

Republicanism and neo-republicanism

ÁNGEL RIVERO *

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN. A finales del siglo veinte la historiografía acuñó el concepto de republicanismo para definir la ideología que había sustentado la revolución americana. Posteriormente el concepto fue apropiado normativamente por la filosofía política y se presentó como una alternativa a la hegemonía del liberalismo. En el primer caso se señaló una continuidad entre la tradición republicana de pensamiento político y la ideología revolucionaria. En el segundo caso, lo que se intentó fue una exhumación de temas republicanos para formar una nueva ideología. Denominaré a este proyecto ideológico neo-republicanismo y señalaré algunas de las dificultades a las que se enfrenta.

Palabras clave: republicanismo, neo-republicanismo, tradición republicana, liberalismo, ideología.

ABSTRACT. At the end of the twentieth century american historiography coined the term republicanism to define the ideology underlying american revolution. A few years later, the concept was normatively appropriated by political philosophy in order to present an alternative to the dominance of liberalism. In the former case the continuity between the republican tradition and the revolutionary ideology was stressed. In the latter, there was an intent of republican topics revival in order to create a new ideology. I will term this project neo-republicanism and I will highlight some of the difficulties it faces.

Keywords: republicanism, neo-republicanism, republican tradition, liberalism, ideology.

Hace más de quince años Daniel T. Rodgers escribió que el republicanismo fue una de las historias de éxito de los años ochenta al acuñar su concepto más proteico y que, más allá de una moda intelectual, había significado un verdadero cambio de paradigma (Rodgers, p. 11). Estas afirmaciones encendidas venían referidas no a la filosofía política, sino a la historiografía de la revolución americana. Así, la constatación de un cambio de paradigma hacía referencia a que la descripción antes hegemónica que veía la revolución americana como la obra más acabada del liberalismo político lockeano se vio primero amenazada, y después suplantada, por una nueva descripción que hacía del republicanismo el substrato ideológico esencial que daba cuenta de aquellos hechos.

* *Isegoría* quiere agradecer a Ángel Rivero el haber procurado una gran parte de los trabajos consagrados al tema del republicanismo.

El cambio de paradigma fue ciertamente espectacular, porque la conexión entre las ideas de John Locke y la revolución estaba consolidada y bien fundada. Basta atender a la prosa jeffersoniana de la *Declaración de independencia* para percibir con fuerza la impronta del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Pero, además, porque la imagen contemporánea de América, compuesta de individualismo, ambición y protocapitalismo, encajaba en el molde liberal y la distinguía claramente del estereotipo político de la vieja Europa. Este liberalismo de América resplandecía en que, frente a sanguinarias experiencias de otros lugares, su revolución había sido legalista, moderada, no regicida y, mayormente no terrorista, racional y moderada. Por tanto, en su ideología y en su desarrollo había estado bien alejada «de la locura destructora de los Maximilien Robespierre y de los Lenin» (Rodgers, pp. 13-14). En suma, que la descripción cuadraba bien con el excepcionalismo que ha dominado desde siempre la conciencia de los americanos en relación a Europa.

Sin embargo, de alguna manera, tal descripción fue cambiando influida, sin duda, por otros apremios a medida que quedaba atrás la brutal confrontación ideológica de la primera mitad del siglo xx. Las primeras señales de este cambio de orientación historiográfica aparecen en los años sesenta, cuando la revolución americana es conectada por primera vez con temas republicanos: el miedo de los americanos a la corrupción británica; a los efectos del lujo; y a perder las virtudes que fundamentan una república (Rodgers, p. 15).

Pero el asalto definitivo a la hegemonía del punto de vista liberal en lo referido a las bases ideológicas de la revolución americana se produciría un poco más tarde, con tres libros determinantes, pues cada uno de ellos prepara las condiciones del cambio de paradigma (Rodgers, pp. 15-16). El primero es el de Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, de 1967, que arremete contra la visión lockeana de la revolución; el segundo es el de Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, de 1969, donde el republicanismo encuentra ya su lugar como principio ideológico central; y, por último, el idiosincrásico libro de J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, de 1975, en el que, entre muchas otras cosas, se nos dice que «la Revolución y la Constitución americana de alguna manera representan el último acto del libro del Renacimiento cívico y que las ideas de la tradición del humanismo cívico —la mezcla entre pensamiento aristotélico y maquiavélico respecto del *zōon politikon*— proporcionan una clave importante para comprender las paradojas de las tensiones modernas» (Pocock, p. 556).

