

REPUBLICANISMO. ORÍGENES HISTORIOGRÁFICOS Y RELEVANCIA POLÍTICA DE UN DEBATE

Ana Marta González

[Publicado en *Revista de Occidente*, nº 247, Diciembre 2001, pp. 121-145]

El término “republicanismo” tiene en Europa connotaciones históricas diversas que en América. Durante siglos, el republicanismo se ha reconocido por su oposición al Imperio y a la monarquía como forma de gobierno. En el actual debate sobre el republicanismo, sin embargo, son otros los temas que se hallan sobre la mesa, y el interlocutor explícito o implícito del republicanismo no es el imperio o la monarquía, sino el liberalismo. Desde su aparición, el liberalismo tiene la virtualidad de definir posiciones políticas, y de hacerlo en unos términos que afectan radicalmente a la concepción que el pensamiento republicano tiene de sí mismo. Se habla, en efecto, de un republicanismo antiguo y de un republicanismo moderno, donde lo moderno de este último republicanismo, es básicamente una aportación liberal. Elementos clave en este debate son las concepciones de la libertad y la ciudadanía. Pero, en lo que sigue, me ha interesado sobre todo explorar los orígenes y las filiaciones filosóficas de un debate que es, sin duda alguna, uno de los más vivos del pensamiento político del momento.

1. La controversia historiográfica

El debate acerca del republicanismo debe su origen en gran parte a la publicación en 1973, por Pocock, de la obra titulada *The Machiavellian moment*, en la que terminaban de tomar una forma política neta las aportaciones historiográficas sobre el período colonial hechas a lo largo de los años anteriores por parte de varios historiadores, entre los que se han de destacar de manera especial a Bernard Bailyn con su obra *The ideological origins of the american revolution*, a J. R. Pole, con su exhaustiva y prolija obra sobre la representación política o a Gordon S. Wood con su libro *The Creation of the American Republic*¹.

Aunque en gran medida se trata de una característica común al análisis histórico practicado por todos ellos, particularmente en la obra de Bailyn llama poderosamente la atención el recurso al análisis del lenguaje ordinario como medio para hacerse cargo de las ideas que más influyeron en el período prerrevolucionario americano. Para ello Bailyn acudió principalmente a documentos tradicionalmente considerados de importancia

¹ Baylin, B., *The ideological origins of the American Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973 (1ª ed. 1962); Pole, J. R., *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, MacMillan, London-Melbourne-Toronto-New York, 1966; Wood, G. S., *The Creation of the American Republic*, The University of North Carolina Press, 1969. A estos se les podría añadir Quentin Skinner. Cf. *The foundations of modern political thought*, vol I: *The Renaissance*; vol. II: *The age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978. Cf. *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

secundaria, concretamente panfletos, en lugar de privilegiar la lectura de obras consagradas de filosofía política. Lo que resulta de ese modo de proceder es una visión bastante novedosa de la revolución americana, en la que parece no haber una ruptura significativa entre la era prerrevolucionaria y los movimientos políticos de las décadas de 1760 y 1770. Aunque el propio Bailyn matizaba bastante esta conclusión señalando que la referencia a autores clásicos en aquellos panfletos era más “ilustrativa” que constitutiva de la mentalidad revolucionaria, no cabe duda de que su libro ha constituido un fuerte apoyo para la tesis de Pocock según la cual el pensamiento político de la América prerrevolucionaria es fuertemente deudor de la tradición republicana continental.

Como es sabido, para Pocock, los rasgos definatorios de esta tradición, que arrancaría en Aristóteles, encuentran una reflexión paradigmática en el pensamiento de Maquiavelo, quien, en medio de un mundo político amenazado, cual era la República florentina del Renacimiento, habría acertado a destacar como elementos esenciales de la conciencia republicana los conceptos de balance de poderes en el gobierno y de virtud cívica, que a su vez encontraría una expresión característica en su preocupación por la milicia ciudadana y el peligro de la corrupción por el lujo. A juicio de Pocock, este legado republicano, desvinculado de las connotaciones “apocalípticas” que lo acompañaban en el renacimiento italiano, habría influenciado el desarrollo de la Guerra Civil Inglesa, especialmente a través del pensamiento de James Harrington, cuya *Oceana* representaría una síntesis peculiar de humanismo cívico florentino y conciencia social y política típicamente inglesa. Pero, a través de Harrington, este legado republicano habría animado también la conciencia política de las colonias británicas en América, donde reaparecería bajo una nueva forma el conflicto ya presente en el Maquiavelo de los *Discursos*, es decir, la antítesis entre virtud política republicana y la corrupción asociada a la riqueza y el comercio.

Señalando esta conexión con la tradición republicana, Pocock refuerza la tesis de Bailyn según la cual no habría una ruptura radical entre el pensamiento político de la era colonial y el pensamiento político revolucionario: en gran medida, la revolución habría sido fruto de aquellas ideas republicanas. Con ello, se invierte en gran parte la lectura tradicional de la historia de América, que había visto en la Independencia americana el primer fruto político del pensamiento político liberal apadrinado por John Locke²; asunto distinto sería el período que media entre la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos, pues aunque en los últimos años no han faltado autores que han buscado prolongar la influencia del republicanismo clásico más allá de la Declaración de Independencia e incluso más allá de la Constitución de los Estados Unidos, Pole y Wood todavía estaban dispuestos a reconocer que en el período que media entre la Declaración de Independencia y la Constitución ya habría comenzado a hacerse presente aquella tensión entre virtud e interés que define el conflicto entre el republicanismo clásico y el liberalismo moderno, y que encuentra su mejor reflejo en las controversias que, antes de la proclamación de la Constitución americana, rodearon al concepto de “representación política”. Pero en la medida en que el período previo a la Independencia estaba marcado por la vitalidad del pensamiento republicano, la Independencia americana habría sido una obra eminentemente

