

El concepto de república. Continuidad mítica y continuidad real

Janet Coleman¹

Este ensayo intenta revelar lo que considero una confusión en el uso del término *república*, tanto en la teoría política normativa contemporánea, la vigente en el mundo anglo-americano, como en una amplia variedad de explicaciones históricas sobre la evolución de este concepto y sobre sus realizaciones prácticas en la historia europea. *República* en el mundo anglosajón es algo bueno (*good thing*), y algunos teóricos contemporáneos de la política suponen, históricamente, que ha sido siempre favorecida por la gente bienpensante (*right-thinking people*). Además, el título de este ensayo afirma que *república* es un concepto. Pero los conceptos tienen una historia y cambian aunque las palabras utilizadas para referirse a ellos sigan siendo las mismas. Recientemente se ha pretendido establecer los conceptos nucleares del republicanismo mediante el sencillo procedimiento de excluir, tanto en la teoría como en la práctica, las inexactas y confusas representaciones de las repúblicas pretéritas. Pese a todo sigue siendo legítimo preguntarse: ¿hay un mismo concepto de *república* que pueda reconocerse a lo largo de la historia?

En una interesante contribución al volumen *History of Concepts* editado por Ian Hampsher Monk, Karin Tilmans y Frank van Vree, Terry Ball no sólo insiste en que los conceptos tienen una historia, sino que llega a señalar que los argumentos a favor de la república, muy intensos en el pasado, se habían enfriado considerablemente a partir del siglo XVIII. Según Ball, ahora la república sólo motiva a los historiadores del pensamiento político, pero de ningún modo a los actores o agentes políticos. Ball piensa que el debate se ha trasladado desde el concepto de *república* al de *democracia*.² En mi opinión, todavía perdura la tendencia a vincular la república a un elemento democrático, de tal manera que, en muchas discusiones, la *república* no está

1 Government Department. London School of Economics and Political Science.

2 I. HAMPSHER MONK, K. TILMANS, F. VAN VREE, T. BALL (eds.), *History of Concepts*, p. 80.

conceptualmente desligada de la *democracia*. El problema reside en que, desde el punto de vista histórico, la república, como forma constitucional, no es en modo alguno una democracia. En verdad, sucede justo lo contrario. La historia demuestra que, con mucha frecuencia, la república no pretendía implicar activamente al pueblo en la legislación o en el gobierno. En la mayoría de los casos, simplemente se reclamaba del *populus* un consenso tácito con respecto al gobierno o a la ley creada por otros. Por mi parte, estos no son enunciados *históricos*, sino la definición propia de los tiempos en los que se usaba la constitución descrita, la *res publica*. Como veremos en lo que sigue, las repúblicas son por lo general gobiernos mixtos. Quién gobierne y quién legisle son las cuestiones a tener en cuenta aquí.

En un ensayo expuesto el año pasado en Amsterdam, intenté asegurar al Prof. Ball, que es americano y por eso quizá ignora las discusiones europeas y de otros lugares, que los debates sobre la república están todavía vivos, sanos y audibles, y no sólo entre los historiadores del pensamiento político, sino también entre los actores políticos. Así sucede tanto en Gran Bretaña, una monarquía que recientemente celebró el jubileo de la reina, como en Australia, un miembro de la *Commonwealth* cuya jefatura de Estado recae todavía sobre la reina británica, y esto sólo por mencionar dos naciones. En ambas naciones, es casi nulo el interés de sus ciudadanos y políticos por oír lo que tienen que decir los historiadores del pensamiento político o los académicos en general. Tenemos que recordar hasta qué punto muchas naciones Estado actuales, no sólo europeas sino de cualquier parte a lo largo y ancho del globo, se llaman de hecho a sí mismas repúblicas. Sus diferencias con respecto a la ideología, formación y organización institucional o contenido sustantivo de la ley, a menudo dejan sin aliento: la república democrática del Congo, la república federal de Alemania, las repúblicas de América, la república popular de China, la república francesa, por citar unas pocas. Qué hace de cada uno de estos Estados una república, no es una cuestión que atañe sólo a los especialistas regionales. Cabe preguntarse si la palabra *república*, tal y como ha sido usada a lo largo del tiempo, revela por sí misma algo más que una referencia a esa entidad que los historiadores del siglo XIX y XX llaman habitualmente *Estado*. El historiador del derecho Alan Harding piensa que éste es el caso, y que sólo así se preserva el sentido de la palabra.³

En la actualidad hay algunos países, especialmente aquellos en los que subsisten monarquías hereditarias y donde los monarcas tienen la reputación de benignos e incluso de montar en bicicleta, que tienden a recordar afectivamente sus experiencias republicanas pre-napoleónicas. Esto se halla unido a la moda contemporánea de interpretar la república y el republicanismo

3 A. HARDING, *Medieval Law and the Foundations of the State*, Oxford, UP, 2002, p. 293.

como si siempre hubieran asegurado alguna clase de régimen tolerante, liberal, legítimo e integrador, contrarios a la coacción y a la expansión, cuyo contenido sustancial está y siempre estuvo basado en la «rule of law», es y siempre fue democrático en política interior y, por ello, siempre respondió a la voluntad popular. Por detrás de los más recientes debates políticos sobre la república queda lo que los participantes contemporáneos juzgan ser su oposición continua a la monarquía. Por desgracia, todo esto es histórica, e incluso lingüísticamente, inexacto.

Históricamente, las repúblicas casi nunca han sido democracias. Digo casi nunca porque quizá pueda citarse un caso, el protectorado republicano de Cromwell en la Inglaterra del siglo XVII, en el que los muchos participantes en los debates Putney aprobaron *teóricamente* una constitución completamente *nueva* basada en la soberanía popular y en principios democráticos. Uno de los participantes, Willian Petty, dijo que esperaba ver el poder de los reyes y de los señores derrocado, pero que también quedara preservada la propiedad. No se manifestó a favor de la república con un gobierno mixto. En este sentido dijo: «No puedo pensar sino que el poder de los reyes y de los lores siempre fue una rama de la tiranía». Sólo la cámara de los comunes podía representar al pueblo y era razonable que todas las leyes fueran dictadas exclusivamente por el consenso del Parlamento. Esto era una *res publica* según él, y con este término quería decir simplemente un buen gobierno bajo una ley elaborada exclusivamente por los representantes del pueblo. Él, y todos los que compartían esta opinión, «juzgaban que todos los habitantes que no habían perdido su derecho de nacimiento deberían tener idéntica voz en las elecciones.»⁴ Junto con Wildman y los Leveller, Petty se presentó como una especie de republicano demócrata radical, para quien todos los ingleses eran iguales, tenían la posibilidad de acceder a una representación más igualitaria y disfrutaban del derecho de elegir a sus representantes en el parlamento. Aunque buscaban mantener las diferencias de propiedad, argumentaron que el derecho a una propiedad privada constituía un derecho de todos los ingleses, y que, además, deseaban preservar el derecho para *todos* y no simplemente, como entonces era el caso, para aquellos que gozaban de haciendas iguales o superiores a 40 chelines. Los argumentos de estos republicanos demócratas radicales no sólo se manifestaron relativamente raros en el siglo XVII —en realidad el manuscrito de los debates Putney permaneció desconocido hasta su descubrimiento hacia finales del siglo XIX— sino que en Inglaterra no dominaron justo entre aquellos que pensaban ser republicanos en los debates Putney, a saber, Cromwell e Ireton.

