

# **REPUBLICANISMO y DEMOCRACIA LIBERAL**

**Dos conceptos de participación**

---

**ALFREDO CRUZ PRADOS**

Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2019

Ω

*Republicanism y Democracia Liberal:  
Dos conceptos de participación*

**Alfredo Cruz Prados**  
Universidad de Navarra  
Departamento de Filosofía  
31080 Pamplona - España

**Fuente:**  
Anuario Filosófico.  
XXXVIII (2003) 83-109 83

**Maquetación actual:**  
Demófilo  
9/07/2019



*Libros libres  
para una cultura libre*



---

Biblioteca Omegalfa  
2019  
Ω

## REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA LIBERAL: DOS CONCEPTOS DE PARTICIPACIÓN

Alfredo Cruz Prados

EN los años 70, se produce el despertar del interés por lo que ha sido denominado la "tradición republicana". Un momento destacado de este despertar lo representa la publicación, en 1975, de la obra de John G. A. Pocock, *The Machiavellism Moment*. A los trabajos de Pocock se unirán, entre otros, los de Quentin Skinner, en el esfuerzo por recuperar la noticia de la existencia de una tradición política previa y diferente al liberalismo, y cuya realidad y posibilidades han quedado veladas por la hegemonía de la tradición liberal en el mundo moderno. A esta reivindicación del republicanismo, se sumarán otros nombres, como los de Adrian Oldfield, Ronald Beiner, Thomas L. Pangle, y, más recientemente, los de Maurizio Viroli, Philip Pettit o Helena Béjar. Hay que añadir que el pensamiento de Hannah Arendt es reconocido como un claro precedente de la propuesta de recuperar para el pensamiento político la inspiración republicana.

Existe, por lo general, acuerdo en presentar la tradición republicana como un modo de pensar lo político opuesto al liberalismo; como una tradición que representa una alternativa teórico-práctica a la tradición liberal. Por consiguiente, la caracterización del republicanismo suele llevarse a cabo por contraposición con el modelo liberal.

El acuerdo alcanza también a la identificación de los hitos más importantes del itinerario histórico de esta tradi-

ción: el pensamiento político más característico de la polis griega y de la república romana; el discurso a favor del *vivere civile*, surgido de las ciudades libres italianas, de la Edad Media y del Renacimiento, en su prolongada lucha contra el principado; y los ideales ciudadanos que -aunque mezclados con elementos contractualistas y liberales- inspiraron las revoluciones norteamericana y francesa-. A partir de este momento, la tradición republicana se considera desplazada por la hegemonía obtenida por el pensamiento liberal.

En cuanto a las figuras más representativas de la tradición republicana, existe un amplio consenso en reconocer como tales a algunos autores, como, por ejemplo, Aristóteles, Cicerón, Leon Battista Alberti o Maquiavelo; pero se dan notables divergencias respecto de otros autores, más cercanos a nosotros, como, por ejemplo, Montesquieu, Tocqueville o Jefferson. Mientras algunos republicanos consideran a estos últimos como claros representantes de esa tradición, otros no ven tan clara la filiación republicana de estos autores, y, para mayor confusión, no pocos liberales los reivindican para la galería de los más autorizados exponentes de la tradición liberal.

Este desacuerdo procede, lógicamente, de la ambigüedad de la que adolece la definición del republicanismo, confrontado con el liberalismo. Ciertamente, no hay ningún problema en el hecho de que un mismo autor pueda ser considerado, con razón, como republicano y liberal a la par. El problema radica en determinar suficientemente qué rasgos de su pensamiento hacen de él un pensador republicano y, por tanto, adscribible -en lo que a esos rasgos se refiere- a la tradición republicana; y qué otros rasgos de su pensamiento hacen de él mismo un pensador liberal. Una vez determinados estos rasgos, quedaría abierta -pero bien planteada- la cuestión de si la simulta-

neidad de unos y otros rasgos implica una falta de coherencia en el pensamiento de semejante autor.

Las divergencias afectan, finalmente, a la valoración del republicanismo como posible concepción política con validez para nuestros días. Para Ángel Rivero, por ejemplo, el republicanismo pertenece en verdad a una época anterior a la sociedad de masas, y se trata, por tanto, de una tradición completamente finalizada. No constituye, pues, una auténtica alternativa a la democracia liberal, y sólo subsiste como "posición de crítica moral a los excesos oligárquicos de la democracia contemporánea"<sup>[1]</sup>. En cambio, para Charles Taylor, el republicanismo sigue siendo hoy una fuerza real, aunque quizá inadvertida a causa de los prejuicios atomistas del pensamiento sociopolítico dominante<sup>[2]</sup>.