² Esta lectura persiste todavía en la obra de Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism. The moral vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, The University of Chicago Press, 1987. Cf. también Zuckert, M. P., *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994; Y Huyler, J., *Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era*, University Press of Kansas, 1995.

republicana. En esta línea, lo que Gordon S. Wood planteaba en su libro no era la cuestión de si había una tradición republicana previa a la Declaración de Independencia, sino, más bien, la cuestión de *cuándo* se produjo el giro del republicanismo clásico al nuevo (moderno) republicanismo.

Desde entonces esta interpretación ha sido cuestionada de distintas maneras. Según Pangle, por ejemplo, este giro en la interpretación de la historia americana no tiene su origen en puras controversias de escuela, sino más bien en la variada experiencia política del siglo XX. De acuerdo con ello, el mismo énfasis de Bailyn en documentos de importancia política secundaria, puede verse como un signo de una corriente más general que, en torno a los años sesenta, comenzaba a privilegiar la historia social y cultural sobre la historia política. Más reciente, en todo caso, e igualmente crítica con la interpretación afín a Pocock, es la monumental obra, en tres volúmenes, de Paul A. Rahe, *Republics. Ancient and Modern*³. En ella Rahe comienza llamando la atención sobre ciertos rasgos del republicanismo antiguo que contrastan llamativamente con el moderno: rasgos definidores del republicanismo antiguo serían, ciertamente, honor, gloria, virtud, magnanimidad por un lado, pero también infravaloración de la casa a la polis, sometimiento de las mujeres, aceptación de la esclavitud, propensión a la guerra, vulnerabilidad a las luchas civiles, necesidad de exhortar a la virtud y la solidaridad, piedad, sospecha del comercio, y esfuerzos por marginar la filosofía de la vida pública. En segundo lugar –en el segundo volumen-, Rahe destaca el surgimiento del republicanismo renacentista, en polémica con la autoridad eclesiástica, y presto a privilegiar no tanto la idea del hombre como animal político, como la idea de hombre hacedor de instrumentos, también políticos. En este contexto, Rahe subraya la tendencia de los pensadores políticos modernos a dar mayor protagonismo a las instituciones sobre la virtud, con el fin de evitar las debilidades de las antiguas repúblicas. Finalmente, en el caso concreto de la república americana, simplemente prescinde de etiquetarla como liberal o republicana, y la considera una fórmula de compromiso entre el despotismo ilustrado de un Hobbes y el republicanismo clásico defendido por Pericles o Demóstenes.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa no es tanto la polémica historiográfica cuanto la trascendencia política de estas lecturas y relecturas de la historia colonial americana. En efecto, tal y como ha observado Bruce Ackermann en su libro *We the People* (1991), en la lectura que hace Pocock, la apelación a la práctica política de las comunidades americanas –centrada en conceptos tales como virtud y constitución mixta- prevalece sobre la insistencia típicamente liberal en la libertad del individuo, con la que durante mucho tiempo se ha identificado América a sí misma. Esto explica que la discusión acerca de lo que, entre tanto, se ha venido a llamar el “*New Republicanism*”, se haya convertido desde entonces en un debate acerca de la propia identidad americana, con innegables repercusiones en la teoría constitucional –de la que el mencionado libro de Ackerman es un claro ejemplo- y en la misma práctica política. Y es que, a fin de cuentas, la sucesión de narrativas acerca de lo que sea verdaderamente la identidad americana no es sino una manera de disputarse el trofeo del patriotismo en un país que hace de la fidelidad a sus instituciones un motivo permanente de orgullo. Si en un contexto como éste, seguimos la observación de Tocqueville cuando afirma que la diferencia sobre puntos que afectan por igual a todo un

³ Rahe, P. A., *Republics: Ancient and Modern*, The University of North Carolina Press, 1994.

país -como por ejemplo, los principios generales de gobierno- es razón suficiente para hablar de partidos políticos, no tardaremos en reconocer que esto es, prácticamente al pie de la letra, lo que encontramos en los actuales partidos americanos, que se distinguen precisamente por ofrecer concepciones alternativas de lo que es –de lo que ha de ser- América, cada una de las cuales se presenta ligada a un diverso modo de referir la propia historia: un modo liberal, y un modo republicano.

Así, la historia que los americanos habrían contado de sí mismos hasta Bailyn, Wood y Pocock habría sido una historia, en la mayor parte, liberal. De esa historia se hace eco Joyce Appleby en su libro *Liberalism and Republicanism in the historical imagination* (1992), donde la describe como la historia de grandes personalidades individuales. Sin embargo, como ella misma refiere, al haber descubierto la continuidad existente entre las ideas políticas de los habitantes de las colonias británicas en América y el republicanismo clásico (e. d. pre-lockeano) presente en la Inglaterra de los años 1650⁴, Bailyn y demás habrían preparado el terreno para otra historia en la que el protagonismo pasa en mayor medida de las personalidades individuales a las comunidades, y en la que, en lugar del énfasis en la libertad individual, se pone el acento en la fragilidad de la vida civil.

