s): Nadia Urbinati Source : Journal of the History of Ideas , Vol . 73 , No . 1 (January 2012), pp . 95-109 Published by : University of Pennsylvania Press Stable URL', *Journal of the History of Ideas*, 73(1), pp. 95–109.
- Vallespín, F. (1990) *Historia de la Teoría Política (6)*. Segunda. Madrid (España): Alianza Editorial.
- Viroli, M. (1997) *The concept of ordre and the language of classical republicanism in Jean-Jacques Rousseau' in The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge. Cambridge, UK.