Más allá de las diferencias fundamentales entre las perspectivas republicanas alumbradas por Wood y por Pocock (ver Rodgers), el republicanismo ganó circulación académica como el nombre de una ideología determinante en la historia política, que hundía sus raíces en la república romana y que

renació en las ciudades libres italianas para instigar más tarde las revoluciones inglesa y holandesa y, por último, de momento, producir la revolución americana. De este modo, la etiqueta republicanism pasó a ser un instrumento que sirvió para exhumar o reivindicar todo aquello que no había defendido el liberalismo: «el compromiso con una vida cívica activa, frente a la obsesión liberal con las inmunidades y derechos; el compromiso explícito con valores y con la justicia deliberativa, frente a la neutralidad procedimental del liberalismo; la defensa de los fines públicos, comunes, frente a la incapacidad del liberalismo de imaginar la política como algo más que el pluralismo de los intereses de los grupos» (Rodgers, p. 33). Así las cosas, el republicanism parecía apuntar, más allá de una nueva lectura retrospectiva de la revolución americana, hacia un tipo de ideología crítica alternativa.

De forma parecida al nacionalismo, que encuentra en el pasado los recursos que le permiten enfrentar el presente, el republicanism, que comenzó su historia actual como una discusión historiográfica, pasó a encontrar en la historia de las ideas políticas los recursos en los que fundar una concepción normativa que se presenta explícitamente como alternativa contemporánea al liberalismo. Pocock, sin salir de la historiografía, había preparado este paso en el libro antes citado, al conectar las ideas de Maquiavelo con la ideología revolucionaria americana y su permanencia, pero es Quentin Skinner quien da el paso definitivo. En diversos artículos escritos en los años ochenta, esboza una crítica de la concepción hobbesiana de la libertad que incide en el valor de las alternativas pre-liberales. Estas concepciones cristalizarán en su libro *Liberty before Liberalism*, de 1998, donde el hasta entonces historiador de las ideas se hace filósofo normativo. Así, nos dice que, al hablar de la libertad civil, ha corrido el peligro obvio «de traicionar en lugar de ilustrar los principios en los que baso mi actividad como historiador» (Skinner, p. 101). Desde entonces proclama el descubrimiento de un tercer concepto de libertad anterior al liberalismo. Si no éramos conscientes hasta ahora de su existencia es porque se trata de una tradición silenciada o marginada por el liberalismo y por su insistencia en que sólo hay dos conceptos de libertad, la negativa y la positiva.

Sin embargo, el autor a quien cabe el mérito de haber convertido el republicanism en un programa ideológico contemporáneo es Philip Pettit. En su libro *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, de 1997, se hace una reivindicación del lenguaje normativo de la política y de, por tanto, su fuerza ideológica capaz, como en el pasado, de transformar las sociedades. Su libro es, deliberadamente, un manifiesto en contra de la dominación y a favor de la libertad que busca entroncar con tradiciones del pasado como fuente de inspiración para los desafíos del presente.

Como señala Pettit, la queja que motiva su libro es la percepción de que en las sociedades contemporáneas, las personas están, en muchas ocasiones, a merced de la voluntad arbitraria de otros. Este estar a merced de otros, o

incluso la posibilidad de que tal voluntad arbitraria de otros pueda ejercerse, es lo que denomina dominación. Dominación es lo que sufre la mujer maltratada a merced «de su marido que la puede golpear a voluntad»; es lo que padece el empleado que no se atreve a quejarse ante el jefe por miedo a sus abusos; es lo que aflige al cliente de un banco al que se le silencia con la amenaza de quitarle todo; es lo que soporta el ciudadano abrumado por el funcionario arbitrario (Pettit, p. 5). En suma, es frente a esta dominación donde el republicanismo, entendido como discurso de la libertad como no dominación, encuentra su actualidad contemporánea.