Todas estas circunstancias ponen de manifiesto la necesidad de alcanzar una definición más precisa del republicanismo, que, por una parte, sirva -cuando menos- para estrechar el campo de las disparidades, y, por otra, nos permita calificar con mayor justeza el posible aprovechamiento que podemos obtener de un modo de entender la vida política, diferente del dominante y liberal. De cara a este doble objetivo, el republicanismo ha de ser tomado, más que como una categoría histórica, como un concepto teórico. Es en este sentido como lo toma, por ejemplo, Fernando Inciarte<sup>[3]</sup>. Según este enfoque, definir el republicanismo no consiste en caracterizar una serie, más

---

<sup>1</sup> A. RIVERO, "El discurso republicano", en R. DEL ÁGUILA. F. VALLESPÍN. ET AL., *La democracia en sus textos*, Alianza. Madrid. 1998, pp. 54-55.

<sup>2</sup> Ch.TAYLOR, *Argumentos Filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1997, p.258.

<sup>3</sup> F. INCIARTE. *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa. Pamplona, 2001, p. 29.

o menos encadenada, de singulares experiencias históricas, netamente distinguibles y completamente homogéneas. Consiste, más bien, en definir un cuerpo orgánicamente articulado de nociones políticas, obtenido como por destilación a partir de una serie de experiencias históricas en las que tales nociones alcanzaron un grado especial de visibilidad.

Definido de este modo, el republicanismo no aparece como un modelo político, encerrado en épocas pasadas y agotado definitivamente, sino como un bagaje de ideas y actitudes políticas, que puede ser revitalizado en cualquier momento, y que conserva la capacidad de proporcionar a la vida política una inspiración y un tono característicos. Por otra parte, para que la denominación de "republicanismo" quede justificada, es preciso que la definición de ese bagaje muestre una clara diferencia respecto del contenido propio del liberalismo: una diferencia no reconducible de algún modo a lo albergable bajo esta otra denominación.

Por consiguiente, para caracterizar el republicanismo no basta hacer referencia a una serie de rasgos, considerados típicos del republicanismo, y agrupados en un mero sumatorio. Es necesario articularlos orgánicamente, descubriendo para ello un rasgo matriz, que actúe como principio de integración, y que sea capaz -más que cualquier otro-- de dar razón de la presencia de los demás rasgos y de aquello en lo que reside el sesgo genuinamente republicano de cada uno de ellos.

A mi entender, la ausencia de esta tarea es lo que subyace a propuestas -como la de Richard Dagger- de compaginar liberalismo y republicanismo, abogando por un "liberalismo republicano". Para Dagger, el liberalismo y el republicanismo no son antagónicos sino complementarios. Los elementos hacia los que bascula el liberalismo -el

valor de la autonomía y los derechos individuales- son perfectamente compatibles con los elementos hacia los que gravita el republicanismo -la virtud cívica y la responsabilidad sobre lo público-[<sup>4</sup>].

Ciertamente, estos elementos, considerados en sí mismos y en abstracto, pueden ser compatibles entre sí; y tanto los primeros como los segundos pueden estar presentes igualmente en el liberalismo y en el republicanismo. Afirmar el valor de la autonomía personal no está reñido con el culto a la virtud cívica; y, de hecho, la defensa de la libertad pertenece también, y destacadamente, al patrimonio del republicanismo. Si en esto consistiera toda la cuestión que plantea la confrontación entre liberalismo y republicanismo, Dagger tendría razón en buena medida.

Pero, en verdad, la cuestión es otra. No se trata de saber si los rasgos que aparecen en el liberalismo son compatibles o no con los rasgos presentes en el republicanismo, sino de saber si el sentido peculiar que unos y otros rasgos adquieren dentro del liberalismo es conciliable o no con el sentido que adquieren, unos y otros también, en el seno del republicanismo. En el fondo, la cuestión es si el liberalismo y el republicanismo, cuando cada uno de ellos habla de autonomía, de derechos o de virtud cívica, están los dos, en verdad, hablando de lo mismo.