4 Ibídem, p. 53.

¿Pero es el concepto de república necesariamente anti-monárquico en los debates republicanos ingleses? El famoso texto *Killing Noe Murder* (1657), atribuido a William Allen (un seudónimo de Edward Sexby) argüía que Cromwell, el líder protector de la república o *commonwealth* inglesa, fue él mismo un tirano. Sexby escribe que una *commonwealth* o *res publica* se distingue por ser gobernada por la ley y la contrapone, no a la monarquía, sino a la tiranía, donde se gobierna de acuerdo con la voluntad privada y el arbitrio del tirano.⁵ «Estar bajo un tirano —escribe— no es conformar una *commonwealth* sino una gran familia de señores y esclavos».⁶

Ciertamente, en la teoría (y en la práctica) republicana clásica de la antigüedad siempre hay un elemento monárquico. Pero ahora no me estoy refiriendo a la antigua Grecia. Siempre he pensado que es inexacto referirse a la democracia ateniense antigua o a la *politeia* de Aristóteles como *república*. La visión de Aristóteles en su *Política* es la de ciudadanos que por definición —sea cual sea su estatus económico y social en la ciudad, mientras sean varones, de cierta edad y gocen de un mínimo de propiedad, o incluso sin ninguna— se *turnan* en gobernar y en ser gobernados. No todos eran promovidos al cargo público más alto, pero como ciudadanos estaban todos implicados en empleos públicos de alguna clase, y los estratos sociales más bajos debían servir a la *polis* en la milicia, esto es, como soldados y capitanes del ejército. En Roma, sin embargo, casi nunca sucedió así. Roma siempre preservó un papel para el elemento monárquico a todo lo largo de su evolución constitucional y durante la república su papel fue adscrito a los dos cónsules anuales por encima de la aristocracia senatorial. Esta tan solo deliberaba, aunque tenía la autoridad final a la hora de legislar. La reinterpretación aristocrática ideal de la república romana realizada por Cicerón en su *De re publica* y en su *De Legibus* no fue precisamente democrática. No sólo la ciudadanía romana no tenía ningún derecho a participar en el gobierno, sino que la así llamada voluntad del pueblo fue en último extremo ignorada, más allá del supuestamente modesto interés por no padecer abusos de los que, de hecho, tenían el poder y que, al fin y al cabo, mandaban.

De forma parecida, los trabajos actuales acerca de la ciudad-república del Renacimiento nos aseguran que los descendientes de los tenderos, granjeros y artesanos no eran casi nunca tomados en cuenta en relación con el gobierno, ni sus puntos de vista sustantivos o deliberativos influían sobre la legislación o sobre las normas fiscales.⁷ Estas así llamadas repúblicas requerían de la

5 *Killing Noe Murder*, p. 372.

6 *Ibíd.*, p. 381.

7 Cf. por ejemplo, la república de Venecia en B. PULLAN, «*Three Orders of Inhabitants: social hierarchies in the Republic Venice*», en J. DENTON (ed.), *Orders and Hierarchies in Late Medieval and Renaissance Europe*, London, 1999, pp. 147-168, pp. 190-195.

multitud poco más que un tácito consentimiento para ser gobernada por los mejores en nombre de la paz y de la seguridad, las cuales se entendía apenas como algo más que el mantenimiento de la propiedad, la seguridad y el honor de las esposas e hijos. Ciertamente, durante el Renacimiento, la creencia de que la mayoría de los hombres deseaban activamente implicarse en política fue rechazada. Maquiavelo dejó esto claro en su obra republicana los *Discorsi*. Tanto en *Il Principe* como en los *Discorsi*, Maquiavelo valora el juicio popular, pero su confianza está siempre de parte de quienes pueden manipular este juicio por el bien del Estado. Así, nos dice: «una multitud sin cabeza es inútil».⁸ Señala que todos los presentes en alguna asamblea habrán observado hasta qué punto la opinión de la multitud es errónea, y, a menos que *esté dirigida por un hombre superior*, propende a actuar en contra de toda razón.⁹ La fuerza del pueblo se deriva de su capacidad para ser dirigido y, por tanto, de su unidad, y Maquiavelo establece que, ya se trate de una *monarquía* o de una *república*, se necesita de agudos retóricos que puedan persuadir a los hombres para ver lo que es correcto bajo ciertas circunstancias y en relación con la *salus populi*.¹⁰ Elevar el juicio popular consiste en mejorar la aptitud de sus líderes para manipular dicho juicio. La capacidad del pueblo queda limitada a *respetar* la ley y las instituciones del Estado, pero no a fundarlas, ni a juzgar las propuestas más adecuadas. La capacidad del pueblo en una república, de acuerdo con Maquiavelo, se reduce a la capacidad de aprender a escuchar bien y decir «sí» o «no». Abandonados a sí mismos, quedarán impresionados por la familia de un hombre, por la compañía que lleva o por sus acciones extraordinarias. Juzgarán dejándose llevar por las apariencias y las opiniones comunes, de modo que podrán ser —y de hecho a menudo lo son— engañados por todos.¹¹

8 *Discorsi*, I, 44.

9 *Discorsi*, II, 22.

10 *Discorsi*, I, 58.

11 C. NEDERMAN, «Republicanism-ancient, medieval and modern», en J. HANKINS (ed.), *Renaissance Civic Humanism, reappraisals and reflections*, Cambridge, 200, pp. 247-269. Nederman habla correctamente de una multiplicidad de repúblicas y republicanismos, así que no hay una única teoría coherente. Traza principalmente dos, confrontando esquemas ya obvios y pensando en los diferentes escritos de Cicerón: la tradición retórica discursiva de la república y la tradición conceptual racionalista. La tradición discursiva piensa que el orador dirige el cuerpo político gracias a su elocuencia, pero Nederman añade que *debe acceder a la voluntad popular*. La tradición racionalista no toma en cuenta la voluntad popular. Nederman sostiene que Maquiavelo es un republicano discursivo y Harrington un republicano racionalista. No estoy completamente de acuerdo. El *governo largo* de Florencia ya muestra para Maquiavelo el declive de la confianza en la razón correcta de la *multitudo*. La confianza en la racionalidad deliberativa humana, al margen del status que posee cada uno en la sociedad, era evidente en el *legislator humanus* deliberativo de Marsilio de Padua, la *multitudo*, y de alguna manera en la explicación intelectualista del Aquinate de la racionalidad humana normal y de la responsabilidad moral para