2. Hannah Arendt sobre la revolución americana

Sin embargo, aunque como ya viera Hannah Arendt, resulte difícil discutir el carácter republicano de las colonias británicas en América, es prácticamente imposible decidir el carácter liberal o republicano de la Revolución americana, sin profundizar en la naturaleza misma de la revolución. Esto es lo que trató de hacer la propia Arendt en su libro *Sobre la Revolución*, publicado por vez primera en 1963⁵. En esa obra Arendt –ella misma una pensadora republicana- llamaba la atención sobre la modernidad del fenómeno revolucionario, basándose para ello en el análisis de la palabra “revolución”, cuya aparición en contextos políticos resulta inconfundiblemente moderna. Maquiavelo, en efecto, había hablado, tal vez, de revuelta o de rebelión, pero en su caso, tales palabras no habían significado “liberación”, en el sentido que reconocemos –nosotros ya con toda naturalidad- en el término “revolución”:

“Liberación, en el sentido revolucionario, vino a significar que todos aquellos que, no sólo en el presente, sino a lo largo de la historia, no sólo como individuos sino como miembros de la inmensa mayoría de la humanidad, los humildes y los pobres, todos los que habían vivido siempre en la oscuridad y sometidos a un poder, cualquiera que fuese, debían rebelarse y convertirse en los soberanos supremos del país” (Arendt, 41). Era, en suma, la transformación radical de los súbditos en gobernantes.

Ahora bien: siempre atenta a diferenciar los aspectos psicológicos y los aspectos propiamente políticos, al mismo tiempo que desgranaba el novedoso sentido político de esta palabra, Hannah Arendt advertía al lector de la perplejidad característica de la

⁴ Cf. Peltonen, M., *Classical Humanism and Republicanism in English political thought, 1570-1640*, Cambridge University Press, 1995.

⁵ Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988.

conciencia revolucionaria. Le advertía, concretamente, de que la conciencia de los hombres que protagonizaron la revolución estaba lejos de ser “revolucionaria”, pues ellos mismos no eran partidarios de novedades, sino *de restaurar las libertades perdidas*. En este sentido, Arendt reconocía en la conciencia de los actores una deuda espiritual con Maquiavelo, quien se había distinguido, precisamente, por su “esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu de las instituciones de la antigüedad romana” (Arendt, 38). Con todo, la pensadora alemana reconocía también una distancia con aquél: y es que, al volver sus ojos a la antigüedad, los revolucionarios –a diferencia de Maquiavelo- no se proponían revivir la antigüedad sin más –y antigüedad tiene aquí el sabor de la “felicidad pública”, la libertad de los antiguos de Constant-: su aspiración era más radical, más revolucionaria: hacer extensibles a todos por igual la libertad de los antiguos. Precisamente por ello, argumenta Arendt, no se puede considerar completa la revolución hasta que la libertad ha sido instaurada, es decir, hasta que la constitución –que defiende las libertades- ha sido proclamada (Arendt, 144). Ciertamente, no hay poca diferencia entre la constitución impuesta por un gobierno a su pueblo y la constitución mediante la cual un pueblo constituye su propio gobierno. A juicio de Arendt, la constitución americana es de este último tipo, y es esto lo que hace de la revolución americana un fenómeno moderno, que se debía tanto a la acción persistente de la doctrina *whig* como a la influencia de Montesquieu con sus tesis del balance de poderes: el poder se contrarresta con otro poder, no con la impotencia. De este modo reaparecía en la edad moderna la doctrina antigua de la constitución mixta.

Sin negar la influencia del pensamiento de Locke –al fin y al cabo, y como ha recordado Zuckert, el proponente de la doctrina *whig* más elaborada del momento- sobre los revolucionarios americanos, Hannah Arendt se siente inclinada a considerar más probable el fenómeno inverso, a saber: que Locke mismo habría sido profundamente influido por la experiencia republicana de las colonias americanas. Con todo, hay elementos señaladamente lockeanos que no pueden dejarse al margen en cualquier historia de la revolución americana. En particular, la referencia a los derechos naturales, que con tanta virulencia iban a ser esgrimidos por Tom Paine pocos años después de la Revolución. Esa referencia a derechos naturales, no referidos a la tradición, es inconfundiblemente lockeana, y uno de los motivos –según Bobbio- definidores del liberalismo. Ahora bien, a partir de aquí lo razonable es reconocer con Huyler que en la Revolución americana tuvieron parte tanto ideales republicanos clásicos como ideales liberales modernos. Si, no obstante, tenemos en cuenta que el propio Locke no dudaba en considerarse a sí mismo republicano, lo más razonable es asimismo reconocer que, al tratar de la revolución americana, ya no estamos hablando simplemente del par liberalismo-republicanismo, sino de una tríada conformada por el liberalismo y dos tipos de republicanismo: el antiguo, y el moderno.

3. Liberalismos y republicanismos

Asumiendo que Harrington es, en efecto, continuador de una tradición que comienza en Aristóteles y pasa por Maquiavelo, el republicanismo de Locke es, sin duda, de una naturaleza diversa, pues a diferencia de aquellos autores, que interpretaban el gobierno republicano en términos de auto-gobierno de la comunidad, a la hora de explicar la naturaleza del gobierno republicano, Locke no podía dejar de lado –aunque fuera para contradecirlo- el planteamiento político de Hobbes, en el que la constitución del *Leviathan*

corría a cargo de individuos aislados, lo cual exigía plantear de otro modo la cuestión de la legitimidad del gobierno. Así, para Locke será el consentimiento libre de estos individuos, previamente en estado de naturaleza, lo que dará lugar al Estado legítimo. Para ello, los individuos debían ceder su poder al gobierno, a cambio de recibir protección en su vida, propiedad y libertad. Sin embargo, tanto este lúcido comienzo de la sociedad política, como un pacto entre individuos, como esta cesión del poder a cambio de seguridades privadas, lo que estaba por completo ausente en la tradición republicana anterior, que se distinguía, en cambio, por su ideal de participación política, y la anulación de la diferencia entre gobernantes y gobernados (la isonomía a la que se refiere Arendt al comienzo de su libro *Sobre la Revolución*). Con Locke, por tanto, aparece un *nuevo republicanismo* que cabe calificar en toda regla de liberal, al que será preciso oponer un liberalismo de distinto cuño, que, como ha observado Bobbio, a estas alturas todavía no había hecho su aparición, y que, no sin ironía, estará asociado al nombre de un crítico de Locke como David Hume.