Dagger afirma, por ejemplo, que "no hay ninguna razón para creer que la apelación a derechos individuales es necesariamente hostil a la virtud, la ciudadanía o el bien común"[<sup>5</sup>]. A esta afirmación habría que objetar que si esa apelación se lleva a cabo con sentido genuinamente

---

<sup>4</sup> R. DAGGER, *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford University Press, New York. 1997. cap.2.

<sup>5</sup> R. DAGGER. *op. cit.*, p. 23.

liberal, es decir, si se apela a unos derechos individuales entendidos tal como el liberalismo entiende al individuo y a sus derechos, entonces hay claras razones para sostener que esa apelación es contraria a la virtud, la ciudadanía y el bien común, según el sentido republicano de estos términos.

Es necesario, por tanto, que los elementos, nominalmente iguales, que pueden estar presentes tanto en el liberalismo como en el republicanismo, sean conectados, en uno y otro caso, con un rasgo fundamental y característico, que les proporcione su sentido genuinamente republicano o liberal.

A mi entender, este rasgo o principio característico no es otro que la asignación a lo político de un carácter instrumental o de un carácter constitutivo, respecto de la realidad humana práctica. Frente a la concepción instrumentalista de lo político, propia del liberalismo, el republicanismo representa una concepción -digámoslo así- constitutiva de lo político. La visión de lo político como una realidad que ejerce una función constitutiva respecto del ser práctico del hombre, es decir, respecto de aquello en lo que consiste ser humano en la práctica, corresponde claramente al sentido profundo de la idea del hombre como *zoom politikón* sostenida por Aristóteles: principal inspirador de la tradición republicana. Que el hombre es un animal político significa que la polis es condición y forma del vivir humano del hombre, que la humanización de éste equivale a su politización.

Es en este principio donde se unifican, y donde cobran su verdadera razón y sentido, los demás elementos que caracterizan al republicanismo: la ciudadanía como concepto ético, el patriotismo como valor supremo, la preeminencia de lo público sobre lo privado, la austeridad en la vida y en el porte, o el cultivo de la oratoria. Así -por



tomar uno sólo de estos como ejemplo-, el valor del patriotismo republicano sólo se explica desde una concepción constitutiva de lo político, pues -en su sentido profundo y radical- el patriotismo, entendido tradicionalmente como una de las formas de la virtud de la religión, nos dispone correctamente respecto de una realidad que -al igual que Dios y los padres: los otros dos objetos de la virtud de la religión- posee el carácter de origen y principio de nuestro propio ser, una realidad, pues, con la que. en virtud de lo que somos, estamos re-ligados. Es este sentido de lo político lo que está expresando Sócrates al ver en las leyes a sus nodrizas, a quienes le han "engendrado, criado y educado"<sup>6</sup>], y preferir, por tanto, morir bajo ellas, antes que vivir fuera del amparo de ellas.

No tener en cuenta, como básico y fontal, este rasgo característico, conduce -a mi juicio- a formular definiciones del republicanismo que son insuficientes, y que desdibujan su fuerte personalidad y apagan el vigor conceptual de su contenido. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con la definición que proponen dos de los pensadores republicanos más conocidos en la actualidad: Philip Pettit y Quentin Skinner. En este último especialmente, llama la atención el contraste entre la insuficiencia de su definición del republicanismo y la calidad innegable de sus investigaciones históricas acerca de la tradición republicana.

La caracterización del republicanismo dada por Pettit -a la que se adhiere expresamente Quentin Skinner<sup>7</sup>]-se centra en la libertad, como factor primordial del significado de la postura republicana. Según Pettit, el republicanismo y el liberalismo constituyen fundamentalmente

---

<sup>6</sup> PLATÓN, Critón,51c.

<sup>7</sup> Q. SKINNER, *Liberty before liberalism*,Cambridge University Press, 1998. p. 70, nota.

dos concepciones distintas de la libertad. El liberalismo entiende la libertad como no-interferencia, mientras que el republicanismo la entiende como no-dominación. La no- interferencia sólo implica la ausencia, meramente fáctica, de impedimentos para el despliegue espontáneo de la voluntad individual. En cambio, la no-dominación implica que una voluntad individual no se encuentre en una situación de dependencia o sujeción respecto de una voluntad arbitraria. Para el republicanismo, por tanto, lo que importa no es el volumen en sí de las interferencias que se den, la cantidad de restricciones que de hecho pesen sobre la voluntad individual, sino la razón de la presencia y posibilidad de tales restricciones<sup>[8]</sup>.