Maquiavelo reflejaba así la opinión crecientemente negativa mantenida por los humanistas cívicos acerca de la multitud o del pueblo y de su falta de racionalidad. Recomienda a su príncipe que lea a Plutarco,¹² donde puede comprobar que el ideal del Estado de Platón estaba relacionado con Esparta, y no con la Atenas democrática. Aquí se subraya la irreversibilidad de la jerarquía de los gobernantes sobre los gobernados, y se dice que la elite ciudadana no eran los reyes filósofos, sino los guardianes armados. Maquiavelo, como sus contemporáneos republicanos, los humanistas cívicos del Renacimiento, al quedar fascinado por *su* visión de la Roma republicana, era en efecto un pro-espartano, para quien una elite llevaba la primacía y para quien la moralidad, instituida a través de las buenas leyes dadas por un legislador y mantenidas por la disciplina militar, tenía que convertirse en el fundamento de la política. Como sus contemporáneos humanistas, y no menos que Guicciardini, cuya carrera jurídica le proporcionó clientes de entre las principales familias de Florencia, especialmente los Medici, Maquiavelo argumentó en favor de las pequeñas elites, las únicas que garantizaban la estabilidad, a expensas del papel deliberativo ejercido por el pueblo en el gobierno, y defendió que el rey y los príncipes sometidos a la ley eran mejores protectores del pueblo que una nobleza patricia o representativa del pueblo. A decir verdad, el republicano Maquiavelo crece con la imagen de un Gran Consejo florentino reestablecido y restringido a aquellos ciudadanos cuyos antepasados, al superar las tres generaciones previas de los Medici, se habían convertido en elegibles *por los Medici*. Su imagen de la república como un *gobierno largo* era la de una clase oligárquica, virtualmente cerrada, el *regimiento*, que monopolizaba tanto el disfrute de los oficios como la legislación. Esta era su república florentina del Renacimiento.

Una de las principales características de la política exterior republicana, tanto en la antigua Roma como durante el Renacimiento italiano, fue su expansionismo a través de una continua integración militar de regímenes clientelares y de ciudades vecinas. En general, no se puede hablar aquí de democracia, ni de una respuesta sustantiva a la reclamación de una voluntad popular, ni de una provisión de derechos generales que incluyera a todos los habitantes a participar activa y equitativamente en el gobierno colectivo. En la república romana había asambleas del pueblo que tenían algo que decir en la elección de los magistrados y a la hora de votar la ley. Esto realmente con-

deliberar, realizar y juzgar acciones. Cf. J. COLEMAN, *A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2000, cap. 6. Al final de este ensayo discutiré brevemente el republicanismo democrático radical spinoziano-holandés, y aquí sólo se puede señalar que hay mucho del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, con quien podría concordar el republicanismo radical continental.

12 *El Príncipe*, cap. XIV.

taba como una soberanía nominal del pueblo que, en realidad, era transferida a las élites tradicionales. En sus asambleas no tenían libertad de discusión ni poder para decidir el orden del día desde el hemicycle. Escuchaban los discursos y su actividad política consistía en aprobar o rechazar la política que se hacía en otros sitios, votando sí o no a las propuestas de los magistrados. La *libertas* o libertad del pueblo no quería decir, políticamente, más que libertad de votar a una persona de su propia tribu. En los últimos días de la república romana, en el tiempo de Cicerón, ellos eran «libres» de abuchear o de aplaudir.¹³

Como espero demostrar, el uso *européico* y post-romano del término «república» no implica necesariamente una constitución particular y podría aplicarse a la monarquía, lo que sucedía con frecuencia. Una monarquía podía ser y era llamada una *res publica*. La república, como concepto, de hecho se oponía al concepto tiranía, y no a la monarquía. Cuando el término *res publica* se usaba —en Inglaterra hacia fines del siglo XIV—, la traducción inglesa era *commonwealth*, y no se quería significar con él un ordenamiento constitucional específico de instituciones *per se*, sino más bien una reveladora oposición a que se gobernara por capricho y no con la ley. Quién legislaba, de un lado, y quién mantenía la ley, de otro, fue una cuestión decidida por la lucha en la historia de las ciudades y Estados tempranos de Europa, ya tengan forma institucional republicana o monárquica.

Algunos de los debates históricos más corrientes sobre el significado de la *república* se derivan del estudio de Maquiavelo, cuyos escritos parecen resaltar el contraste entre un régimen de principado y el de la república de Florencia en su momento de plenitud. Hay una serie de académicos italianos, a menudo residentes en los Estados Unidos, que favorecen una interpretación de Maquiavelo como un autor exclusivamente republicano que hubiese pensado que las ciudades repúblicas italianas desde el siglo XIV al siglo XVI, al margen de lo raras que fueron, a saber, Florencia y Venecia, constituyen los precedentes y las inspiradoras de la moderna libertad republicana y del compromiso político con el autogobierno ciudadano. En mi opinión, estos académicos han desfigurado a la vez a Florencia y a Venecia hasta hacerlas más aceptables para el gusto moderno, más democrático.

Estos intérpretes modernizadores de Maquiavelo han sido acompañados por un torrente de investigaciones americanas sobre la libertad republicana durante el Renacimiento, libertad interpretada como el primer fulgor de la lucha contra las interferencias del Estado y de la iglesia en la vida de los individuos. Esta corriente erudita vincula las repúblicas del Renacimiento con la condición necesaria para que la seguridad y la propiedad del ser humano,

13 J. COLEMAN, o.c., pp. 229-221.

por primera vez, quedara casi enteramente a su propia disposición, libre de las exigencias de cualquier gobernante, aunque fuese benigno, y libre de cualquier obligación colectiva previa, comunal y *necesaria*. Las obligaciones para con el bienestar de la comunidad entera parece haber sido, según aquellos autores, un compromiso voluntariamente privado, caritativo, elegido o no por la voluntad individual, y organizado a partir de un cálculo de utilidad personal, esto es, de deseos exclusivamente personales. Su ciudad-estado renacentista se parece en exceso a una economía de libre mercado amparada por el capitalismo liberal, de tal manera que los hombres cívicos republicanos del Renacimiento son para ellos los primeros modernos. Esta atribución a las repúblicas renacentistas de Florencia y Venecia de lo que es, en realidad, una libertad económica más bien libertaria, va unida al crecimiento económico de tales repúblicas. La supuesta ausencia de coacción política y las *presuntas* libertades cívicas individuales —las que cada uno gozaba al margen de las obligaciones exigidas para hacer efectiva la libertad colectiva y comunal— son consideradas la clave del crecimiento económico europeo en general. A tales autores parece haberles pasado desapercibido el hecho de que la historiografía actual sobre las ciudades italianas, desde el siglo XIII hasta el fin del siglo XV, elimina de hecho el vínculo causal directo entre la libertad política urbana y la libertad económica. Tampoco han observado que algunas de las ciudades italianas más exitosas desde el punto de vista económico en absoluto eran repúblicas, sino que eran gobernadas por *signori* despóticos, a quienes los humanistas del Renacimiento deseaban a menudo adular llamándoles príncipes o reyes filósofos en el sentido platónico.