En todo caso, entre los rasgos definitorios de este republicanismo liberal, lockeano, se cuentan dos fundamentales, ya suficientemente destacados por muchos autores: por una parte, el recurso a la representación, en lugar de la participación directa, y por otra la ya mencionada apelación a unos derechos naturales inalienables, en lugar de la tradicional apelación republicana a la virtud cívica. Más en general, Rahe apunta como rasgos que distinguen el republicanismo de Locke del republicanismo clásico la doctrina lockeana sobre la resistencia y revolución, por cuanto dicha doctrina presupone, en Locke, algo que los antiguos juzgaban imposible: que seres humanos ordinarios podían ser ilustrados (Rahe, vol. II, 283). Que estos aspectos pudieron convivir confundidos en la joven república americana, lo sugiere el hecho de que todavía en el año 1835, Alexis de Tocqueville se pronunciara a propósito de los derechos en los Estados Unidos en los siguientes términos:

“Después de la noción general de la virtud, no sé de ninguna tan bella como la de los derechos; mejor dicho, estas dos nociones se confunden. La noción de los derechos no es más que la noción de la virtud introducida e el mundo político. A través de la noción de los derechos han definido los hombres lo que eran el libertinaje y tiranía. Iluminados por ella, todos pudieron mostrarse independientes sin arrogancia, y sometidos sin bajeza. El hombre que obedece a la violencia se doblega y se rebaja: pero cuando se somete al derecho de mando que reconoce en su semejante, se eleva en cierto modo por encima del mismo que le manda. No hay grandes hombres sin virtud, ni grandes pueblos sin respeto a los derechos; sin respeto a los derechos no ha sociedad, pues ¿es ésta, acaso, una reunión de seres racionales e inteligentes únicamente unidos por la fuerza?”⁶.

Seguramente, en ese texto Tocqueville es más liberal que republicano. ¿Cabe acaso reducir la virtud republicana al ejercicio de los derechos, que –como ha señalado Isaiah Berlin– modernamente tienden a interpretarse en términos principalmente negativos? Aristóteles estaría lejos de afirmar tal cosa. Sin embargo, el propio Tocqueville, plenamente moderno en este punto, parece entender la virtud en términos de independencia y obediencia. Que hable de virtud, sin embargo, es también significativo. Corrobora en parte la tesis de Joyce Appleby, quien –no podría ser de otro modo– reconoce en América la presencia de las dos tradiciones de pensamiento republicano. Sin embargo, señalar la

⁶ Tocqueville, A., *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1998, p. 224.

diferencia entre ambas y, sobre todo, señalarla en términos políticos, no siempre es fácil. Pues lo que marca la diferencia entre ambos planteamientos, a fin de cuentas, no es tanto una tesis política como antropológica, y aun metafísica que, presente en el planteamiento de Locke, no encuentra en él sin embargo su último origen. Me refiero, por supuesto, al ya mencionado individualismo, presupuesto en la teoría de Hobbes, y que en él, precisamente, se descubre claramente como una tesis nominalista.

Como es sabido, de acuerdo con el planteamiento nominalista, sólo los individuos son reales, y nuestros conceptos no serían más que generalizaciones de propiedades que descubrimos en los individuos: nunca expresión de propiedades o naturalezas universales realmente presentes en aquellos individuos. Ahora bien, sobre esta base es lógico pensar que la sociedad se presente como un artificio, nunca como algo natural, ya que lo natural no es, ahora, más que otra palabra para “lo espontáneo” u “original”: en ningún caso expresión de un principio teleológico, tal y como ocurría en Aristóteles, pues, dentro del planteamiento gnoseológico nominalista, el concepto de *telos* o fin no es sino una palabra vacía, sin clara referencia en la realidad.

Una metafísica nominalista, por tanto, explica en gran medida el tránsito de una filosofía política como la aristotélica, en la que la sociedad se consideraba algo natural (en sentido principalmente teleológico), a una teoría política como la de Locke, en la que la sociedad es, fundamentalmente, y en línea con Hobbes, un artificio: es decir, una construcción ideada por individuos autónomos, para defender unos derechos naturales preexistentes al pacto. Como ha sido repetidamente señalado, la noción de derechos naturales –como distinta la de derecho natural- es una marca típica del pensamiento político de Locke.

En la medida en que este planteamiento de la sociedad contrasta llamativamente con la experiencia de la espontánea sociabilidad humana, no es extraño que el planteamiento contractualista de Locke fuera criticado por Hume, que en su época representaba más bien una postura políticamente conservadora, en la que aspectos tales como el sentido natural de comunidad, las costumbres y las tradiciones heredadas, se consideraban de mayor importancia para la constitución del Estado que la referencia a un hipotético pacto de individuos libres.