Según Pettit, el liberalismo reconocería la existencia de libertad en una situación en la que la voluntad individual no se encontrara estorbada, aunque la causa de esta falta de estorbos fuera simplemente el interés o la venalidad del poderoso, o la mera lejanía física del déspota<sup>[9]</sup>. Ciertamente, a partir de Hobbes queda incorporada a la tradición liberal la idea de la libertad como ausencia de impedimentos externos; y desde esta idea, algunos representantes de esta tradición -como Blakstone o Bentham- tuvieron que reconocer que la libertad podía darse también en una monarquía absoluta,<sup>[10]</sup>.

En cambio, el republicanismo -según la interpretación de Pettit- no reconocería la existencia de libertad en una situación en la que la ausencia fáctica de impedimentos externos estuviera acompañada, y dependiera en verdad, de una relación de dominación. La dependencia de una voluntad arbitraria sería incompatible con la libertad,

---

<sup>8</sup> Ph. PEITIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>9</sup> Ph. PEITIT, op. cit., p. 44.

<sup>10</sup> Q. SKINNER. op. cit., pp.97-99.

aunque de hecho esa voluntad fuera poco interventora. En cambio, el atenuamiento a un orden legal y equitativo no coartaría la libertad, aunque dicho orden implicara más restricciones para la voluntad de cada uno.<sup>[11]</sup>

La libertad como no-dominación -señala Pettit- es, al igual que la libertad liberal, una libertad privada: la independencia y protección del individuo frente a la acción del poder. No se trata, pues, de una libertad pública, de una libertad entendida como la facultad o el derecho de participar políticamente. Para el republicanismo, la participación política no sería esencial: sólo sería un medio -y no imprescindible- para garantizar la libertad como no-dominación. En esto se diferenciarían el republicanismo y el populismo democrático, de corte rousseauiano <sup>[12]</sup>.

Como puede observarse claramente, en esta caracterización del republicanismo, el foco de atención y principio característico de la postura republicana dista muy poco del correspondiente a la postura liberal. En ambos casos se trata de la libertad, y en concreto, de la libertad privada; con la sola diferencia de que, en el liberalismo, esa libertad consistiría en una realidad de facto, y en el republicanismo, en una realidad de iure. La novedad que aporta un republicanismo así definido, no parece distinguirse mucho de lo que cabe reconocer en el constitucionalismo liberal; por lo que no estaríamos, en verdad, ante dos concepciones políticas distintas, ya que el contenido esencial del republicanismo sería reducible a una evolución o desarrollo de la misma tradición liberal.

No hay duda de que la libertad constituye un valor destacado, tanto en el liberalismo como en el republicanismo. Y también es claro que la idea de una estrecha relación

---

<sup>11</sup> Ph. PETIT, op. cit., p.22.

<sup>12</sup> Ph. PETTIT, op. cit., pp.25, 48-50.

entre la libertad y la ley, pertenece igualmente a ambas tradiciones. La diferencia entre estas dos tradiciones se encuentra en el diverso sentido que, en cada una de ellas, adopta la relación entre ley y libertad, siendo el sentido de esta relación lo que de verdad pone de manifiesto el significado preciso de la libertad misma en una y otra tradición.

En el republicanismo, el carácter constitutivo de lo político hace que la relación entre ley y libertad sea una relación constitutiva. En el liberalismo, la naturaleza instrumental de lo político comporta que esa relación sea la índole instrumental también.

En la tradición liberal, la ley es concebida básicamente como límite de la libertad: como una contención externa que sirve de instrumento para evitar la colisión entre la libertad de uno y la de otro. De este modo, la ley, al restringir la libertad, proporciona a ésta seguridad y garantía. La acción restrictiva de la ley queda justificada porque una libertad garantizada, aunque restringida, es preferible a una libertad intacta pero en precario. La idea hobbesiana de que ley y libertad se contraponen, se encuentra presente en el fondo de toda la tradición liberal.

Entender de este modo la relación entre la ley y la libertad, supone necesariamente pensar la libertad como una realidad previa a la presencia de la ley. Respecto de una libertad pensada como preexistente a la ley, la función de esta última sólo puede ser una función instrumental: la función de recortarla con objeto de poder protegerla. La cuestión -típicamente liberal- que esta función plantea es cuál es el recorte mínimo imprescindible para dar protección legal a la libertad.