¿Cómo hemos llegado a este variable, anti-histórico y ridículo conjunto de usos de la palabra y del concepto *república*, que durante centurias los europeos han creído derivar de la antigua Roma y luego han aplicado, dando lugar a una reinterpretación llena de malentendidos, a sus propias circunstancias? Esta pregunta necesita una intensa investigación. En esta ocasión me propongo iluminar algunas recientes aproximaciones a la *república* y a la llamada libertad republicana, con el objeto de trazar sólo algunas pocas y dominantes aproximaciones contemporáneas al tema. Intentaré a continuación desvelar qué puede ser llamado continuidad mítica y real del concepto de *república*.

La primera muestra procede del uso contemporáneo anglo-americano del término *república* y *republicanismo*. El fin de los teóricos políticos contemporáneos pro-republicanos es criticar o modificar el *liberalismo*, tal y como se entiende en la filosofía política anglo-americana. La *libertad republicana* es, en efecto, algo conceptualmente diferente de la *libertad liberal* y, por tanto, ha tenido con el liberalismo, especialmente en su manifestación libertaria, una equivocada y desdichada, en su opinión, realiza-

ción histórica.¹⁴ Las raíces de este debate liberal/republicano contemporáneo residen en la distinción entre libertad positiva y negativa esbozada por Isaiah Berlin. La libertad republicana era comprendida como una doctrina de libertad positiva y hacía referencia a una representación completamente confusa y ficticia de la «realidad histórica» de los humanistas cívicos del Renacimiento o de los republicanos «neo-atenienses», de quienes se pensaba que habían conciliado la libertad con un tipo específico de autogobierno democrático. Los humanistas cívicos del Renacimiento, sin embargo, no eran demócratas, y los demócratas atenienses no eran republicanos. No obstante, esta convergencia entre atenienses y humanistas cívicos permitió a los partidarios de una contemporánea libertad positiva y republicana identificar la libertad republicana tanto con las colectivas estrategias elaboradas por las comunidades para mantener su dominio sobre sí mismas en tanto entes colectivos, como con el autodomínio de los individuos. Se establecía de este modo un contacto con la libertad liberal que insiste, en tanto libertad negativa, simplemente en la ausencia de cualquier interferencia por parte de los otros.

Philip Pettit¹⁵ ha sido uno de los más prolíficos teóricos a la hora de argumentar que la libertad republicana no consiste en una ausencia de interferencias, sino en una ausencia de dominio por parte de los otros. O en otras palabras, las repúblicas son los lugares de una *dominación no arbitraria*. En su interior, los ciudadanos individuales no están sujetos al arbitrario poder de los demás, ni desde un punto de vista colectivo ni individual. La mayoría de las discusiones se centran en la actividad individual subjetiva, por lo que la dominación se entiende que tiene lugar sólo cuando las actividades o elecciones de un agente están sujetas a una interferencia *arbitraria* por parte de otro sujeto. *Arbitrario* quiere decir que la acción es elegida o rechazada según el deseo o arbitrio del agente individual. El agente, sea un Estado u otro individuo, tiene el poder de elegir interferir o no sobre alguien, sin tener en cuenta el juicio o la voluntad de otra persona. Cuando actúan de esta manera, entonces se dice que están interfiriendo arbitrariamente en los individuos. La clave de la arbitrariedad reside en que un agente dominante no tiene ningún interés ni intención de descubrir las opiniones o intereses de los otros que están sujetos a su interferencia. La interferencia *no arbitraria* es, sin embargo, permitida. Y ella resulta central en todo gobierno legítimo *republicano* porque éste sí toma en consideración los intereses, aunque sean equivocados, de los agentes particulares. Lo que legitima la interferencia no

14 J. MAYNOR, «Another instrumental republican approach?», en *European Journal of Political Theory*, 1. 2002, pp. 71-89.

15 «The Freedom of the City: a republican ideal», en A. HAMLIN, P. PETTIT (eds.), *The Good Polity: normative analysis of the State* (Oxford, Blackwell, 1989, pp. 141-168). Y P. PETTIT, *Republicanism: a theory of freedom and government*, Oxford, UP, 1997.

arbitraria consiste simplemente en que alguien, antes de actuar, consulta las creencias del pueblo acerca de cuáles son sus intereses.

El centro del argumento no reside en una fundamentación universal y defendible de la acción del Estado basada en una recta razón *a priori* o en la ley natural. Este argumento era la roca firme de muchos argumentos históricos premodernos de los defensores del republicanismo. Usando el *De officiis* de Cicerón y el libro I de su *De inventione*, precisamente en el siglo XVII inglés, se presentaron argumentos según los cuales todos los hombres eran libres y tenían razón *por naturaleza*. Cuando pudieron vivir juntos en gran número, eligieron sus representantes. Cualquier hombre podía dar su voto directamente a estos representantes, elegidos de tal manera en su nombre para que pudieran preservar la propiedad de todos. Los seres humanos acordaron, por tanto, entrar dentro de algún tipo de gobierno, cualquiera que fuese su forma constitucional, con el objeto de que su propiedad pudiera ser preservada por la ley.

Pero en Pettit no hay nada de esto. Él no se concentra en una noción de recta razón o de ley natural. Ni piensa que la libertad o el derecho político sean naturales. En realidad, para él todo es garantizado por el Estado y sus leyes. Más aún, en lugar de fundar su argumento sobre la razón o la ley natural, se concentra en la voluntad. La interferencia republicana no arbitraria se fundamenta simplemente sobre la consulta de la voluntad de aquellos en los que se ha de interferir. Es esta una visión de la libertad republicana de los individuos que no requiere ulterior análisis acerca de si las opiniones, o la voluntad de los agentes en los que se debe interferir, son correctas o equivocadas, o si verdaderamente responden a su propio interés o al interés colectivo. En verdad, la voluntad de los ciudadanos no se halla sujeta a examen, salvo cuando impide el ejercicio seguro de la voluntad de cualquier otro individuo. Todas estas opiniones o voluntades se sitúan en algún *forum* abierto y se dice que serán tenidas en cuenta por los poderes constitucionales antes de actuar. Todo lo que se requiere es que el interés de los individuos sea consultado y, con ello, no arbitrariamente dominado. De ahí que el poder de interferir, propio de las repúblicas legítimas, tan sólo necesite tomar en cuenta y rastrear el interés de los otros agentes para no restringir su libertad. Esta concepción de la libertad republicana insiste en que los individuos pueden estar sujetos a interferencia, pero en la medida en que esta interferencia siga sus intereses, y, por tanto, en la medida en que no es arbitraria y su libertad permanece intacta, de tal manera que ellos pueden perseguir *sus propios fines* elegidos bajo condiciones de no-dominación. Estas interferencias legítimas aseguran la libertad individual por medio de leyes fuertes e instituciones, las cuales se hallan en condiciones de adoptar medidas judiciales y/o ejecutivas constitucionales que restringen el poder de dominar arbitrariamente de los detenta-

dores de oficios públicos. La actividad del Estado, por lo tanto, está sujeta a una abierta contestación y depende de los *fora* abiertos donde se revela los intereses y opiniones de individuos y grupos a aquellos que tienen el deber de seguirlos por medio de un poder regulado y coactivo. El individuo, gobernado mediante un poder restringido y constitucionalmente definido, sigue manteniendo la libertad suficiente para determinar los fines que perseguirá dentro del contexto de no-dominación.