Sin embargo, la postura política de Hume, aun haciéndose eco de la fuerza normativa de la costumbre y subrayando el valor de las tradiciones comunitarias frente a la insistencia liberal en el individuo, no puede en ningún caso equipararse a la de Aristóteles. El de Hume no era, ciertamente, un planteamiento político contractualista, pero tampoco era aristotélico, pues rechazaba expresamente cualquier referencia a la teleología, ciñéndose en sus análisis a lo que podía ser contrastado empíricamente. Lejos del contractualismo de Locke, su visión de la justicia no remitía a la existencia de unos derechos naturales previos al pacto, pero tampoco a un derecho natural en términos aristotélicos. Aunque a través de su maestro Hutcheson había recibido indudables influencias aristotélicas y en general clásicas, el planteamiento político de Hume, tal y como ha mostrado Knud Haakonsen en sendas monografías dedicadas al tema, estaba particularmente influido por las versiones

protestantes de la ley natural, que, a través de varias traducciones de la obra de Pufendorf, se habían extendido por Escocia⁷.

Con todo, un rasgo peculiar del planteamiento ético de Hume era su insistencia en el carácter artificial de la virtud de la justicia: justo era obedecer la ley natural, pero, para Hume, la misma ley natural era –curiosamente- una convención basada en consideraciones de utilidad social. Así que, en último término, Hume explicaba la justicia en términos de conveniencia o utilidad social. Es decir: en términos de interés. A diferencia de lo que ocurría con casi todas las demás virtudes, a las que otorgaba una base natural, la base de la virtud de la justicia era convencional, y, en último término la utilidad. Hume, en otras palabras, tendía a interpretar la esfera de lo público en clave de intereses. Con ello no sólo recogía una idea presente en Hobbes, sino que adelantaba futuras posiciones utilitaristas.

Sin embargo, más allá de precedentes o deudas históricas, lo que Hume hacía era introducir una fractura en el pensamiento sobre la sociedad civil que en torno a la *Unification Act* de 1707, había florecido en Escocia con ocasión de la pérdida de su Parlamento, pérdida que había hecho de esa tierra “un país sin Estado”, *a country without a State*. En aquel momento histórico –un verdadero momento maquiavélico, en el sentido de Pocock-, los pensadores escoceses tenían un importante reto ante sí; un reto, que, en buena parte, reproducía en una nueva forma, el eterno problema republicano: conciliar las exigencias de la nueva sociedad comercial con la virtud cívica. A ese reto trataron de responder muchos de ellos interpretando la vida social como un ámbito de solidaridad, en la que la virtud cívica tenía la palabra (por mucho que el modo de entender la virtud no fuera precisamente clásico), si bien en el contexto de una consideración histórica que presentaba el advenimiento de la sociedad comercial como algo poco menos que inevitable: es el caso de Adam Ferguson en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Que estas ideas tuvieron su eco en los protagonistas de la Revolución americana, es algo que Garry Wills trató de poner de relieve en su controvertido libro *Inventing America*, en el que mostraba la influencia de distintos pensadores escoceses en el pensamiento de Jefferson. Lo controvertido del libro residía, precisamente, en que, destacando la importancia de los escoceses, la figura de Locke pasaba a un lugar secundario. Esto era controvertido no sólo porque –como la tesis de Pocock- retaba la interpretación corriente de la historia americana, sino porque, además, hay constancia de que, durante la época revolucionaria, los escoceses tenían entonces, entre los americanos, fama de leales a la corona de Inglaterra.

Partidario de la unión con Inglaterra, era, desde luego, el propio Hume, que, buen ilustrado, veía en la unificación de Escocia una oportunidad para el progreso –*improvement*-. Sin embargo, Hume representaba sólo una de las posiciones existentes en Escocia. A pesar de ser él mismo un humanista, mejor conocido en vida por su *Historia de Inglaterra* que por su filosofía moral, no es un ejemplo del humanismo *cívico* de Pocock, sino todo lo contrario. Como he señalado más arriba, a él se debió, precisamente, la introducción de una importante fractura en el pensamiento escocés sobre la sociedad civil, pues para Hume no era la solidaridad o la benevolencia, sino la justicia, entendida como obediencia estricta a la ley, la virtud que debía dominar en el ámbito público. Misión de la

⁷ Haakonsen, K., *Grotius, Pufendorf, and Modern Natural Law*, Ashgate, Dartmouth, 1999. Haakonsen, K., *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1996.

ley era poner coto al interés que guiaba a los individuos en el espacio público, pues en este campo la apelación a la sola benevolencia –que Hume restringía a la vida privada- resultaba insuficiente. Hume tenía clara conciencia del avance de la sociedad comercial, y asumía que el motor específico de ésta era el interés⁸.

Ahora bien, si el espacio público era invadido por la economía, con su racionalidad instrumental e interesada, la ruptura con la tradición del republicanismo clásico y su apelación a la virtud cívica estaba servida. En estas condiciones, en efecto, podía tal vez apelarse –como lo había sugerido anteriormente Mandeville, o como lo haría Smith poco después, en un movimiento típicamente ilustrado- a una mano invisible, encargada de armonizar los intereses y preservar la armonía social, pero lo verdaderamente clave era poner límites, mediante leyes inflexibles, al interés privado. En otras palabras: la ley, más que la virtud o los derechos naturales, sería una clave para esta nueva sociedad moderna. Bajo esta clave se podría seguir hablando de virtudes y de derechos naturales, pero aceptando su lugar secundario en el esquema general. Si algo quedaba del liberalismo de Locke, no era otra cosa que el individualismo, es decir: no quedaba tanto Locke como Hobbes. Frente al republicanismo, clásico o liberal, en el que el protagonismo corría a cargo de los individuos-ciudadanos, se alzaba, nuevamente, el Leviatán.

Desde este punto de vista, Hume puede ser visto, tal y como apunta Seligman en su libro *The idea of civil society* (1992), como el precursor del pensamiento liberal tardío, que encontrará un aliado en el utilitarismo de Bentham. Pero es éste un liberalismo que no se ha de confundir con el liberalismo contractualista de Locke, con el que entrará en pugna reiteradamente. Ciertamente, en común con el de Locke, este liberalismo tardío tiene al menos una cosa: el recurso a la representación política; pero, a diferencia de aquél, no interpreta la justicia en función de derechos naturales inalienables, sino simple y llanamente en función de la ley, una ley, cuya única razón de bondad es el servir a la preservación del interés de todos los individuos.

4. El criterio de Arendt: la “felicidad pública”

Este segundo liberalismo, fuertemente individualista y crecientemente afín al utilitarismo, no se introdujo de modo inmediato en América. Lejos de esto, la postura inglesa –que era la postura del interés comercial- era calificada en las colonias de corrupta, empleando un lenguaje netamente republicano que, ciertamente, es significativo de la mentalidad que animó la revolución. Desde luego, tal y como ha observado Hannah Arendt, los hombres de la revolución no se dejaron guiar simplemente por el interés para llevarla a cabo. De hecho, uno de los aspectos más notables en sus manifestaciones públicas –uno sobre el que Arendt llama la atención insistentemente- es la apelación de Jefferson a la “felicidad pública”, que contrasta con la apelación de los revolucionarios franceses a la “libertad pública”. A propósito de esta sutil diferencia, escribe Arendt:

“Lo que importa es que los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos

⁸ Cf. Hunt, Istvan & Ignatieff, (eds.), *Wealth and Virtue: the shaping of political economy in the Scottish Enlightenment*, 1983.

no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. Sabían muy bien –y John Adams fue lo bastante osado para formular este conocimiento repetidas veces– que el pueblo iba a las asambleas municipales –como lo harían más tarde sus representantes a las famosas Convenciones– no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban de las discusiones, la deliberaciones y las resoluciones. Lo que les sedujo fue ‘el mundo y el interés público de la libertad’ (Harrington) y lo que les movió fue ‘la pasión por la distinción’ que, según Adams, era la ‘más esencial y notable’ de todas las facultades humanas” (Arendt, 119).

Esta “felicidad pública” no era otra cosa que “el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público –a ser ‘partícipe en el gobierno de los asuntos’, según la notable frase de Jefferson–, como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (Arendt, 127).

Era la imposibilidad de la felicidad pública, pero no el impedimento de la felicidad privada, lo que desde siempre había caracterizado a los regímenes tiránicos. “La tiranía, según terminaron por entenderla las revoluciones, era una forma de gobierno en la que el gobernante, incluso aunque gobernase de acuerdo a las leyes del reino, había monopolizado para sí mismo el derecho a la acción, había relegado a los ciudadanos de la esfera pública a la intimidad de sus hogares, y había exigido que se ocupasen de sus asuntos privados. En otras palabras, la tiranía despojaba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado, en tanto que una república garantizaba a todo ciudadano el derecho a convertirse en ‘partícipe en el gobierno de los asuntos’, el derecho a mostrarse públicamente en la acción” (Arendt, 130).

Ciertamente, como la propia Arendt ha advertido, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, no está exenta de una cierta ambigüedad respecto al sentido en que ha de interpretarse la felicidad. En esa ocasión Jefferson no habló de “felicidad pública”, sino simplemente de felicidad, empañando la notable distinción entre “derechos privados y felicidad pública”, en la que se anuncia la frontera entre liberalismo sin más y republicanismo –sea éste antiguo o moderno.

En efecto: haciendo uso de la conocida caracterización de Isaiah Berlin, recientemente recordada por Pettit, el rasgo que mejor define al liberalismo es su insistencia en la libertad individual, entendida como no-interferencia. Por el contrario, el republicanismo contiene siempre una referencia a la oportunidad de acción, incluso aunque no defina positivamente su contenido. Acaso nadie mejor que Hannah Arendt, ha explicado el sentido republicano de libertad, cómo no, haciendo referencia a la vida de la *polis*, esto es, la vida propiamente política:

“Lo que distinguía la convivencia humana en la *polis* de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una *polis* eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una *polis*, el hombre ya debía ser libre en otro

aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como *laborante*, a la necesidad de ganar el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *schole* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios (...). Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político (...). En la *polis*, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios –en la guerra-, y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí. Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio que sólo se puede establecer por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad”⁹.

En el texto anterior se mencionan dos sentidos de libertad: uno negativo y uno positivo. De ellos, el liberalismo retendría principalmente el negativo. Así, mientras que el clásico republicano reconoce como libre al que, liberado de atender a las necesidades de la vida, puede dirigir su atención hacia la vida buena, el moderno liberal pone su ideal de libertad en la independencia de que goza el burgués que se ocupa en sus asuntos, liberado, en este caso, del cuidado del bien común. El liberal más consecuente sería, en este sentido, H. D. Thoreau, quien no sin profundidad, un cuatro de julio, mientras sus compatriotas celebraban en la calle el día de la Independencia, optaba por permanecer en su casa, celebrando de este modo su propia independencia. No por casualidad autor de un tratado titulado, *Civil Disobedience*, Thoreau representa las consecuencias más radicales del pensamiento liberal. En él queda claro que si el liberalismo es una forma de gobierno, lo es muy a su pesar. El gobierno es siempre un mal necesario para asegurar el máximo de independencia a los individuos. En estos términos parecidos se había pronunciado Thomas Paine en su popular escrito *Common Sense*: “La sociedad es una bendición en todo estado, pero el gobierno, en el mejor estado, es un mal necesario; en el peor estado es un mal intolerable”¹⁰.

No hace falta insistir en que muy otra era la perspectiva republicana: para el republicanismo –clásico o moderno-, que a estos efectos arranca no ya en Cicerón sino en Aristóteles (quien, sin embargo, frente a Platón pasaría más bien por liberal que por republicano), la participación de los ciudadanos en el gobierno no era un mal necesario, sino el modo preciso que los ciudadanos tenían de participar en la dirección de sus vidas. Pues de eso trata finalmente la política: del gobierno de las personas, y no (como significativamente escribiría Saint-Simon), de la administración de las cosas.

5. ¿Un destino liberal?

⁹ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 69-70.

¹⁰ Paine, T., “Common Sense”, en Foot & Kramnick (eds.), *The Thomas Paine Reader*, Penguin, 1987, p. 66.

Ahora bien: si consideramos que la política moderna se ha transformado notablemente en una actividad de este último tipo –administración de las cosas–, posiblemente el contraste entre la libertad antigua y la moderna se mitigue un poco: después de todo, la “cosa pública” de la que el burgués moderno quiere liberarse ya tiene poco que ver con la cosa pública de la que el griego o el romano se ocupaban gustosos. Es conocido el texto de Constant:

“Nosotros no podemos gozar de la libertad de los antiguos, la cual se componía de la participación activa y constante del poder colectivo. Nuestra libertad debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada. La parte que en la antigüedad tomaba cada uno en la soberanía nacional no era, como entre nosotros, una suposición abstracta: la voluntad de cada uno tenía una influencia real; y el ejercicio de esta misma voluntad era un placer vivo y repetido: por consecuencia, los antiguos estaban dispuestos a hacer muchos sacrificios por la conservación de sus derechos políticos, y de la parte que tenían en la administración del Estado; pues, conociendo cada uno con orgullo cuánto valía su sufragio, encontraba en este mismo conocimiento de su importancia personal un amplísimo resarcimiento. Pero este resarcimiento no existe hoy para nosotros: perdido en la multitud el individuo, casi no advierte la influencia que ejerce; jamás se conoce el influjo que tiene su voluntad sobre el todo, y nada hay que acredite a sus propios ojos su cooperación. El ejercicio de los derechos políticos no nos ofrece, pues, sino una parte de los goces que los antiguos encontraban: y al mismo tiempo los progresos de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación de los pueblos entre sí han multiplicado y variado al infinito los medios de la felicidad particular. De aquí se sigue que nosotros debemos ser más adictos que los antiguos a nuestra independencia individual; porque las naciones, cuando sacrificaban ésta a los derechos políticos, daban menos por obtener más, mientras que nosotros, haciendo el mismo sacrificio, nos desprenderíamos de más por lograr menos”¹¹.

El texto de Constant transmite la impresión de un cierto determinismo histórico, común a los autores de ese período, común también a Tocqueville. Como si de un río imparable se tratara, la historia se impone definiendo el escenario de la libertad humana. El mundo antiguo ha terminado, y los hombres se ven enfrentados a un nuevo estado de cosas. La transformación del espacio público –básicamente su transformación en un gran mercado– lleva consigo su irrelevancia como escenario privilegiado de la libertad. Nada, excepto su tamaño, distingue el espacio público del espacio familiar aristotélico. En consecuencia, el moderno se ha acostumbrado a buscar la libertad en otra parte: no en lo público, sino en lo privado. En este sentido, tal y como ha destacado Inciarte¹², liberalismo sería, ante todo, liberación de lo político, lo que en principio parece favorecer tanto el desarrollo de la economía como de la cultura, pero que en determinadas continuaciones ha supuesto la rendición de la cultura frente al dinero. Ciertamente, que esto sea suficiente en términos humanos es algo más que dudoso: de ahí precisamente las reticencias humanistas frente al liberalismo. Pues si por una parte parece claro que las condiciones específicas de la vida moderna –no sólo el tamaño de los Estados, sino principalmente el pluralismo de valores imperante– arrojan serias dudas sobre la posibilidad práctica de realizar el ideal del

¹¹ Constant, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 76-77.

¹² Cf. Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismos. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001.

republicanismo clásico, tampoco está claro que un liberalismo técnico y procedimental pueda ofrecer una respuesta satisfactoria a los problemas de convivencia que afectan a las sociedades democráticas occidentales. Encomendar la diferencia o la diversidad al ámbito de la vida privada no es una situación duradera: pues de modo natural las convicciones que abrigamos en el ámbito privado tienden a abrirse paso en el espacio público. Desde esta perspectiva, aunque haya razones para confiar en unas instituciones políticas que –en el caso de los Estados Unidos, al menos- han demostrado su eficacia a lo largo de dos siglos, no está tan claro que tales instituciones, por sí solas, puedan soportar tanta diversidad de individuos y culturas como se pretende actualmente.

De ello supo darse cuenta Tocqueville. Como es sabido, en su estudio de la democracia americana Tocqueville no ahorra elogios para con las instituciones de aquel país. Con todo, llegado un momento no deja de observar con toda sensatez que “en la constitución de cualquier pueblo, sea cual sea su naturaleza, hay un punto en que el legislador está obligado a recurrir al buen sentido y a la virtud de sus ciudadanos. Este punto queda más cercano y visible en las repúblicas, y más alejado y oculto en las monarquías; pero siempre se encuentra en alguna parte. No hay país donde la ley pueda preverlo todo y donde las instituciones se basten para sustituir a la razón y a las costumbres” (Tocqueville, 113).

En contra del título de un conocido libro de Michael Kammen, la constitución –aún la Constitución de los USA- no es una máquina que funcione por sí misma: se necesita de una práctica vital. En un sentido parecido –no obstante, sin referencia alguna a la virtud- se pronunciaba Hannah Arendt. A su juicio, lo que a lo largo de su corta historia ha mantenido unidos a los ciudadanos de los Estados Unidos, ha sido un tipo particular de experiencia: la experiencia de que la acción, “aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por individuos concretos por diferentes motivos, sólo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo en el que los motivos de los individuos aislados... no cuentan, de tal forma que el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tiene aquí importancia. El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad” (Arendt, 179).

La participación política era, también para Tocqueville, el elemento de la democracia americana que podía prevenir mejor las tendencias socialmente disgregadoras anejas al liberalismo. En una línea parecida, el mérito principal de la lectura inaugurada por Pocock consiste en rescatar el sentido humanista de la política, sepultado durante años bajo el lenguaje presuntamente técnico y científico (y por eso mismo profundamente ideológico) de un cierto tipo de liberalismo. Desde un punto de vista político, en efecto, el mérito principal de Pocock no estribaría tanto en haber revolucionado la historiografía americana como en haber contribuido poderosamente a enriquecer el vocabulario político contemporáneo, introduciendo un suplemento de humanismo en un discurso político excesivamente técnico y, por eso mismo, peligrosamente elitista. En efecto: haciendo esto, el propio Pocock ha puesto ante nuestros ojos que un sistema político liberal no es necesariamente incompatible con un vocabulario humanista o, dicho de otra forma: que el liberalismo no tiene por qué agotarse en discursos tecnocráticos.

En efecto: si en la actualidad el discurso liberal es, en su mayor parte, un discurso político formal y tecnocrático, esto ha de verse como una fractura del difícil equilibrio entre ética y técnica que los sistemas políticos liberales están llamados a lograr si quieren esquivar el riesgo de convertirse en aristocracias electivas encubiertas. Advertir la posibilidad de un deslizamiento semejante motivó la temprana crítica de Rousseau al liberalismo, y ha inspirado desde entonces la crítica procedente del marxismo. Sin embargo, la experiencia histórica y la reflexión política nos han dado suficientes indicios de que la tendencia hacia la tecnocracia implícita en el liberalismo no se conjura tampoco invocando categorías colectivistas, pues al fin y al cabo, tanto el pensamiento colectivista como el liberal beben de la misma fuente metafísica, que no es otra que el nominalismo. En particular, las raíces nominalistas del liberalismo se reconocen en su tendencia a una consideración puramente externa de la acción humana, en la que va implícita su asimilación a la producción técnica y de la que deriva a su vez una consideración mecanicista de la convivencia. Ahora bien, la asimilación de la política a un cierto tipo de producción técnica conduce a olvidar que es la misma actividad política y no la mera consecución de ciertos resultados, no importa por qué medios, lo que constituye a la política en una actividad específicamente humana, por la que el hombre mismo se perfecciona y ennoblece.

En este contexto, y más allá de las controversias historiográficas que ha generado, el discurso de Pocock nos trae a la memoria ideas y perspectivas olvidadas, que ofrecen al pensamiento liberal un interlocutor político mucho más interesante que el viejo comunismo. La discusión en torno al republicanismo, en efecto, presenta la ventaja de situar en unas coordenadas más directamente políticas buena parte de las críticas que, en unos términos más sociológicos y antropológicos, el pensamiento comunitarista ha venido dirigiendo al pensamiento liberal a lo largo de los últimos años. En ello podemos ver un indicio más de lo que Pierre Manent ha designado como “el retorno de la Filosofía política”.

Todo lo anterior explica que el debate entre liberales y republicanos –más o menos liberales, más o menos republicanos- tenga un interés algo más que coyuntural, y, sobre todo, que no sea simplemente un debate americano (en cuyo caso poco interés tendría para nosotros). En la actualidad se puede decir que ya hemos experimentado suficientemente que el puro liberalismo –es decir, un liberalismo no atemperado por la vitalidad moral de la sociedad civil- comporta un grave riesgo de la fragmentación social. Ciertamente, si el *riesgo* de la fragmentación social es el precio que hemos de pagar por la libertad, tal vez sea un precio bien pagado. Lo que es causa de preocupación, sin embargo, es que en nuestro mundo la fragmentación social no es ya únicamente un riesgo sino, la mayor parte de las veces, una dolorosa realidad, como ha puesto de manifiesto el conocido libro de Robert Bellah titulado *Habits of the Heart* (1986).

Llegados a este punto, sin embargo, la teoría política guarda un discreto silencio. Pues lo que al fin hemos de reconocer es que ningún sistema político puede garantizar el buen uso de la libertad. Aquí, la fragilidad de los sistemas políticos no es sino un recordatorio de la necesidad de la ética. Las máquinas no funcionan solas. Sobre todo no funcionan bien solas.

Ana Marta González

agonzalez@unav.es