Por el contrario, en el republicanismo, la libertad aparece como procedente de la ley, como consecuencia y fruto de

ésta. La ley tiene una función constitutiva respecto de la libertad; lo cual supone que la libertad no es previa a la ley. La libertad republicana cobra realidad gracias a la ley, y no consiste en otra cosa que en el sometimiento y adecuación a la ley. Para Aristóteles, por ejemplo, vivir conforme al régimen de la polis no es esclavitud sino, por el contrario, liberación<sup>[13]</sup>. Y según Cicerón, "todos somos siervos de la ley para poder ser libres"<sup>[14]</sup>.

La ley genera libertad porque instauro un tipo de dominio -dominio político- que libera al hombre de otro tipo de dominio -dominio despótico- el sometimiento a la voluntad de un dominus: de un dueño o señor. Pero la causa de esta liberación no se encuentra en que, frente a la voluntad dominativa, la ley se presente como pura razón, como abstracta y anónima racionalidad. La acción de la ley es liberadora porque, frente a la voluntad de un dominus, como voluntad particular, la ley consiste en la expresión y medida de una voluntad común. Una voluntad particular sólo tiene por objeto un bien igualmente particular, es decir, no compartible. El sometimiento a una voluntad particular implica que entre la voluntad del sometido y la voluntad del que somete existe una perfecta alteridad, y que, en consecuencia, el bien de una es completamente ajeno respecto del bien de la otra. En cambio, en el sometimiento a una voluntad común, cuyo objeto es un bien común, no se da ni una radical alteridad entre las voluntades, ni un completo extrañamiento entre los bienes. Esto es lo que hace que el sometimiento a la ley sea, al mismo tiempo, fuente de libertad.

El republicanismo entiende así la relación entre ley y libertad porque, en esta tradición, esas dos realidades son pensadas desde la misma experiencia histórica que el

---

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, Política, 1310a

<sup>14</sup> CICERÓN, Pro Cluentio, 53, 146.

hombre ha tenido de ellas. Esta experiencia no tiene otro contenido que el paso de la esclavitud a la ciudadanía, de la condición de siervo a la condición de ciudadano libre. La libertad, en la experiencia histórica que el hombre ha tenido de ella, siempre ha estado mediada por la ley y por la res pública.

En la Edad Media, en un mundo de poderes feudales y señoriales, la ciudad representaba un espacio para la libertad. El siervo que, huyendo de su señor, era acogido bajo la ley de la ciudad, quedaba emancipado de éste, una vez transcurrido el tiempo señalado. Este sentido de la ciudad quedaba reflejado en la expresión popular: "el aire de la ciudad hace libre"<sup>[15]</sup>.

El liberalismo, en cambio, piensa la libertad y la ley desde un modelo o constructo mental sin referencia histórica alguna: el "estado de naturaleza". Con la aparición de este modo constructorista y abstracto de pensar lo político se inicia, precisamente, el ocaso de la tradición republicana. La hipótesis mental del estado de naturaleza ha sido -explícita o implícitamente- una pieza capital en el pensamiento político de la tradición liberal, y continúa siéndolo aún en nuestros días. John Rawls -uno de los máximos teóricos del liberalismo actual- reconoce que su idea de la "posición original" -otro modelo construido mentalmente- corresponde al "estado de naturaleza" del contractualismo tradicional<sup>[16]</sup>.

La idea del estado de naturaleza implica entender que la condición humana del hombre es esencialmente previa e independiente de su posible condición política. La humanidad del ser humano estaría constituida -es decir, sería

---

<sup>15</sup> D. HEATER, *Cithizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Longman, London. 1990. p.21.

<sup>16</sup> J. RAWLS. *Una teoría de /ajusticia*, FCE. México. 1979. p. 29.

pensable y explicable- antes de que éste se incorporara a la vida política, y no se debería, por tanto, a lo que en la vida humana haya realmente de político. En este contexto, decir que el hombre es libre "por naturaleza", y que "por naturaleza" está dotado ya de su valor y de sus derechos, significa afirmar que el hombre posee su dotación más específica y relevante con independencia y anterioridad respecto de la realidad política: una realidad a la que el hombre se incorporará seguidamente, provisto ya de su más valioso patrimonio.