Para Pettit, el liberalismo habría definido la libertad exclusivamente como no interferencia, pero en todos estos casos los sujetos no son interferidos en su obrar por otros sujetos y, sin embargo, sentimos que no son libres. Por tanto, para Pettit, puede darse la falta de libertad en ausencia de interferencia cuando los sujetos son dependientes, esto es, están sujetos a una voluntad externa. Esto es, que los sujetos dominados no son libres y que la libertad implica, para Pettit, «la emancipación de tal subordinación, de tal dependencia» (*ibid.*).

Puesto que, se nos dice, el liberalismo carece de respuestas para tales casos de falta de libertad, puesto que restringe la libertad a la no interferencia, nuestro autor recurrirá a unos autores denominados republicanos en busca de un concepto de libertad que unifique todas nuestras demandas acerca de su falta. Los autores a los que encomienda esta inspiración son, principalmente, Cicerón, a quien menciona, y Maquiavelo y Harrington, a quienes cita con aprobación, aunque Pettit es muy consciente de que estos autores, cuando hablan de libertad como algo opuesto a dominación, están demandando esta condición únicamente para una elite masculina. El neo-republicanismo de Pettit defenderá, por el contrario, la universalización de esta libertad.

He señalado, siguiendo a Rodgers, que republicanismo es la etiqueta con la que la historiografía americana denominó la ideología que sustentaba la revolución que dio lugar a la fundación de los Estados Unidos y he reservado neo-republicanismo para el proyecto ideológico promovido, principalmente, por Philip Pettit. Ambos proyectos se vinculan con una tradición de pensamiento político denominada republicana. Esta tradición tiene un canon más o menos difuso, y discutido, pero sus preocupaciones centrales fueron la república, esto es, el Estado y lo referido a su mantenimiento y las causas de su corrupción. En referencia a su mantenimiento es típicamente republicana la propuesta de un gobierno mixto y también, para las repúblicas populares, el enfatizar la importancia de que los ciudadanos posean virtudes cívicas.

No deja de resultar paradójico que la tradición a la que recurre Pettit como inspiración de su concepto de libertad no tematizara ninguno de los problemas a los que quiere responder este autor. Es más, el concepto de libertad como no dominación que defiende no ocupa ningún lugar promi-

nente en tal tradición más allá del sentido general de la palabra libertad como lo contrario de esclavitud. Significado que, por cierto, no fue privativo de tradición alguna, sino que fue el propio de tal palabra en Occidente hasta la aparición de lo que retrospectivamente se ha denominado «liberalismo». Quiero decir que la tradición republicana no hace de la libertad su motivo central, sino que su tematización está subordinada a otros intereses. Además, la *libertas* de esta tradición tenía un sentido positivo alejado de la ausencia de dominación como libertad negativa que interesa a Pettit (Millar, p. 146).

Un ejemplo de que la libertad antes del liberalismo tenía este carácter, sin necesidad de apelar a la tradición republicana, puede verse en Sebastián de Covarrubias, quien en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, nos dice que libertad «opónese a la servidumbre o cautividad». Esto es, ser libre supone no estar bajo el dominio de otro ni como esclavo ni como prisionero. Además añade, sin que esto le haga republicano aunque sí anti-liberal, que «la libertad que buscan los herejes de nuestros tiempos y llaman libertad de conciencia, es servidumbre de almas y licencia...». Sin embargo, el significado de la palabra libertad es sensiblemente distinto si atendemos al Diccionario de autoridades de la RAE de 1732. Allí se nos dice que libertad es «la facultad natural, o libre albedrío, que tiene cada uno para hacer o decir lo que quiera: menos lo que está prohibido o por fuerza o por derecho». Ahora bien, este mismo diccionario retiene algo del viejo significado cuando nos dice que esclavos son los «siervos y cautivos y no tienen libertad».

Mas acuerdo hay, sin embargo, en lo que sea tirano. Así, en Covarrubias, es el «que por fuerza o por maña, sin razón y sin derecho, se apodera del dominio e imperio de los reinos y repúblicas» y en el Diccionario de autoridades de la RAE «el señor que gobierna sin justicia y a medida de su voluntad». En ambos casos aparece la idea de arbitrariedad de un dominador, quien, por cierto, es definido por la RAE como «el que señorea sobre siervos».

La tradición republicana participaba de este lenguaje de la libertad, cuyo origen pudiera conectarse con las tradiciones del derecho romano, porque era parte del lenguaje común y, cómo no, la política es una actividad mediada lingüísticamente. Pero, en puridad, sus preocupaciones efectivas se organizaban en torno a un conjunto de ideas bien distintas. Esto es, la libertad era importante porque es la condición que correspondía al ciudadano, pero esto no hacía a la tradición republicana una ideología de la emancipación como pudo ocurrir con el liberalismo.

El republicanism nace como doctrina política con la obra de Aristóteles y no deja de resultar interesante, en relación a la libertad como no dominación, que en su *Política* se haga una elocuente defensa de la naturalidad de la esclavitud, de influencia perdurable. Para Aristóteles la dominación del amo sobre el esclavo, la dominación del hombre sobre la mujer, y la dominación del padre por el hijo son relaciones naturales y no resultado de una dominación arbitraria.

El argumento de Aristóteles, con todo, es complejo y poco convincente y parece que le apremia zanjarlo cuando al comienzo del capítulo VII del libro I nos dice que no es lo mismo el poder de un amo que el de un político, puesto que el del primero se ejerce sobre esclavos, y es una monarquía porque en las casas sólo manda uno, y el segundo, por el contrario, se ejerce sobre hombres libres. La libertad es una condición social que hace radicalmente distintos a los hombres. Esta diferencia es esencial en cuanto que es natural de modo que, para Aristóteles, no es lo mismo el bárbaro que el griego, el hombre que la mujer, el ciudadano que el esclavo. La política tiene como ámbito propio el espacio público de la ciudadanía, esto es, de un reducido grupo de varones con una posición de privilegio.

Pero, además de esta desigualdad natural del género humano, hay para Aristóteles otra desigualdad permanente entre los hombres libres. El comunismo de Platón quería poner remedio a esta desigualdad en su *República*, pero, para Aristóteles, la desigualdad no debe abolirse, sino gestionarse. A continuación mostraré que el presupuesto de esta desigualdad entre los ciudadanos explica la originalidad de la propuesta constitucional del gobierno mixto propio de la tradición republicana. La desigualdad entre los ciudadanos es la que causa su enfrentamiento en facciones, y es este enfrentamiento entre facciones la causa de la guerra civil, principal foco de corrupción y ruina de las repúblicas. Obsérvese que estamos hablando ahora de las diferencias entre ciudadanos, de las diferencias dentro de la comunidad política, puesto que las otras, las que atañen a esclavos, mujeres, niños y extranjeros, son naturales e irrelevantes en este contexto.

Para Aristóteles, esta desigualdad básica entre los hombres es la que da razón a la diversidad de regímenes políticos. Así, en el capítulo III del libro IV de la *Política* nos dice que la «explicación de que haya varios regímenes políticos es que hay varias partes en toda ciudad». Esas partes son los que tienen mucho y los que no tienen nada, los que están armados y los desarmados, los de un linaje y los de otro, los que tienen virtud y los que no la tienen, etc. Pero, en último término, la diferencia más importante es la que hay entre los ricos y los pobres. Puesto que la política es el gobierno de los hombres libres, si este gobierno lo ejerce uno de estos grupos en detrimento del otro tendremos distintos regímenes políticos. Es decir, a cada «parte de la ciudad» le corresponde un régimen político diferenciado y, de la misma manera que los vientos importantes son el norte y el sur, y los demás derivaciones, los sistemas políticos importantes son la oligarquía y la democracia. Oligarquía es el mal gobierno de la aristocracia, esto es, el gobierno de los ricos en su propio interés. Democracia, por su parte, es el mal gobierno de los muchos, los pobres, también en su propio interés.

Aristóteles abre el capítulo XI del libro IV con una pregunta que se volverá un lugar común en la tradición republicana: ¿cuál es el mejor régimen político? El prudente Aristóteles responderá que cada una de las formas

puras de gobierno —monarquía, aristocracia y politeia— es adecuada o no según la base social y las condiciones físicas de cada ciudad. Sin embargo, todas ellas acaban por corromperse tornándose, respectivamente, en tiranía, oligarquía y democracia. Sentada esa cautela, el régimen mejor es, por tanto, el intermedio, el mezclado, en el que se conciertan ricos y pobres sobre una amplia clase media. Y la razón de que sea el mejor es que es el más alejado de la corrupción a la que tienden todos los estamentos cuando se sirven del gobierno para su interés particular. En otras palabras, es el mejor porque es el más estable.

En suma, la tradición republicana nace sobre la constatación de la desigualdad insalvable entre los hombres y busca diseñar una constitución que evite la corrupción y la destrucción de la república. Esto es importante porque la destrucción de la comunidad apareja la pérdida de la felicidad y la tranquilidad de los ciudadanos, los fines propios de la vida en común e, incluso, la esclavitud si son conquistados. En suma, se trata de controlar los efectos desestabilizadores de la desigualdad mediante un sistema constitucional y no de atacar sus causas. Atacar las causas de la desigualdad fue, precisamente, el núcleo del socialismo como ideología.

En cambio, en la tradición republicana, el intento de imponer la igualdad es algo propio del gobierno despótico de la «democracia» y causa primera de corrupción política y guerra civil. Así, Alonso de Castrillo, en su *Tractado de Republica* de 1521, nos dice, al explicar la violencia social de los comunes sobre los nobles, movida «no tanto con celo de la justicia como con cubdicia del robo», que eran hombres «cansados de obedecer» que «por el camino de las novedades [desearon] ser iguales con los mayores» y que nada es más poderoso «para la perdición de los hombres, como la igualdad» (Castrillo, p. 8).

La idea aristotélica del gobierno mixto, como instrumento que permite la estabilidad de la república frente a la amenaza de la corrupción derivada de las diferencias de condición entre los ciudadanos, fue vinculada por Polibio con la estabilidad, longevidad y grandeza de la república romana en el libro VI de sus *Historias*: «todo tipo de constitución, simple y construida sobre un principio único, no es estable por el hecho de caer pronto en los vicios propios y consecuentes con su naturaleza. Pues, así como para el hierro, la herrumbre, y para la madera, la carcoma y la polilla, son azotes constitucionales, por acción de los cuales estas materias, aunque escapen a todo tipo de daños exteriores, son destruidas por los propios agentes que encierran en sí, del mismo modo es congénito en cada una de las constituciones un vicio que las acompaña: a la realeza el que llamamos forma monárquica, a la aristocracia el de la forma oligárquica y, en el caso de la democracia, el de la forma del poder salvaje y de la fuerza, vicios en los que se transforman con el tiempo, según acabamos de decir, todos los sistemas enunciados» (L.VI.II.10.2-6). Es decir, Polibio desarrolla de forma muy refinada el argu-

mento esbozado en la *Política* de Aristóteles y afirma que el gobierno exclusivo de uno, de pocos o de muchos de los ciudadanos lleva inscrito el germen de su corrupción.

Tres, en cambio, son para Polibio los componentes del gobierno de la constitución romana que explican su estabilidad «y organizaban cada una de las cosas de forma tan equitativa y conveniente que nadie, ni siquiera entre los del país, podría decir, con base alguna, si la constitución en su conjunto era aristocrática, democrática o monárquica» (L.VI.III.11.11-12) de modo que el poder de los cónsules «era perfectamente monárquico y «real»; pero, cuando se trataba del poder del senado, éste resultaba aristocrático; y si se miraba al poder del pueblo, éste parecía ser claramente una democracia» (*ibid.*). La estabilidad viene garantizada porque esta constitución «extrae de sí misma los medios para su propia ayuda. Pues, cuando alguno de sus elementos pugna por hincharse y dominar más de lo debido, es evidente que, como ninguno de ellos es independiente (...) y la voluntad de cada uno no puede apartarse sin ser obstaculizada por los otros, ninguno logra hincharse y envanecerse, sino que todos se mantienen en sus posiciones, refrenando sus impulsos y temiendo desde el principio el alto de su vecino» (Polibio L.VI.III.18,7-8).

Así pues, la tradición republicana se organiza básicamente sobre la desigualdad: una primera entre los ciudadanos, hombres libres, y el resto de las personas, donde la política como actividad queda reservada para los primeros. Y una segunda desigualdad, en el propio seno de los ciudadanos, que los hace mayores o menores en dignidad, en riquezas y en linaje. El diseño constitucional de la tradición republicana intentará articular funcionalmente esta desigualdad para salvaguardar la estabilidad de la república y éste será su legado más permanente.

Así, Cicerón, en *Sobre la República*, nos dice, volviendo sobre las tres formas puras de gobierno y los peligros de su corrupción, que aunque cualquiera de ellas sirve «para mantener aquel vínculo que empezó a unir en sociedad pública a los hombres, no es perfecta ciertamente, ni ninguna de ellas (...) es la mejor, pero sí es tolerable, y cada una puede tener ventajas sobre las otras. En efecto, un rey justo y sabio, o los principales ciudadanos selectos, incluso el mismo pueblo, aunque esto sea lo menos deseable, puede ofrecer cierta estabilidad, siempre que no se interfieran injusticias y codicias» (Cicerón, L.I,26,42) Pero añade algo esencial: «sin embargo, en los reinos, quedan los otros ciudadanos demasiado apartados de toda actividad en el derecho y gobierno; en el dominio de los mejores, la muchedumbre difícilmente puede participar de la libertad, pues carece de toda potestad para el gobierno de la comunidad; y cuando todo lo gobierna el pueblo, aunque sea éste justo y moderado, la misma igualdad es injusta, pues no distingue grados de dignidad» (Cicerón, L.I,27,43).

El problema no es, pues, quién gobierna, si uno, pocos o muchos, sino la «potestad absoluta» en la que, por corrupción resultan, degenerando «en

locura y libertinaje pestífero» cada una de las formas puras de gobierno. Así pues, Cicerón concluye que la mejor forma de gobierno sería una cuarta «que se modera por la combinación de aquellas otras tres» (L.I.29,45) y que no aprueba «ninguna de ellas por separado [sino que] da preferencia a aquella otra en la que se refunden todas» (L.I.35,54).

Sobre la desigualdad entre aquellos que componen el pueblo, los ciudadanos, tampoco tienen dudas sobre su justicia y habla, con cierta reiteración, en el mismo tono que emplearía mucho más tarde el ya citado Castrillo: la «igualdad (...) a la que aspiran los pueblos sin moderación, tampoco se puede mantener [porque] no pueden menos de atribuir cargos de gobierno a ciertas personas, y no deja de haber en ellos una distinción de personas y dignidades; y la que se llama igualdad es muy injusta, porque cuando es una misma la dignidad de los superiores y la de los inferiores que componen el pueblo, necesariamente esa igualdad resulta muy injusta» (L.I.34,53).

Estas ideas de la tradición republicana se extendieron con la recuperación de la cultura clásica, que se ha llamado Renacimiento, por toda Europa, de modo que, a comienzos del siglo XVI, Maquiavelo escribía sus *Discorsi* infundiendo nueva vitalidad en la vieja tradición. El florentino, como los que le antecedieron, conversa con la tradición republicana al objeto de aprender del ejemplo de Roma. Y de nuevo se nos dice que el gobierno «puede ser de tres clases: monárquico, aristocrático y popular, y que los que organizan una ciudad deben inclinarse a una de ellas, según les parezca más oportuno» (Maquiavelo L.I.2). Como en los autores citados, se nos concede primero el valor de cada forma de gobierno siempre que se adecue a unas circunstancias, pero, de inmediato, aparece el pero republicano. Así, también en Maquiavelo, quien añade que «otros, más sabios en opinión de muchos, opinan que las clases de gobierno son seis, de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan a resultar perniciosas. Las buenas son las que enumerábamos antes, las malas, otras tres que dependen de ellas y les son tan semejantes y cercanas, que es fácil pasar de una a otra: porque el principado fácilmente se vuelve tiránico, la aristocracia con facilidad evoluciona en oligarquía, y el gobierno popular se convierte en licencioso sin dificultad. De modo que si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque, irremediadamente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio» (Maquiavelo L.I.2). Estas seis formas de gobierno están enlazadas por la generación y la corrupción, «y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas (...), pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer en pie», pues más probable es que tal república, falta de prudencia y fuerza, se «vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado», y si así no ocurriera

«un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno» (Maquiavelo, *ibid.*). En suma, que si Maquiavelo comienza concediendo retóricamente algún valor a la monarquía, la aristocracia y la democracia, según las condiciones de su aplicación, al desarrollar el argumento acaba por condenar por igual a las formas buenas y las malas, pues las virtudes y los vicios de unas y otras se confunden. Así añade que las seis «formas son pestíferas, pues las buenas tiene vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo este defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas, en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular» (*ibid.*).

Para Maquiavelo, por tanto, la organización de la república tiene como fin garantizar la estabilidad y la fuerza conjurando los peligros de la corrupción. La raíz de la corrupción la encuentra Maquiavelo en la mala naturaleza de los hombres de modo que quien «dispone una república y ordena sus leyes [debe presuponer] que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica perversas sus ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente» (Maquiavelo, L.I,3). Y así nos cuenta que de la suntuosidad y la lascivia de los príncipes se engendra la tiranía; que la aristocracia acaba por anteponer el interés propio a la utilidad común y que entonces se entrega a la avaricia y a la ambición. Además considera suyas todas las mujeres y acaba por hacer del gobierno de los mejores el gobierno de unos pocos, la oligarquía; y que en el gobierno popular el desenfreno hizo que no se respetara ni a los hombres públicos ni privados destruyendo este gobierno. En suma, que la mala naturaleza del hombre opera de forma distinta pero igualmente corruptora en cada uno de los estamentos que forman la república y que, en particular, el vicio de la parte popular es el afán de igualdad por encima del respeto de los mayores.

Hay, sin embargo, dos novedades importantes en Maquiavelo. Una, la de que la desigualdad entre los ciudadanos y el conflicto que genera, si está bien organizado institucionalmente resulta positivo, esto es, que ya no se ve como una fatalidad inexcusable, sino que se valora como un bien en sí mismo. Maquiavelo pone como ejemplo que «los tumultos entre los nobles y la plebe [fueron] la causa principal de la libertad de Roma» (L.I.4). Otra, que el pueblo es caracterizado en términos más positivos de lo que era propio de la tradición republicana, aunque no por su naturaleza, sino por su función. Francesco Guicciardini, contemporáneo de Maquiavelo, afirmó que «quien dice pueblo dice, en verdad, animal necio, lleno de mil errores y de mil confusiones, sin gusto, sin complacencia y sin estabilidad», pero, «aunque grandes son los defectos y los desórdenes que hay en un régimen popular (...), en nuestra ciudad los sabios y los buenos ciudadanos lo aprueban por menos malo» (Guicciardini, pp. 115 y 10). Pues Maquiavelo, suscribiendo línea por

línea lo dicho, encuentra, sin embargo, una utilidad funcional al pueblo en la preservación de la estabilidad de la república, lo que él denomina una garantía de la libertad: «los que organizan prudentemente una república, consideran, entre las cosas más importantes, la institución de una garantía de la libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el vivir libre. Y como en todas las repúblicas hay magnates y pueblo, existen dudas acerca de en qué manos estaría mejor colocada esa vigilancia» (Maquiavelo, L.I.5). Maquiavelo cree que hay que poner como garantes de la libertad, esto es, como «guardianes de una cosa, a los que tienen menos deseo de usurparla» (*ibid*) y, al comparar a los nobles con los plebeyos, descubre en los primeros «un gran deseo de dominar», mientras que los otros sólo quieren «no ser dominados». Así pues, si lo que quieren los del pueblo es «vivir libres» teniendo «menos poder que los grandes para usurpar la libertad» (*ibid.*), la garantía ha de quedar depositada en sus manos.

En resumen, Maquiavelo es un fiel heredero de la tradición republicana, de su realismo político y de su doctrina del gobierno mixto como instrumento que, gestionando la desigualdad, garantiza la estabilidad de la república. Hay en éste, sin embargo, una consideración más positiva del problema de las facciones. Para la tradición republicana las diferencias entre los ciudadanos eran un presupuesto ineludible y la fuente de la corrupción política. En cambio, para Maquiavelo, el conflicto entre las facciones no es únicamente amenaza a la estabilidad, sino fuente de libertad. También hay una consideración algo más positiva del elemento popular y su papel en el sostenimiento de la libertad de la república.