Además, todo ello implica que los individuos, en tanto agentes, pueden y quieren defenderse ellos mismos contra las formas de la dominación arbitraria. Es decir, los individuos ejercen una resistencia natural contra el poder y la dominación arbitraria. Se supone, por lo tanto, que las medidas constitucionales adoptadas por un Estado republicano son a la vez *creadas y mantenidas* por los ciudadanos republicanos. Esto implica que los ciudadanos juegan un activo y principal papel a la hora de asegurar que las leyes y las instituciones del Estado no interfieran en sus vidas de una manera arbitraria. La libertad republicana como no-dominación, por consiguiente, es un bien instrumental y obedece a una posición restringida y consecuencialista, que no sirve de ninguna manera para todas las formas de libertad negativa ni para una hipotética situación en la que los individuos prefieran una no-interferencia absoluta. De ella se dice, más bien, que garantiza una posición *idéntica* a cada uno con respecto al montante de libertad que los ciudadanos pueden disfrutar dentro del sistema o Estado, precisamente porque sus intereses y opiniones han sido perseguidos y tenidos en cuenta. Esto significa que hay un *conocimiento común* entre los gobernados o legítimamente dominados en una república.

En contraste con la visión liberal de libertad, que se centra sobre la libertad negativa, sobre la no interferencia —y no meramente sobre la dominación no arbitraria—, el Estado liberal, en tanto opuesto al republicano, siempre quiere ver, desde una perspectiva atomista, individuos, inicialmente asociales, constantemente implicados en luchas de poder con los demás, en las que se intenta de forma individualizada y arbitraria ganar posiciones sobre los otros. Se dice, por tanto, que el liberal establece, a la manera del estado de naturaleza hobbesiano, un tipo de estado contractual que puede maximizar la no-interferencia, pero donde el débil o la minoría pierde ante el más fuerte. El republicano, por el contrario, dice buscar el cultivo de una especie de holismo, traducido en virtudes de carácter cívico más que en las puramente individualistas. Efectivamente, esto significa que, en contra de los liberales, el Estado republicano y sus políticas no son neutrales, y que existe un bien superior y conocido por la colectividad que toma una forma particular: la virtud cívica. Los republicanos participan y contribuyen al contenido valorativo de la virtud cívica. El bien común y las virtudes cívicas, que aspiran a hacer más segura su realización, son logrados a través de la coerción de la ley que

vincula a los ciudadanos, en oposición a lo que podría ser el momentáneo interés propio en defender su libertad.¹⁶ Los valores cívicos no son vistos como una dominación arbitraria de las elecciones individuales de vida, sino que más bien son alabados como el resultado de un acuerdo de las opiniones que se alcanza en los *fora* públicos. En estos, las opiniones han sido tenidas en cuenta por el poder de un Estado no-arbitrario y limitado con respecto a su política legislativa. Aquí el argumento crucial consiste en decir que la interferencia del Estado, con independencia de cuál sea, ha sido creada por los intereses y las opiniones de los ciudadanos, y no sólo creada por ellos como iguales, en el sentido de que cada uno forma parte de la voz pública, sino también institucionalmente mantenida por ellos.

No sólo nos encontramos ante un escenario idóneo para desplegar una especie de relativismo de los valores colectivos. Lo que aquí se asegura, y se aseguró históricamente, fue el triunfo de la *valoración dominante* de carácter público, pero sin dejar espacio para los criterios que se *desviarán de lo que quedara definido por la opinión colectiva en los fora públicos*. Las repúblicas, históricamente, y con algunas de las características defendidas por Pettit y otros, pero aparentemente desconocidas por ellas, han ejercido políticas activas de excomunión contra aquellos que parecían carecer de virtud cívica. Esto no significaba simplemente una condena por parte de las repúblicas de los criminales y malhechores que rompían la paz y el bienestar de la comunidad mediante el asesinato, el robo o la violación. Más bien, la gente llegó a denunciar, excomulgar e incluso matar a quienes no compartían las convicciones de la propia comunidad, y naturalmente, esto incluía la excomunión y difamación contra las desviaciones religiosas.

Más aún, el republicanismo, desde la perspectiva de la teoría política contemporánea, presupone que ciertos privilegios políticos y la libertad se derivan sólo de las instituciones del Estado, y que, una vez atribuidos por igual y de acuerdo a la ley a todos sus ciudadanos, constituyen un medio adecuado para que cada uno maximice de forma consecuente sus propias expectativas. Iguales oportunidades, no iguales resultados, es el final del republicanismo contemporáneo, ya que la libertad misma no es definida como un bien intrínseco o un espacio libre negativo, sino más bien como un espacio relacionado con una determinada cultura. Históricamente, sin embargo, el privilegio político de ciudadanía no era un estatuto simple que habilitaba unívocamente. La historia europea está llena de grados de ciudadanía y, por tanto, de diferentes grados de expectativas para ejercer la libertad dentro del estatuto asignado a cada uno, de tal manera que el punto de partida para la realización

16 Ver Q. SKINNER, «The republican ideal of political liberty», en G. BOX, Q. SKINNER, M. VIROLI (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, UP, 1990, pp. 293-209, y p. 306.

de expectativas no era nunca el mismo para todos. Además, allí donde Pettit busca proteger ciertas libertades al traducirlas en derechos legales, dando a tales libertades una exigencia independiente de su reconocimiento legal, hace exactamente lo contrario de lo que proponía la ley romana: en Roma un ciudadano de pleno derecho, el *paterfamilias*, era reconocido como poseedor de un derecho legal, y a partir de *este* reconocimiento se derivaba un conjunto de libertades propias de su específico estatuto legal. Es decir, le era adscrita una libertad objetiva, no subjetiva.

Uno de los mayores problemas que esto plantea consiste en que, desde el punto de vista histórico, en las repúblicas, esto es, en Estados que no son tiranías, gobierna la ley, y no los individuos, ya sea en su conjunto o cada uno de ellos en solitario. La así llamada *civilidad* no era el resultado de la elección realizada por un individuo teniendo en cuenta a sus vecinos y sus puntos de vista, como Pettit piensa, sino la consecuencia de la orden de obedecer la ley, presumiblemente consentida sobre la base de que era racionalmente universal. Pettit, sin embargo, ve la elección de actuar con *civilidad* como una especie de interferencia no arbitraria, de una clase legítima de dominación o coacción. Por «elegir actuar con civilidad» quiere decir que está aceptando escuchar los puntos de vista alternativos de sus vecinos. Pero, desde una perspectiva histórica, publicitar y comunicar intereses, opiniones o ambiciones de tu propia minoría dentro de la república implicaba el riesgo de ser visto por los vecinos como alguien irracional. Podía revelar de hecho que alguien se resistía a sujetarse al conocimiento predominante y a la comprensión que la comunidad tenía de sí misma y de sus propios valores colectivos. Esto era llamado *contumacia*. Los procedimientos de los juicios inquisitoriales de la iglesia y de los tribunales civiles arruinaron las vidas de incontables personas a las que se declararon *contumaces*. Desde el punto de vista histórico, y ciertamente en la pre-modernidad, la disposición a escuchar a los otros en un debate no suponía, ni siquiera en un republicanismo del estilo de Maquiavelo, un indicio para *negociar* los valores y las instituciones que mantienen a éstos, como Pettit parece pensar. Más bien, Maquiavelo pensaba que el bien común podría emerger de un saludable conflicto de perspectivas sobre el bien común, pero se trataba de perspectivas *mantenidas por los principales grupos* que englobaban a los ciudadanos ordinarios, y no de perspectivas subjetivas e individuales en conflicto.¹⁷ Prefería mantener las diferentes posiciones de los grupos en conflicto, de forma similar a como la plebe romana entraba en conflicto con el senado por sostener opiniones diferentes acerca de la *grandezza* colectiva y cívica. Pero Maquiavelo siempre pensaba que el pueblo necesitaba ser conducido por los más sabios. Además, insistía, el