Desde esta concepción apriorística de la naturaleza humana -y de lo que a ella pertenece-, lo político sólo puede aparecer como algo meramente a posteriori e instrumental: como un artificio para proteger, supervisar y evitar fricciones a una condición humana ya constituida. Respecto de la libertad, como patrimonio humano natural -es decir, prepolítico-, la ley representa un factor posterior e instrumental, que somete a esa libertad original a los recortes necesarios para su propia seguridad. La libertad posterior a la ley, la libertad que se posee en la condición política, no es otra cosa que -en palabras de Blackstone- "el residuum de la libertad natural" [<sup>17</sup>].

Es claro que en un pensamiento político inspirado en la hipótesis mental del estado de naturaleza, la realidad política no puede poseer carácter constitutivo respecto de la propia condición humana del hombre. En el seno de ese pensamiento, el hombre no puede ser definido como animal político. Esa forma de pensar lo político encierra una especie de naturalismo antropológico, jurídico y social que resulta completamente inconciliable y antagonico con el republicanismo.

---

<sup>17</sup> W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, l. 125: cit. en M. A. Glendon. *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, The Free Press. New York. 1991. p. 43.

A la largo de la historia, la postura republicana se ha topado con diferentes versiones de ese naturalismo antagónico: desde las escuelas cínica y estoica de la Antigüedad, pasando por el iusnaturalismo racionalista de la Edad Moderna -en el que se apoya el liberalismo-, y acabando con la actual doctrina de los derechos humanos, heredera de aquel iusnaturalismo.

Como Quentin Skinner ha señalado, en la tradición republicana la libertad era tratada como la aportación y seña de identidad de una forma de vida, la vida republicana o cívica, frente a otro tipo de vida, la vida bajo el poder personal de príncipes o signori. La idea de que los derechos y libertades civiles no eran sino consecuencia de la perfecta libertad que los individuos habrían tenido en el estado de naturaleza, esgrimida por los pensadores del XVII, era ajena al mundo romano y renacentista, y procedía de la Reforma protestante. La tradición republicana fue acallada al consolidarse el discurso de los derechos naturales individuales y del contrato social<sup>[18]</sup>.

Para el republicanismo la libertad cívica no consiste en un remanente de una hipotética libertad previa, sino en la novedad que representa, frente a cualquier otra situación, el vivir y actuar en el seno de la ley, en conformidad con la medida de una vida que no es individual sino ciudadana. La ley es constitutiva de la libertad porque ser libre es ser capaz de dar a nuestros actos un motivo o estímulo que consista en un bien supraindividual: un bien que supera las posibilidades apetitivas del hombre como mero individuo. Ser libre es, pues, trascender prácticamente nuestra individualidad: la individualidad en la que que-

---

<sup>18</sup> Q. SKINNER, op. cit., pp. 17-19: Idcm, "The republican ideal of política! liberty". en G. BOCK, Q. SKINNER. M. YIROLI (cds.), Machiavelli afl/ Republicanism. Cambridge University Press, 1990. p. 300.



damos encerrados cuando nos encontramos sometidos a un poder individual y despótico.

Por el contrario, afirmar que la libertad es una dotación natural o prepolítica del individuo, y que, por tanto, la ley es una limitación posterior para evitar colisiones entre libertades naturales, implica conferir a la libertad el mismo contenido antes y después de la intervención de la ley: la capacidad de responder sin obstáculos a los estímulos que un individuo pueda tener. Por el hecho de ser recortada y garantizada, la libertad no cambia de contenido.

Por esto, me parece hallar en la postura de Pettit una falta de coherencia. Reconoce este autor que en el republicanismo la ley no coarta la libertad sino que la constituye, ya que la ley elimina la dominación, y no se limita a ser una interferencia que queda compensada al evitar otras [<sup>19</sup>]. Pero sostener esto no es compatible con afirmar - como hace Pettit por otra parte- que la libertad republicana consiste esencialmente en seguridad privada, en protección frente a la interferencia arbitraria, en la eliminación de un clima de incertidumbre que imposibilita la planificación individual de la propia vida [<sup>20</sup>]. Si la ley es verdaderamente constitutiva de la libertad, y no sólo una salvaguarda externa de ésta, la libertad no puede consistir en algo que, en definitiva, equivale a autonomía individual: algo que, en última instancia, coincide con aquello en lo que está pensando el liberalismo cuando habla de libertad. Si la ley es verdaderamente constitutiva respecto de la libertad, el contenido de ésta no puede ser algo pensable como previo a la ley y carente sólo de la garantía que la ley añadirá después.

---

<sup>19</sup> Ph. PETTIT. op. cit., p. 57.

<sup>20</sup> