

Republicanism: linajes y contornos

Juan Manuel Forte

Juan Manuel Forte es licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Ciencias Políticas por el European University Institute (Florencia). Actualmente es investigador y colaborador del Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense.

A pesar de su trayectoria aparentemente milenaria, el republicanismo empieza a consolidarse como planteamiento político sólo en los últimos 25 años. De hecho, todavía en la década de los 80 era prácticamente imposible hallar mención alguna de la alternativa republicana en manuales y tratados de filosofía política. Son dos las fases que pueden distinguirse en esta tardía pero intensa irrupción del republicanismo. En primer término, la reinterpretación y recuperación, desde una cierta escuela de historia del pensamiento, de una tradición del pensamiento político, la republicana, borrosa y fragmentaria. En segundo lugar, la utilización de este trabajo para formular una teoría política alternativa, aprovechando en parte el agotamiento y cansancio de las categorías políticas surgidas de la revolución francesa e industrial. Pero una circunstancia concomitante parece estimular a repensar la república; justamente la misma que la convirtió en cuestión de primer orden en el mundo romano y en sus epígonos renacentistas y modernos. Porque, ahora como entonces, pensar la república parece ser, casi siempre, pensar el deterioro de lo político y de los asuntos públicos; su corrupción, su enajenación, su pérdida.

No parece tampoco casualidad que el *revival* republicano se origine desde la *intellectual history*, y que aparezca, en buena medida, como una propuesta de vuelta al pasado, a los orígenes, más que como un proyecto novedoso. Vuelta a los orígenes que delata hasta cierto punto un rasgo de conservadurismo. Sin embargo, el republicanismo no pretende rescatar, en principio, tradiciones o instituciones arcaicas; se trata, más bien, de recuperar ciertos valores e ideales políticos (la virtud, la libertad, etc.) que conservan su principio vital en la medida en que el momento de lo «político» mismo está íntimamente ligado a ellos. Por consiguiente, si el principio activo que impregna a estos valores se expresa, como quisiera un Maquiavelo, ya en sus orígenes, es plausible que sea mayor su potencialidad política y analítica cuanto más pueda uno sacudir las capas de historia por las que han sido cubiertos. Su fecundidad podría estar así ligada, como quiere algún historiador, a su lejanía y a su capacidad de crear extrañeza.

Pero es evidente que el republicanismo no es un término unívoco ni claro. Variadas y no siempre compatibles son las familias y tradiciones teórico-políticas que en la actualidad remiten a un componente o vector republicano. Precisamente, nos interesa trazar aquí algunas líneas de demarcación entre familias republicanas que, deseamos, contribuya a una mejor dilucidación de sus perspectivas teóricas.

I

Lugar común de la tradición republicana es situar sus orígenes en Grecia. En particular, en Aristóteles y en la tradición cívico-humanista que se desarrollará siglos más tarde en Italia, coincidiendo en parte con la recuperación de las obras políticas del Estagirita. Aunque el primer foco de interés hacia el republicanismo clásico procede del pensamiento constitucional americano de los años 60 ①,

① En efecto, es desde la historiografía constitucional que se suscita la cuestión de las fuentes, si liberales o más bien republicanas, del constitucionalismo americano. Sobre los detalles de este debate, remitimos al prolífico y detallado artículo de A. Gibson: «Ancients, Moderns and Americans: the Republicanism-Liberalism Debate Revisited», *History of Political Thought*, 21:2 (2000), págs. 261-307.

es fundamentalmente John Pocock quien, en su influyente obra *The Machiavellian Moment*, señala justamente a Aristóteles y el aristotelismo tardomedieval y renacentista como el manantial principal del que fluye el pensar republicano. Una corriente, el aristotelismo político, que reaparece ocasionalmente en la Europa moderna y barroca y que termina por vaciarse en la revolución americana. Advirtamos, por lo demás, que esta filiación aristotélica no deja de presentar problemas, y que, en cualquier caso, Aristóteles debe pensarse como una fuente de la que surgen vías de pensamiento de dirección y consistencia muy variada.

El núcleo del republicanismo aristotélico, tal y como lo perfila Pocock, se cifra en la noción de bien común ② y en algunas categorías a él asociadas: el ensalzamiento del *bios politikos*, el gobierno impersonal de la ley y florecimiento de la virtud. Frente a éstas, la amenaza persistente de un repliegue excesivo en el interés privado, el gobierno arbitrario y los procesos de corrupción. Esta concepción aristotélica del bien común (*Pol.*, 1279a, 15-20) parece expresarse en dos direcciones: por un lado, una dinámica centrípeta por la que los ciudadanos y gobernantes supeditan su bien particular al interés común, al menos, cuando ambos entran en contradicción; y a la inversa, una fuerza centrífuga que, desde el «Estado» mismo, redistribuye el «bien» (justicia) entre los particulares de acuerdo con los principios que inspiran su forma constitucional. Esto significa que, a diferencia de la fábula de las abejas de Mandeville, los ciudadanos de una *politeia* bien constituida habrán de estar dispuestos a un cierto sacrificio de su interés particular y privado en favor del bien público, algo no imposible si están educados en la virtud cívica, esto es, en aceptar la preeminencia del bien común sobre el particular y en practicar el arte de mandar y obedecer con prudencia y disciplina. En realidad, el relativo sacrificio del interés particular, no carece de motivaciones «egoístas»: el propio bienestar individual depende de éste, puesto que una «buena vida» necesita, para desarrollarse, del contexto de una comunidad política donde predomine la justicia y el bien común; además, debe tenerse presente que la realización de una vida plena y satisfactoria se cifra, al menos en parte, en la participación misma en los asuntos de la ciudad.