17 *Discorsi*, I, 4.

pueblo también pensaba esto mismo. En *El Príncipe* argumentó que esto era necesario tanto en una *república* como en un *principado*, y que, si se deseaba restaurar la *virtù* de cualquier *stato*, una vez que se había perdido, sólo se podía confiar en el gobierno fuerte de un único hombre. En el *Discorsi* I, 11 aclaró que la salud pública del pueblo y el bienestar de una *república* o una *monarquía* no consiste en tener un príncipe capaz de gobernar sabiamente durante toda su vida, sino más bien que el bienestar de la *república* o de la *monarquía* depende de dar leyes a la *res publica* que le permitan mantenerse por sí misma después de que el legislador haya muerto. Las políticas que emergen del republicanismo de Maquiavelo no se derivan de valores negociados y comprometidos, sino de hombres sabios que, por escasos que fueran, determinaban el bien público al establecer leyes y *ordini* buenos. Por tanto, por medio de la persuasión retórica, protegidos por la espada, tales hombres sabios persuadían a la multitud a la hora de acordar, consentir y mantener una visión que no era originariamente la suya.

Pettit, sin embargo, cree partir de la versión de Maquiavelo que se desprende de la teoría de Quentin Skinner sobre la libertad republicana.¹⁸ Pero Pettit apunta justamente aquello que rechaza el Estado republicano pre-moderno, ya sea monárquico u oligárquico. Reconoce que, en esta clase de Estados, sean monárquicos u oligárquicos, se respeta seriamente los derechos de libertad legal de los ciudadanos. Pero piensa que la distribución de poder en esta clase de Estados se oponía a la promoción de derechos políticos, ya que, fuera de la elite política, el pueblo no estaba en condiciones de conocer si disfrutaba efectivamente de la misma expectativa de libertad que la elite. De ahí que Pettit abogue por una distribución diferente del poder, la cual debe crear entre la población general una conciencia de que goza de una seguridad similar a la de los detentadores del poder, es decir, de que tiene libertades negativas *apropiadas*. Este escenario se corresponde con lo que, desde un enfoque histórico, se consideraba simplemente un buen gobierno bajo el imperio de la ley, en donde las leyes o los nobles, como detentadores de oficios, estaban también bajo la misma ley que el pueblo, y por esta razón las repúblicas eran opuestas a las tiranías. Pero Pettit insiste más adelante sobre el sufragio universal, sobre la elección universal de los oficios o sobre diversos procedimientos para el nombramiento de los jueces, y en ninguna parte reconoce que las repúblicas europeas eran sociedades estamentales en

18 Por ejemplo, el libro de Q. SKINNER, *The republican ideal of political liberty* (cit.), es, en mi opinión, un excelente ensayo hasta que comenta las implicaciones actuales de la tradición republicana del Renacimiento (pp. 300 ss.), y explica lo que quiere decir con libertad personal (p. 302). Ver también «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of the republican ideas», cit., pp. 121-142.

donde los ciudadanos desempeñaban papeles diferenciados y dependientes de un estatuto que, en efecto, era hereditario.

Por lo demás, la visión de la teoría política del republicanismo contemporáneo, según la cual los ciudadanos juegan un papel activo y fundamental a la hora de asegurar que la ley y las instituciones sean creadas y mantenidas por ellos mismos, no se encuentra en absoluto en el republicanismo de Maquiavelo. Este pensaba que los mejores debían ser tanto los fundadores de los Estados como los legisladores. El pueblo era quien mejor podía mantener lo que había sido elevado constitucionalmente en su nombre, pero no era quien elaboraba la buena ley y los *ordini* más apropiados. El pueblo se limita a mantener y preservar, lo que implica una visión muy distinta de los orígenes del gobierno legítimo y de quién puede realizar mejor sus propuestas.

Si comparamos y contrastamos el republicanismo romano clásico con el modelo de republicanismo de la teoría política contemporánea, encontraremos muchos otros elementos que simplemente no fueron favorecidos ni por Roma ni, ciertamente, por las repúblicas cívicas del Renacimiento. Europa heredó de la ley romana los *Instituta* de Justiniano que, como los anteriores *Instituta* de Gayo, dividía el derecho privado romano en categorías que trataban de personas, cosas y acciones. Los *Instituta* tratan de las personas en términos de *status*. Lo que sorprende a cualquiera familiarizado con la moderna ley del Estado es que, en contraste con esto, allí no había *per se* una ley para las personas o un concepto de derecho, sino más bien un conjunto detallado de distinciones jurídico-materiales de *status* entre hombres libres y esclavos, aunque, desde luego, garantizadas. Hemos de tener en cuenta además que el centro de interés era casi siempre la esclavitud, la formas de emancipación, la varias condiciones legales de los esclavos, su manumisión y la autoridad de la familia sobre ellos. *No hay una discusión sobre la ciudadanía romana per se*. El ciudadano romano libre es un varón adulto, en su sano juicio y padre de familia. Cualquier otro sujeto es legalmente inferior, en un orden jurídico donde cada uno es definido legalmente. *Ius civile* era esa parte de la ley privada desplegada por el Estado romano para el bienestar de sus ciudadanos, los cuales se dividían en dos clases: los independientes (*sui iuris*) y los que dependían de otros (*alieni iuris*). El objeto central de la definición era el ciudadano varón libre *sui iuris*, el *paterfamilias* con poderes paternos, la *patria potestas*, esto es, una obligación vitalicia con respecto a los dependientes familiares, hijos y esclavos. Su libertad no era la libertad que poseía un individuo frente a la autoridad de la comunidad, sino que era tanto un deber con respecto a otros, como una capacidad legal para exigir lo que a él le debían.