A través de estos ejemplos he querido mostrar la enorme distancia que separa a la tradición republicana de las preocupaciones a las que desea atender Pettit con su neo-republicanismo. En primer lugar, la tradición republicana no está formulada como una ideología política, como un programa de acción que desea desarrollar una organización política nueva en torno a un sistema de ideas fuerza. Todo lo contrario, la tradición republicana es realista y hace de la experiencia política la fuente principal de su teoría. También he querido mostrar que el concepto de libertad de esta tradición no tiene ningún carácter emancipador, sino que está confinado a la posición de un grupo social de privilegio, los ciudadanos. En el contexto igualitario de las sociedades modernas la tradición republicana cambia necesariamente en algo radicalmente distinto. La visión toquevilliana de la tiranía de la mayoría, del poder ilimitado de la mayoría en una sociedad atravesada por el valor de la igualdad, pudiera verse como una continuación de las preocupaciones de la tradición republicana trasladadas a una sociedad contemporánea, pero no es esto lo que preocupa principalmente a Pettit.

En suma, si queremos entender el valor de la tradición republicana, debemos situarla en el contexto en el que formuló sus propuestas y que, sacar las ideas de contexto, utilizar el pasado para construir el futuro, puede resultar un procedimiento inadecuado y confuso.

Fue justamente esto lo que denunció Thomas Hobbes cuando nos cuenta que hombres de la mejor condición fueron educados de tal modo «que, habiendo leído en su juventud los libros escritos por hombres famosos de las antiguas repúblicas de Grecia y Roma relativos a su régimen político y hazañas, libros en los que se ensalzaba el gobierno popular con el glorioso nombre de libertad y se denigraba la monarquía con el de tiranía, dieron a enamorarse de sus formas de gobierno. Y es de entre ellos de donde salió elegida la mayor parte de la Cámara de los Comunes» (Hobbes, *Diálogo I*, p. 9) y con su elocuencia arrastraron al resto. De modo que de la familiaridad con «los principios democráticos de Aristóteles y Cicerón, y enamorados de su elocuencia, dieron en amar sus teorías políticas, y eso más y más, hasta que llegó la rebelión» (*ibid.*, p. 60). Llegados a este punto, Hobbes sugiere que se «tiene que castigar a la mayoría de los que se han educado en las universidades [pues] es allí donde se han surtido de argumentos a favor de la libertad extraídos de las obras de Aristóteles, Platón, Séneca y de las historias de Roma y Grecia, para sus disputas contra el necesario poder de sus soberanos. Por tanto, desespere de que pueda existir paz duradera entre nosotros mientras las universidades no se sometan y dirijan sus estudios a asentar eso, es decir, enseñar obediencia absoluta a las leyes del rey y a los edictos públicos dados por él bajo el Gran Sello de Inglaterra» (*ibid.*, p. 74).

No creo que sacar ideas de contexto merezca ni tanta obediencia ni tanto castigo, ni siquiera para las universidades, ni que el único refugio frente al republicanismo sea la monarquía absoluta. Pero sí creo que los intereses prácticos que enuncia Pettit en su lucha contra la dominación se atienden mal formulando una ideología en torno a un concepto de libertad como no dominación. Tales expectativas se parecen demasiado a lo que Isaiah Berlin denunció como monismo, el autoengaño de pensar que podemos desarrollar «de forma armónica todos los fines de los hombres» (Berlin, pp. 107-114) en «un proyecto que concluye naturalmente en la visión de una sociedad transida de civilidad y confianza» (Pettit, p. 270).

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2000): *Política*, Madrid, Alianza.
CASTRILLO, Alonso de (1958) [1521]: *Tractado de Republica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
CICERÓN, Marco Tulio (1991): *Sobre la república*, Madrid, Gredos.
COVARRUBIAS, Sebastián de (1987) [1611]: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Alta Fulla, Ed. Martín de Riquer.
HOBBES, Thomas (1992): *Behemoth o el parlamento largo*, Madrid, Tecnos.
MAQUIAVELO, Nicolás (1987): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial.

- MILLAR, Fergus (2002): *The Roman Republic in Political Thought*, Londres, Brandeis University Press.
- PETTIT, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press.
- POCOCK, John Greville Agard (2002): *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos [1975].
- POLIBIO (1986): *Selección de historias*, Madrid, Akal.
- RODGERS, Daniel T. (1992): «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, vol. 79, núm. 1, junio, pp. 11-38.
- SKINNER, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.