Lo cierto es que desde el modelo aristotélico era relativamente fácil partir de él hacia derivas democráticas y republicanas más o menos radicales y antiliberales, y ello a pesar de las no muy claras preferencias prácticas del Estagirita en esta materia. Y así, en su *Política* leemos que el régimen político, a diferencia del despótico, presupone hombres libres e iguales (*eleutheron kai ison*) (*Pol.*, 1255b, 20); o que es en el régimen democrático en donde la igualdad y la libertad se dan en una mayor extensión (*Pol.*, 1291b, 30). Y si la participación parece un rasgo esencial de lo político, no parece absurdo concluir que lo político alcance su máxima expresión en la forma política de la democracia, que supone evidentemente la máxima extensión de participación ciudadana, de igualdad y libertad. En efecto, algunas citas de Aristóteles permiten esta versión participativo-democrática de su pensamiento ③, algo, como ya dijimos, independiente del hecho de que Aristóteles mismo fuera relativamente crítico con el régimen democrático. En cuanto al elemento antiliberal que anteriormente mencionábamos, se concreta en dos elementos: que la vida privada no es el lugar privilegiado para la virtud y la excelencia (*Pol.*, 1328b, 39-40); y que todo repliegue excesivo en los intereses privados amenaza el deterioro de la vida pública. Obviamente, esta tesis es sólo válida en la medida en que se entienda por liberalismo la primacía del bien privado sobre el bien público, así como su escasa simpatía por el *bios politikos* ④.

Esta interpretación «democraticista» de Aristóteles se ha visto favorecida por el conocido análisis de Hannah Arendt respecto del valor que tenía en el mundo clásico la neta separación

② Tal y como lo expresa, por ejemplo, Iníciarte: «Una república, lo que los griegos llamaban una *politeia*, no es, en principio, más que una comunidad política bien gobernada. «Bien gobernada» significa aquí dos cosas: primero, que en ella el bien común prima sobre el bien privado, lo cual a su vez significa —y esto es lo segundo— que el gobernante no gobierna en su propio provecho, sino en el de la comunidad.» F. Iníciarte: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, pág. 15.

③ La definición aristotélica de ciudadano nos ofrece una de las claves sobre la importancia que la participación tiene en la polis griega: «ciudadano, en general, es el que participa activa y pasivamente en el gobierno» (*Pol.*, 1283b, 42-43). En otro pasaje explícito (aunque en este caso tiene una intención crítica), leemos: «La democracia, en efecto, parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad...» (*Pol.*, 1310a, 28-30). Y aun en otro: «El fundamento básico del sistema democrático es la libertad [...] y un rasgo de libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente.» (*Pol.*, 1317a, 40-1317b, 1-7). Sobre la noción de libertad en Grecia, un trabajo relativamente reciente y muy completo: K. Raaflaub: *Die Entdeckung der Freiheit*, Beck, Munich, 1985.

④ Es ésta una de las tesis insistentes de Iníciarte: op. cit., pág. 15 y *passim*. Sobre la oposición vida activa / contemplativa, ver H. Arendt: *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, caps. I y II.

entre vida pública y privada. El mundo griego, nos dice H. Arendt, ponía la excelencia en la esfera de lo público. Entre otras cosas, porque era exclusivamente en la esfera de lo público donde acontecía el fenómeno de la libertad: precisamente, porque el espacio público se vaciaba de las ataduras de la necesidad (economía y supervivencia), así como de las relaciones sociales marcadas por la dominación o la jerarquía tradicional (propias de la vida doméstica) ⑤. A la inversa, la vida privada, caracterizada por la desigualdad natural (jerarquía familiar y tribal) y la necesidad material (trabajo y economía doméstica), aparecía para los griegos como una dimensión tan necesaria como poco adecuada para la virtud, la excelencia y la libertad ⑥. La modernidad se presenta como una transvaloración de las relaciones entre lo público y lo privado y, por tanto, entre política y libertad. Un proceso irresistible –aunque no sin excepciones– que conduce al hombre moderno a la idea de que «la libertad empieza allí donde acaba la política» ⑦ o incluso a la idea de que la política sólo es compatible con la libertad en virtud de que garantice un verse libre «de» la política; posicionamientos éstos que, dice H. Arendt, se confirman y radicalizan con la experiencia contemporánea de los totalitarismos. Así las cosas, el mundo moderno supondría una dislocación del lugar de la libertad; desplazamiento desde el terreno de la vida pública al de la vida individual, terrenos ambos, por lo demás, roturados por la acción expansiva e irresistible de lo social y lo económico ⑧.

Muchos son los ejemplos contemporáneos que remiten de algún modo a la tradición aristotélica. F. Michelman, por ejemplo, sitúa en la libertad, entendida como participación, deliberación y autogobierno por parte de los ciudadanos, la esencia del republicanismo ⑨. M. J. Sandel, en el contexto de su análisis de las tradiciones políticas americanas, cifra la libertad republicana en la participación y el autogobierno. Aunque esta participación no tiene necesariamente que ser directa, obliga en todo caso a los ciudadanos a una implicación en las discusiones sobre el bien común, lo que a su vez requiere un cierto conocimiento de los asuntos públicos y un sentimiento de pertenencia a la comunidad política como unidad. Según Sandel, ésta fue la concepción que dominó en las primeras fases de la construcción americana, sustituida paulatinamente por una concepción liberal, que desplaza la cuestión de la libertad a la capacidad individual para elegir sus propios fines y valores en un contexto de tolerancia y predominio de leyes procedimentales ⑩. En un sentido más radical parece expresarse H. Arendt, al menos en su caracterización de la «felicidad pública» en la revolución americana, y que viene a consistir justamente en esa misma «participación en los asuntos públicos» ⑪. Y por mencionar algún otro ejemplo más reciente y cercano, este parece ser el caso de F. Ovejero, cuando defiende la «democracia republicana igualitaria» (frente al republicanismo elitista), bajo el criterio de una «mejor autorrealización de los ciudadanos» ⑫.

En este mismo sentido, el republicanismo se ha puesto también en relación con el comunitarismo. Si el ya citado F. Michelman o M. Walzer se identifican a menudo con posiciones comunitaristas, así, por ejemplo, Habermas identifica aristotelismo y republicanismo con la democracia radical y el comunitarismo, aunque esta identificación, como tendremos ocasión de señalar más tarde, no parece del todo clara ⑬.

Lo que interesa destacar aquí es que en el modelo republicano neoateniense o de inspiración aristotélica, participación política, virtud individual y ciudadana tienden a enlazarse; y que todo ello, sólo es factible en un tipo régimen político: la democracia, en la que alcanzan su máxima expresión los ideales de igualdad, libertad (entendida como autogobierno) y participación.

⑤ Ya para Benjamin Constant la libertad de los antiguos se caracterizaba por «ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía» o, si se quiere, por la participación «activa y continua en el poder colectivo.» B. Constant: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989, pág. 260.

⑥ H. Arendt: op. cit., págs. 41 ss.

⑦ H. Arendt: «¿Qué es la libertad?», *Claves de la Razón Práctica*, 65 (1996), pág. 5.

⑧ Es esta otra de las características de la modernidad que señala Arendt, la expansión de lo económico y social sea hacia la privacidad que hacia lo público: H. Arendt: art. cit., pág. 7.

⑨ F. Michelman: «Laws Republican», *The Yale Law Journal*, 97 (1988), págs. 1539-1589.

⑩ M. J. Sandel: *Democracy's Discontent*, Harvard UP, 1996, págs. 4-6. En un sentido parecido, C. Taylor: *Philosophical Papers*, Cambridge UP, Cambridge, 1985, vol. 2, págs. 334 ss.

⑪ H. Arendt: *Sobre la revolución*, A. U., Madrid, 1988 [1963], págs. 119, 127, 132 y passim.

⑫ F. Ovejero Lucas: «Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático», *Claves de la razón práctica*, 111:2 (2001), págs. 18-30, aquí pág. 30. Sobre las diferencias entre el republicanismo aristocrático y conservador (elitista) y el republicanismo democrático, véase por ejemplo el análisis de R. A. Dahl: *Democracy and its Critics*, Yale UP, New Haven, 1989, págs. 25-27.

⑬ J. Habermas: *Tres modelos de democracia*, Eutopías, 2ª ép., Documentos de Trabajo, Valencia, 1994, pág. 8.

⑭ Q. Skinner: «The Republican Ideal of Political Liberty», en *Machiavelli and Republicanism* (G. Bock, Q. Skinner, y M. Viroli, eds.), Cambridge UP, Cambridge, 1990, pp. 296 y ss.

⑮ J. Rawls: *El liberalismo político*, Grijalbo, Barcelona, 1996, págs. 239-240.

⑯ Según Rawls, en la medida en que el republicanismo pueda resumirse en este principio de vida activa contra la corrupción, éste es perfectamente subsumible en su propia propuesta (Ibidem, pág. 240). Sin embargo, sobre la posible incompatibilidad entre la doctrina de Rawls y el republicanismo, véase el artículo de J. W. Major: «Without Regret: The Comprehensive Nature of Non-domination» *Politics*, 22:2 (2002), págs. 51-8.

⑰ A diferencia de Berlin, dentro de la libertad positiva Gray distingue una matriz hegeliana, en la que la libertad se equipara a la autorrealización, y una matriz más moderada, como autodeterminación individual y no restricción de opciones (Spinoza y Kant). Según Gray, esta última sería compatible con la doctrina liberal (Ibidem, 93-4). Podría a este respecto trazarse también la diferencia entre liberalismo igualitario (Rawls) y liberalismo libertario (Nozick) y entre derechos positivos (socioeconómicos) y negativos, consistentes estos últimos, en las tradicionales libertades básicas y derechos cívicos (cfr. J. Gray: *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994, págs. 91-97).

⑱ Sobre la libertad positiva y negativa y el concepto de libertad política en Maquiavelo y, sobre todo, en Constant, véase el artículo de J. Dunn: «La libertad como valor Político Sustantivo», en *El liberalismo como problema*, Monte Ávila, Caracas, 1991, págs. 43-67. Sobre la diferencia entre Skinner y Pettit en torno a la libertad republicana, es muy clarificador un reciente artículo del propio P. Pettit: «Keeping Republican Freedom Simple», *Political Theory*, 30:3 (2002), págs. 339-356.

⑲ B. Constant: op. cit., p. 259. Como ya hemos en parte sugerido, la distinción entre republicanismo aristotélico y romano se correspondería de algún modo con la diferencia entre derechos políticos (participar directa o indirectamente en las instituciones políticas), la libertad «para», y lo que llamaríamos derechos civiles o cuasipolíticos (garantías jurídicas

II

Aunque el ideal de participación política y de *bios politikos* es una constante en las familias republicanas, no aparece con el mismo valor en todas ellas. Han sido precisamente otros historiadores de las ideas, coincidentes con Pocock en otros elementos, quienes han puesto en duda la raíz griega y aristotélica del republicanismo. Por ejemplo, para Q. Skinner, el emerger del pensamiento cívico y republicano tardomedieval y renacentista se retrotrae más bien al espacio jurídico y político romano que a los ideales atenienses y neoaristotélicos. Según el esquema skinneriano, serían varios los elementos diferenciadores entre el modelo neorromano y el neoateniense. Para empezar, el ideal de participación en la soberanía, las magistraturas y los cargos públicos, típico de la tradición aristotélica, tendría un carácter más bien instrumental en el republicanismo romano ⑭. Esta diferencia coincide con la interpretación que hace J. Rawls del republicanismo (que parece basarse precisamente en Skinner). De acuerdo con Rawls, el republicanismo clásico privilegiaría la difusión de la virtud en el ámbito de lo público, por ser esta virtud la única garantía de que las instituciones no acaben —en caso de una retirada generalizada de los ciudadanos a la vida privada— en manos de intereses particulares, lo que propiciaría su rápido deterioro y corrupción. Por consiguiente, la participación en la vida pública por parte de los ciudadanos virtuosos no sería un bien en sí mismo, sino más bien un instrumento; un instrumento, eso sí, esencial para el mantenimiento de los intereses y las libertades básicas del conjunto de la ciudadanía ⑮. Entre otras cosas, porque, coincidiendo en este punto con lo dicho por Sandel, para que los ciudadanos se hallen atentos y vigilantes respecto del deterioro de los intereses propios y comunes, es necesario que estén familiarizados y bien informados respecto de los asuntos públicos y el funcionamiento de las instituciones, algo perfectamente imposible si tales ciudadanos se desentienden totalmente de la vida pública y la política. En cualquier caso, Rawls opone a este republicanismo «clásico», lo que él llama «humanismo cívico», identificable con el ya mencionado neoaristotelismo democrático, en el que sería la participación misma en la vida pública la que se presenta como un fin para el hombre que, de alguna manera, identificaría el *bios politikos* con la idea de una vida plena ⑯.

Pero la diferencia entre las familias republicanas no sólo se observa en la cuestión de la participación. En los últimos años, una diferencia más fundamental ha venido a ocupar el primer plano. Es aquí P. Pettit, quien, no ya desde la historia de las ideas, sino desde la teoría política, establece un criterio según él básico para distinguir la opción republicana, propiamente dicha, de las neoaristotélicas y de las liberales. Este criterio, como es bien sabido, consiste en una concepción de la libertad como no dominación.

Para entender la intervención de Pettit es quizá necesario describir la dicotomía, establecida por I. Berlin, según la cual habría dos concepciones, una positiva y otra negativa, de la libertad política que, aunque no necesariamente incompatibles, sí que perfectamente diferenciadas. La versión positiva se relacionaría fundamentalmente con el poder «para» realizar determinadas actividades y objetivos. Se trataría de la libertad que hallamos tanto en la tradición neoaristotélica, como en general, en todo el arco de la tradición racionalista de raíz hegeliana y marxista ⑰. La concepción negativa de la libertad, propia de la tradición liberal, no se relacionaría ya con la autorrealización del hombre, sino más bien con la disposición de ese mismo hombre para, en el marco de unas leyes comunes, actuar de acuerdo a fines que él mismo se pone, sin estar sujeto a interferencia. La libertad negativa ⑱ coincidiría de hecho con la concepción que B. Constant tenía de la libertad de los modernos, de

del individuo y sus propiedades, libertad de culto y de palabra, etc.), la libertad «de». Lo cierto es que, como Goldsmith ha señalado, parece que también estos derechos civiles pueden tener una dimensión positiva. M. M. Goldsmith: «Republican Liberty Considered», *History of Political Thought*, 21:3 (2000), págs. 543-559, aquí pág. 547.

⑩ I. Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, AU, Madrid, 1988, pág. 234.

⑪ En la línea de Hobbes, para Berlin la libertad es compatible con un gobierno despótico en la medida en que éste, de hecho, no interfiere en la actividad de sus súbditos (I. Berlin: op. cit. pág. 199). Skinner ha llamado la atención sobre los problemas que entraña la concepción de la libertad de Hobbes: Q. Skinner: «Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty», *Transactions of the Royal Historical Society*, 121 (1990), págs. 121-151.

⑫ Sobre la diferenciación entre la concepción republicana y la liberal, véase P. Pettit: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997, págs. 31-36. Desde una óptica relativamente diferente, pero del mismo autor: *Negative Liberty, Liberal and Republican*, «European Journal of Philosophy» 1:1 (1993), págs. 16-38.

⑬ Ch. Wirszubski: *Libertas as a Political Ideal at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge UP, Cambridge, 1968 [1950], págs. 7-9.

⑭ Por ejemplo, para P. Grimal, la libertad que respecta al *pater familias* romano: «[...] es independiente de la forma de constitución que rige el Estado; es el nombre que se le da al hecho de que en ese Estado está garantizada la condición jurídica de cada uno, el hecho de que una persona sea ciudadana y todo lo demás, esto es, que pueda poseer bienes que nadie pueda disputarle ni quitarle, redactar un testamento y que su cuerpo esté protegido de la violencia [...] Ser libre en esas condiciones significa de manera negativa no ser esclavo.» P. Grimal: *Los extravíos de la libertad*, Gedisa, Barcelona, 1990, págs. 24-25. Definición que, como vemos, se parece bastante a aquella que Constant ponía como la libertad específica de los modernos.

⑮ Desde el terreno de la historiografía, Raafaub destaca esta fundamental diferencia entre

acuerdo con la cual, la libertad no consistiría ya, como entendieron los antiguos, en la participación en la soberanía y las magistraturas, sino en el «derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser arrestado, ni detenido [...] a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos»^⑩. Por consiguiente, para Berlin, parafraseando a Constant, la cuestión para la posición liberal no es ya «quién» debe ejercer el poder, sino «cuánto» poder, cuánta autoridad, se deja en sus manos^⑪. Por lo demás, si bien el concepto de libertad negativa no sea privativo del liberalismo, si parece una constante, tanto del liberalismo clásico, como del moderno –aunque resulta no menos evidente que un liberalismo revisionista, como por ejemplo el de Rawls, aboga también por una dimensión positiva de la libertad en consonancia con el papel que el Estado y la justicia distributiva tiene en su modelo político–.

Es desde esta distinción entre libertad positiva y negativa que se comprende bien la intervención de P. Pettit, quien distingue, frente a I. Berlin, entre dos tipos de libertad negativa. Por un lado, la libertad negativa de corte liberal y defendida por Berlin consistente en la «no interferencia»: alguien es libre mientras no se interfiera de hecho en su libertad. Frente a ésta, la libertad negativa de tradición republicana equivaldría, según Pettit, a la ausencia de dominación (potencial o de hecho), esto es, no consistiría en ausencia de interferencia, sino sólo de interferencia arbitraria. Esta diferencia tiene importantes consecuencias en el terreno práctico. Para empezar, en la concepción liberal, se equipararía la restricción de libertad producida por las leyes con, por ejemplo, la que se sigue de la voluntad de un gobernante con plenos poderes^⑫. En ambos casos tendríamos un recorte de libertad conmensurable. Además, en la doctrina liberal, la interferencia se ejerce o no existe: el esclavo, el súbdito, son en realidad libres si el amo, el déspota, aunque se hallen en situación de hacerlo, deciden de hecho no ejercer su poder de interferencia. Por el contrario, en la tradición republicana cabe interferencia sin dominación (las leyes, en la medida en que no son arbitrarias o injustas, no suponen una restricción de la libertad), como cabe también dominación sin interferencia (cualquier dependencia legitimada de la voluntad arbitraria de otro, aunque tenga un carácter potencial o improbable, es ya una restricción de libertad, independientemente de que éste decida o no ejercer esa potencialidad)^⑬. En relación con esto último, para el republicanismo, la seguridad, la no vulnerabilidad, serían partes integrantes de la libertad: cruzarse con el conciudadano (el policía, el magistrado, el político...) sin que ningún temor nos induzca a apartar la mirada, es una de las expresiones plásticas del ideal de libertad republicano.

En el terreno de la historia de las ideas, Pettit parece asumir que si la libertad frente a la dominación no es primordial en Grecia, sí sería esencial en el republicanismo romano. Según esto, Roma desarrollaría una concepción de la *libertas* esencialmente proteccionista, ligada a la condición ciudadana, y, por tanto, a un Estado regido por leyes que garantiza determinados derechos básicos para sus ciudadanos. Pettit se basa a este respecto en el sólido trabajo de Wirszubski en torno al significado de la libertad en Roma^⑭, ratificado también por otros autores^⑮. En cualquier caso, en esto consistiría, según Pettit, la especificidad de la *libertas* republicana: frente la *libertas* de ascendencia hobbesiana (y liberal), ésta no puede darse más que en el marco de las leyes, que garantizan precisamente la ausencia de «sujeción arbitraria.» Esta colectiva *servitudo*, que supone el sometimiento a las leyes, no es entonces, como podría entenderse desde la tradición liberal, una inevitable concesión a la «seguridad», o un «mal menor», sino la condición misma de la libertad romana: no una simple garantía de libertad, sino el lugar mismo de su producción. A diferencia de Grecia^⑯, la *libertas* romana no tiene que ver (al menos preferentemente), ni con el acceso al *imperium* y a la *dignitas* por parte de los «muchos», ni con la participación en la elaboración o deli-

la libertad griega y romana; la libertad romana, se caracteriza esencialmente como protección ante el «poder, la violencia, la coacción, la arbitrariedad.» (Raaflaub: op. cit., pág. 39); en Grecia, la libertad se expresa sobre todo como pertenencia a la comunidad y participación en los asuntos públicos, además de como defensa común contra la amenaza externa (pág. 330), y contra la esclavitud, pero que se concibe más bien en su dimensión de sometimiento colectivo que individual (pág. 331). Por supuesto, en consonancia con lo que nosotros venimos asumiendo, esto no quiere decir que en la noción griega de libertad no se incluyera la protección de la vida del ciudadano y sus bienes (pág. 339), sino, simplemente, que no era éste el sentido primordial de su concepción.

26 Por el contrario, la libertad para hacer nuestro arbitrio al margen de la legalidad, entra, para la mentalidad romana, como nos ilustra Wirszubiski, dentro de la categoría de la *licentia*. Es evidente, por lo demás, que los tribunos de la plebe eran garantes de la libertad como protectores no sólo de individuos particulares, sino también de la plebe como clase social frente al poder de la *nobilitas*. Cf.: Wirszubiski: op. cit., págs. 25-27.

27 Será, en efecto, Polibio quien añada a esta constitución mixta de democracia y aristocracia, la monarquía (tal y como Aristóteles había caracterizado la república espartana) como una de las claves para explicar el éxito de los Estados lacedemonio y romano. Una forma mixta de Estado opuesta a las formas puras que, absorbiendo la virtud de las tres formas puras buenas, evita, según Polibio, un vicio recurrente en todas ellas: la inestabilidad y sus tendencias degenerativas hacia sus equivalentes corrompidos: la tiranía, la oligarquía y la demagogia (*Hist*, VI, 4-5, 10).

28 P. Springborg: «Republicanism, Freedom from Domination, and the Cambridge Contextual Historians», *Political Studies*, 49 (2001), págs. 851-876, aquí págs. 853, 866 y *passim*.

29 *Ibidem*, pág. 853.

30 Para un elenco de los textos en los que puede rastrearse la concepción romano-republicana de la libertad, puede consultarse Wirszubiski: op. cit., pág. 5.

beración de la ley (ratificada o rechazada por la plebe en los *comitia tributa* y en las *contiones*), sino, sobre todo, con una serie de mecanismos institucionales y, como veremos, extrainstitucionales, ideados para reducir la arbitrariedad y la dominación por parte de quienes gozan de cualquier tipo de poder o autoridad legal. Si dejamos a un lado las medidas de control político que estriban en la colegialidad de los cargos y su estricta limitación temporal, en el terreno del derecho individual, la *libertas* se asegura sobre todo con el *ius provocationis* (derecho de apelación ante la condena de muerte) y, aún más fundamental, con la creación de los tribunos de la plebe, que a través de instrumentos como la *intercessio* o el *auxilium*, podían paralizar cualquier decisión procesal o legislativa para ser reexaminadas 26.

Así pues, si en el modelo griego la democracia puede interpretarse como máxima expresión de la libertad, en Roma, la libertad oscila entre una concepción general de la vida política y un modelo de régimen político equilibrado y que, éste sí, puede retrotraerse a la *politeia* de Aristóteles, esto es, no precisamente a su vector más democrático. En efecto, el término «república» como forma de gobierno acumuló en Roma tanta o más ambigüedad que el concepto de libertad. *Res publica* fue elegida para verter al latín la palabra *politeia*. Un término, éste último, que venía ya a significar dos cosas distintas en Aristóteles: a saber, por un lado, Estado o régimen político en general y, por otro, un sistema mixto de aristocracia y democracia (*Pol.*, 1293b, 31-8). En el mundo romano, «república» significa igualmente «Estado» en general, y también «asuntos de interés público» (en inglés el término fue vertido preferentemente como *commonwealth*), a la vez que, de inspiración polibiana 27, una forma de gobierno en el que los diferentes poderes se equilibran unos a otros. Y esta fue, también, la interpretación canónica que otro ilustre republicano, Maquiavelo, hizo de la constitución romana.

Entre otras críticas que se le han hecho a Pettit, P. Springborg señalaba recientemente que el republicanismo romano no se fundamentaba en esta libertad de dominación, al menos en exclusiva, sino también en otros mecanismos importantes de carácter fundamentalmente político-jurídico: *imperium*, *dominium* 28. La crítica de Springborg parte de un análisis de la tradición jurídica imperial. Por el contrario, el ideal de la libertad de dominación parece típico más bien, como acabamos de señalar, en el ámbito de la retórica y la historiografía política (Cicerón, Salustio, Tito Livio), expresándose, según Springborg, como un conjunto de ideales y valores, más bien que como instituciones políticas y jurídicas concretas 29. De hecho, es precisamente en la descomposición de la república y su deriva hacia la autocracia militar que los autores romanos enfatizan la distinción entre república y monarquía o monarquía imperial. Y es fundamentalmente entre los historiadores evocadores de los tiempos pasados (Livio, Tácito, Salustio) o en autores como Cicerón 30, que república y libertad empiezan a unirse inextricablemente. Con todo, en mi opinión, las instituciones jurídicas que mencionamos anteriormente (*ius provocationis*, *intercessio*, *auxilium*) o la institución del tribunado de la plebe, parecen quitar la razón a Springborg. Además, que la libertad republicana alcance su máxima expresión en el ámbito de la historiografía o de la retórica, en nada debilita la posición de Pettit. De hecho, la libertad republicana es concebida por éste último desde una perspectiva esencialmente normativa y teórico-política, sin que esto la incapacite en absoluto para generar prácticas y mecanismos institucionales concretos y particulares.

Existe otra crítica de Springborg, bastante extendida por lo demás, y aparentemente más difícil de salvar. Se trata del hecho de que la libertad de dominación no parece específica del republicanismo romano o de sus epígonos posteriores. En efecto, para empezar, e independientemente de Springborg,

③ «Vivir como se quiere; pues dicen que esto es resultado de la libertad, pues lo propio del esclavo es vivir como no quiere.» (Pol., 1317b, 12-13) En este mismo sentido, para Sabine, la cultura política ateniense da por supuesto que la no sujeción no se refiere a las leyes, sino sólo a la voluntad arbitraria de otros: G. H. Sabine: *Historia de la Teoría política*, FCE, México, 1982, pág. 26.

④ F. A. Hayek: *Los fundamentos de la libertad individual*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1975, pág. 33.

podemos señalar por nuestra cuenta que ya en Aristóteles encontramos un tipo de libertad que, asociada a la ciudadanía democrática, recuerda bastante a la libertad de dominación ③. La misma situación se repite en el caso de la diferenciación entre liberalismo y republicanismo. Por ejemplo, cuando Constant habla de libertad negativa, se refiere expresamente al derecho de no estar sometido a la voluntad «arbitraria» de un individuo o conjunto de individuos, coincidiendo con la definición republicana de la libertad, más bien que con la concepción que Pettit atribuye al pensamiento liberal. Y también Hayek habla de libertad respecto de la voluntad arbitraria de otros, más que de una libertad en contraposición a la mera interferencia ④. La misma cuestión ha sido planteada a propósito de Locke y de otros autores quienes, se aduce, no entienden la libertad fuera del respeto a la leyes. Con todo, cabría decir a favor de Pettit que su tesis no es que la libertad de dominación no pueda rastrearse en otras tradiciones políticas, sino sólo que en estas otras la libertad de dominación no aparece como una concepción primordial o una idea nuclear. En segundo lugar, aunque sí aparecieran como tales, el tener una concepción liberal o republicana de la libertad no impide que otros aspectos esenciales del pensamiento de un autor no puedan adscribirse a diferentes u opuestas orientaciones políticas. Precisamente el problema es que en la mayoría de los autores liberales, al no distinguirse entre los dos tipos de libertad negativa (no dominación o no interferencia) se bascula, con mayor o menor incongruencia, entre la una y la otra. El mérito de Pettit, nos parece, consiste precisamente en distinguir los diferentes presupuestos y consecuencias asociadas a estas dos formas de libertad negativa.

III

Nos interesa, para terminar, aunque sin espacio para entrar en detalle, describir algunas de las potencialidades del republicanismo de inspiración neorromana. Para empezar, el republicanismo no estaría tan interesado en el consenso de la mayoría en torno a las decisiones políticas o en la participación directa o indirecta en la toma de decisiones (que, no obstante, es siempre aconsejable para evitar la arbitrariedad), como en la capacidad ciudadana para rechazar y oponerse a cualquier decisión o medida que socave o amenace la libertad. Se trata, por tanto, como insiste Pettit y en la línea de la visión maquiaveliana de la república romana, de una *contestatory democracy*, en la que no sólo se da por supuesto el conflicto, sino que, debidamente encauzado, se le concede un carácter saludable y positivo.

En segundo lugar, el republicanismo no parece exigir una comunidad relativamente homogénea que sea garante de legitimidad y compromiso con las instituciones, y esto a pesar de las simpatías entre republicanos y comunitaristas. El cemento comunitario y otros elementos tradicionalmente asociados al republicanismo (como el patriotismo) ⑤ tendrían un carácter nuevamente instrumental: pueden servir como marco y estímulo para el compromiso individual con el bien común y la virtud cívica, pero el republicanismo tiene y debe oponerse a cualquier exigencia que socave o amenace el ideal de libertad, como sucede a menudo con fenómenos comunitaristas y nacionalistas. En realidad, el republicanismo se hallaría a este respecto cercano al liberalismo individualista, sobre todo en su defensa de la pluralidad de fines ⑥, y su negativa a imponer a todos los ciudadanos cualesquiera fines que, bajo forma particular o universal, supongan trabas para las libertades fundamentales de los ciudadanos.

Por lo mismo, frente a cualquier concentración excesiva de poder, con legitimidad democrática o sin ella, el republicanismo retoma el principio clásico de equilibrio de poderes y de constitución mixta, y propicia mecanismos de difusión de poder: la clásica separación de poderes del Estado de derecho, federalismo, etc. Partiendo precisamente de estos elementos, no ha faltado quien pro-

⑤ Ha sido Viroli quien ha tratado de desvincular claramente el patriotismo (amor por la libertad y la república), del nacionalismo (amor por la unidad cultural y espiritual), aunque, eso sí, no sin admitir zonas de ambigüedad y cruce entre las dos tradiciones. M. Viroli: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

⑥ Sobre la pluralidad de fines, Q. Skinner: «The Republican Ideal of Political Liberty», ed. cit., págs. 293 y 301-302; y refiriéndolo más concretamente al pensamiento de Cicerón y Séneca: N. Buttle: «Republican Constitutionalism: A Roman Ideal», *The Journal of Political Philosophy*, 9:3 (2001), págs. 342, 347 y *passim*.

ponga el modelo republicano como una posible base para la actual construcción europea, al estar Europa basada esencialmente en el concepto de ciudadanía, y carecer precisamente de un *demos* y unos rasgos culturales suficientemente homogéneos ©.

En definitiva, si el republicanismo gira en torno al concepto de ciudadanía (deberes y derechos) que a su vez reposa sobre la normatividad que imprime el principio de libertad frente a la dominación (y que, en principio, no resulta en absoluto incompatible con la pluralidad cultural), mal puede este republicanismo encajar con objetivos que vulneren o amenacen el ideal de no dominación, tanto colectivo como individual. En realidad, se manifiesta aquí una clara tensión entre este ideal, de índole normativo y, por tanto, de aspiraciones universales, y los marcos locales y nacionales que parecen ser el abono necesario para el compromiso activo con el bien común y la virtud cívica. Esta contradicción, ya obvia desde antiguo ante la diferenciación entre ciudadanos y no ciudadanos (esclavos, mujeres, extranjeros...), sigue siendo hoy, tanto en el ámbito interno estatal como en el de las relaciones internacionales, una cuestión pendiente para cualquier republicanismo.

Por último, la gran diferencia entre republicanismo y liberalismo clásico está en la potencialidad social y política de la que parece estar dotada la libertad frente a la dominación, a diferencia de la libertad de interferencia. Porque, en efecto, a partir de aquí emergen dos posiciones completamente diferentes respecto a la legitimidad de una mayor o menor intervención legislativa e institucional en el terreno de lo económico y lo social. Ya sabemos que la «intervención» y «legislación» no son, en óptica republicana, necesariamente antagónicas con la libertad; muy al contrario, pueden ser el fundamento sobre el que ésta reposa. Evidentemente, se requiere cautela en este terreno, porque precisamente el «derecho de propiedad» tan denostado como un bien «burgués y liberal» a diferencia de ciertos planteamientos de la izquierda clásica, parece parte integrante también, al menos desde Roma, de la libertad republicana.

Dos fenómenos tienden a darse en esta área de la propiedad que socavan el fundamento de la república. En primer lugar, la excesiva acumulación de riqueza, que puede propiciar una influencia decisiva en las instituciones públicas en pos de intereses particulares. En segundo lugar, la pobreza de una parte significativa de la ciudadanía, que abre, como parece inevitable, una fuente de relaciones de dominación. Parece legítimo que, ante estos tan poco deseables escenarios, los republicanos deseen establecer mecanismos de defensa. Y no es de extrañar, por tanto, que estas cuestiones hayan sido afrontadas a menudo por los autores republicanos. De la excesiva riqueza, puede recordarse cómo Maquiavelo, al tiempo que defiende el florecimiento y la prosperidad económica, pone en guardia ante la posibilidad de ciudadanos más ricos incluso que el Estado y que representan, sin duda, un foco de desestabilización y corrupción. El hecho de que no sea uno, sino que sean varios los sujetos de acumulación de riqueza —y quizá, además, compitiendo entre sí—, no parece obviar la amenaza de tendencias y dinámicas de poder oligárquicas, tendencias de dudoso espíritu republicano. De la excesiva extensión e intensidad de la pobreza, baste recordar aquí aquella opinión de Aristóteles según la cual la pobreza es la causa de la sedición y el crimen (1265b, 12). Además, la indigencia no es sólo causa de inestabilidad, por abajo, para la república, sino una potente fuente de servidumbre para quienes la sufren. Es obvio, que es un desafío fundamental para el republicanismo hallar los modos para atajar estos y otros mecanismos de corrupción y de servidumbre sin incurrir, a su vez, en dispositivos y estrategias de dominación; desafío que se complica, si cabe, desde el momento en que corrupción y servidumbre, los dos enemigos básicos del republicanismo, no se parecen en absoluto a los procesos de universalización y globalización que afectan al mundo contemporáneo.