Los ciudadanos estaban, por tanto, igualmente sujetos a la ley, pero ésta no mantenía exigencias igualitarias, ni al nivel de iguales expectativas ni de iguales consecuencias. La ley insistía sobre la equidad y la justicia proporcio-

nal. El derecho de participar en la vida pública estaba vinculado al status y, en las últimas centurias europeas, al rango. Justiniano discute en particular los deberes creados por las relaciones legales. En lugar de una definición específica de ciudadanía, nos ofrece elaboradas discusiones acerca del procedimiento por el que pueden adquirirla aquellos que no la tienen. La ley romana estaba interesada en el status reconocido y legalmente adquirido que comprende la *libertas*, *civitas* y *familia*. Por tanto, el interés se concentra en aquellos que poseen un status legal inferior, en quienes, como los esclavos, y por medio de la manumisión, son fuentes futuras de reclutamiento ciudadano. La ciudadanía romana, durante el periodo republicano e imperial, era atribuida por ley y no era un derecho natural innato. La libertad romana era la suma de las capacidades cívicas garantizadas objetivamente, no subjetivamente a un individuo, por la ley de Roma. De ahí que el status de romano libre y su inhabilitación siempre se hallara en la ley y nunca implicara que los agentes compartieran igual status e interés, como resulta del modelo de Pettit. Tan sólo tenían un igual acceso a la ley, pero no tenían las mismas cosas. En la medida que el deber de cada uno no era igual, el énfasis se ponía en la equidad, en los *derechos* o títulos reconocidos por la ley.

La comprensión por parte de la ley romana de la dominación legítima como dominio no fue nunca un enunciado concerniente al derecho del individuo. El *dominium* romano se basaba en la custodia, se trataba de un deber soberano de cuidado, que poseía incluso el señor con respecto al esclavo. De otra manera, el *dominium* implica un interés material sobre las cosas en tanto constituyen una propiedad alienable. La libertad completa del señor de una casa contrasta con la menor libertad de los miembros de la casa como legalmente inhabilitados. Por lo tanto es un status legal y no viene determinado por un señorío arbitrario ni siquiera en el tejido familiar. Lo determinado como interés de cualquiera en la sociedad romana, en la ley, no dependía de la voluntad individual y de la elección, sino que era la consecuencia de la *paternitas* y del interés familiar. En definitiva, el interés de alguien no estaba completamente autodeterminado, y decir, como hace Pettit, que los republicanos aceptan la interferencia cuando no es arbitraria, y no es arbitraria porque tiene en cuenta su propio *arbitrium*, su propia voluntad, es algo simplemente ajeno al mundo romano.

Muy poco, desde una perspectiva histórica, puede ser recuperado del republicanismo romano o del republicanismo cívico para sostener la visión ofrecida por Pettit del republicanismo. ¿Cómo podemos relacionar lo que está proponiendo en la actualidad con la historia mítica o real del concepto de *republica*? ¿Está, quizás inconscientemente, aproximándose a los análisis que hace Jonathan Israel del republicanismo holandés del siglo XVII, que con referencia a la base social de las ciudades comercia-

les nos propone una lectura muy diferente de Maquiavelo, más que a la *gentry* rural terrateniente de las repúblicas atlánticas? Israel explica que las repúblicas democráticas holandesas giraban en torno a la idea de bien común como principio preeminente de la sociedad, y tenían a mercaderes y empresarios como la columna vertebral de una ciudadanía que despliega las características de una racionalidad universal y de una igualdad fundamental.¹⁹ Israel esboza lo que él llama una tradición filosófica espinosiana que, en su opinión, era enfáticamente anti-monárquica y anti-jerárquica. El modelo holandés, en contra del inglés, contenía una aproximación más general y filosófica, eliminaba la monarquía, la aristocracia y la iglesia estatal, y hacia 1750 fue asumido por los teóricos republicanos franceses. La trayectoria franco-holandesa, más que la tradición inglesa y americana constituye, a su juicio, la principal línea de emergencia del republicanismo democrático del occidente moderno.

Spinoza consideró que la revolución inglesa había sido un completo fracaso, ya que, al intentar acabar con un rey tiránico, tan sólo lo había sustituido por Cromwell, quien había establecido una monarquía todavía peor, aunque llevara otro nombre. Pero ya hemos notado que éste era precisamente el punto de vista de Sexby en su *Killing Noe Murder* dirigido contra Cromwell. Y aquí el argumento no era específicamente dirigido contra la monarquía, sino contra la tiranía, el gobierno arbitrario y no conforme con la ley. En realidad, Spinoza, como observa Israel correctamente, escribió en su último e inacabado *Tractatus Politicus* que la monarquía era aceptable, pero Israel piensa que esto era una ironía. Lo dudo. Lo que Spinoza dice es que la monarquía resulta aceptable cuando es constitucional y se ordena de acuerdo con procedimientos legales que la limitan, de tal manera que el rey no pueda usar nunca sus prerrogativas reales para dirigirlas contra un individuo. Por el contrario, está obligado a usar los procedimientos legales establecidos. Esto no es sino un enunciado constante en el discurso político de las *rei publicae*, según el cual aquellos que detentan oficios públicos tienen que ser limitados por los procedimientos establecidos por la ley del país. No pueden actuar de una manera absoluta, por encima y al margen de la ley.

Desde finales del siglo XIV, y ciertamente después, los reyes y los príncipes de todos sitios pasaron a la ofensiva e intentaron detener o invertir cualquier avance que hubiera sido llevado a cabo a sus expensas por asambleas representativas y por movimientos separatistas de las provincias.

19 J. ISRAEL, «The intellectual origins of modern democratic republicanism (1660-1720)», en *European Journal of Political Theory*, 3.1 (2004), pp. 7-36.

Los monarcas convirtieron a las ciudades en sus nuevos clientes con el propósito de restar fuerza a una nobleza feudal resucitada. En el imperio, en Francia, en Italia, las asambleas representativas resistieron los ataques de los príncipes y del papado. Los poderes monárquicos avanzaban por doquier y establecieron instituciones que servían de mediación entre este poder y el mundo exterior. Los teóricos, sin embargo, reaccionaron y dibujaron un argumento, en verdad muy medieval e incluso romano, que atribuía la soberanía al pueblo reunido en su conjunto y consideraba al gobierno un simple oficio ejecutivo que, al reformar la ley ya establecida, debía tener como guía el bien común del pueblo soberano. Esto fue elocuentemente mantenido en el siglo XIV por Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis*. Lo que Israel considera que era un camino combatido y minoritario, pero importante, esto es, el argumento republicano mantenido por Spinoza, De la Court y otros, ya se estaba discutiendo durante la Edad Media. Esta es la tradición —según Israel— del legado republicano democrático real que atraviesa la Europa de los siglos XVII y XVIII, el camino que finalmente desemboca en el jacobinismo.²⁰

Entre las principales características del republicanismo democrático se encuentra la reeducación del público de acuerdo con los ideales filosóficos de libertad individual, igualdad y democracia. Al lado de la ilustración popular, implica la deslegitimación de la jerarquía social tradicional, la eliminación del derecho hereditario o divino de la monarquía, del estatus hereditario y de la autoridad eclesial. Todo esto debía ser reemplazado por la igualdad del estado de naturaleza, rechazando toda apelación a la revelación o a los mandamientos divinos. El hombre debía ser redefinido como un fenómeno exclusivamente natural, una perspectiva que emergía de un debate filosófico situado entre el cartesianismo y el escolasticismo aristotélico.

¿Qué entendían estos radicales por historia de la república? Van den Enden habla de tres clases diferentes de repúblicas, tal y como se encontraban en la literatura: la de Platón, con un filósofo rey; la de Grocio, una república oligárquica o de regentes, y la república utópica de Thomas More. Van den Enden pensó que había logrado encontrar una idea completamente nueva: una república libre basada en la igualdad, en la libertad de expresión y en el bien común. Israel cree que él extrajo estas ideas de las *Consideratien van staat* de Johan de la Court, editadas en 1660, en las cuales se subrayaba la igualdad y la razón como los principales rasgos de la más natural forma de gobierno. Spinoza siguió este argumento y señaló

20 Naturalmente cabe apreciar la existencia de otros ilustrados holandeses moderados, con posiciones monárquicas, oligárquico-conservadoras y crecientemente anti-democráticas.

que la democracia era la forma más natural de Estado, la que más se aproximaba a la libertad que la naturaleza garantiza a todo hombre. El *Tractado Theologico-Politicus* de Spinoza aspira a convencer a sus lectores de las virtudes de la libertad individual de pensamiento, de expresión y de prensa acerca del hombre, de Dios, del universo, de la religión y de la moral. Esto podría requerir la integración de los poderes eclesiásticos en el seno del Estado. El mejor Estado ya sólo podía ser evaluado por la razón, y ya no se podía apelar a la monarquía, a la teocracia de derecho divino, o a cualquier otro sistema que descansara sobre principios dinásticos u otros modos jerárquicos de legitimación tradicional.

Los holandeses radicales sostuvieron enseguida que no podía existir realeza, aristocracia, jerarquía, subordinación, sumisión o esclavitud allí donde el poder perteneciera en justicia a todos y donde la ley pudiera ser aprobada por común consentimiento. Por un lado, la legislación republicana determinaba las conductas buenas o malas de los ciudadanos, y, por otro, esta legislación, públicamente acordada por todos y de alguna manera estipulada de antemano, se convertía en el fundamento de toda dimensión moral, obligación y deber. Veamos lo que uno de ellos, van Leenhof, siguiendo a De la Court y Spinoza, argumentaba: puesto que no hay recompensas ni castigos en el cielo o en el infierno, el orden público sólo es mantenido por magistrados que comprenden lo que es bueno y malo para la sociedad, «pues el poder soberano tiene largas manos y cientos de ojos por medio de sus oficiales y súbditos leales». Esta es la ley vigilante y aquellos que veneran la ley son los más racionales. La moralidad para todos estos pensadores era un asunto relativo, y no algo establecido subjetiva o individualmente. Más bien, para ellos, la moralidad coincidía con lo que la sociedad determinaba que tenía al bien común. Israel piensa que el relativismo ético spinosiano construye un código moral único que es invariable y universal, basado en la reciprocidad, igualdad y libertad personal. En verdad, Spinoza había argumentado en favor del individuo soberano, dotado de una autoridad propia, universal, que, en lugar de someterse a Dios o a una ley divina, se somete a una convención. Para Spinoza hay una relación especial con Dios, incluso confirmada por la revelación, que consiste en la necesidad derivada de nuestra naturaleza humana, pero esto no es lo mismo que una ley, la cual es una convención a la cual estamos atados. Sin duda, esta vinculación legal es algo muy diferente, e incluso opuesto, a estar *determinado* por la necesidad divina dentro del universo natural. La ley divina es simplemente promulgada y conocida por aquellos que se molestan en conocerla. Ninguna monarquía puede aplicar leyes divinas o conocerlas mejor que lo hace cualquier individuo. El Estado, por tanto, debe ser una democracia de individuos que son soberanos en relación con la naturaleza de las cosas. En

estos asuntos naturales cada uno se convierte en la máxima fuente de autoridad. Jonathan Israel arguye, correctamente según creo, que esta clase de libertad e igualdad personal es totalmente diferente del relativismo moral del último y postmodernista culto a la diferencia del siglo XX. Pero parece, sorprendentemente, como si Pettit estuviera defendiendo este republicanismo. Las posiciones de Spinoza y Pettit resaltan la libertad particular de los individuos, la cual permanece intacta aun cuando sea restringida por ordenanzas, acuerdos, contractos o leyes.

Esto es dominación e interferencia legítima y no arbitraria. Como tal se opone desde el punto de vista de Spinoza, no necesariamente a la monarquía como forma constitucional, sino a la soberanía despótica, esto es, a la tiranía que desdeña el bien común, suprime la libertad de expresión y es una dominación irracional y arbitraria. De acuerdo con Spinoza, el propósito verdadero del Estado es producir la libertad humana: *finis ergo republicae revera libertas est*. En tanto una *res publica* no mantenga una libertad que salvaguarde al individuo de la irracionalidad, egoísmo, avidez, desgobierno y pasiones de los otros, incluyendo al soberano, sus ciudadanos tienen derecho y razón para cambiarla. Es significativo que, para Spinoza, los ciudadanos son agentes activos sólo cuando contribuyen, con su sociabilidad, a los procesos que refuerzan la ley y generan moralidad. Spinoza no cree, sin embargo, como arguye en el *Tractatus Theologicus-Politicus*, que todos los hombres consigan desarrollar el mismo grado de racionalidad. Ni piensa que los deseos, las ambiciones y el interés por alcanzar honores y gloria sean los mismos. Pero el respeto por la ley que contribuye al bien común, esto es, a la paz, la seguridad y a que cada uno realice sus aspiraciones, es la más elevada forma de obediencia. Y no sorprende que los escritores holandeses radicales que siguieron a Spinoza mostraran una gran reverencia por la ley y el interés común a la hora de redefinir la piedad y la religión, y, al mismo tiempo, redefinieran el ateísmo como un voluntario desprecio por las leyes y el bienestar social.

Suena extraño escuchar esto de Spinoza, un judío que a los 24 años fue él mismo excomulgado de su propia comunidad: las leyes sólo son soberanas cuando se basan en una moral establecida por la sociedad para hacer realidad el bien común. Éste es, *par excellence*, el argumento republicano permanente. En último extremo no se refiere a la forma constitucional del Estado como tal. Se trata de la eficacia que posee una ley de la *res publica* para servir al bien común, un bien que es *él mismo definido por el saber dominante en una comunidad*. Esto es lo que dirige la coacción legítima y no arbitraria de la virtud ciudadana hacia el fin de la paz y de la seguridad de la vida. Esto es lo que permanece con el transcurso del tiempo en el concepto de *república*, lo que hace república a una república, y no una tiranía.

Dadas mis observaciones sobre la tendencia de las repúblicas a lo largo de la historia a excomulgar a los desviados, a los *contumaces*, no tengo ninguna duda de lo conveniente que resulta una voluntad liberal que no esté convencida del valor de esas virtudes, ya sean de la república mítica o de la real.

Traducción: José Luis Villacañas

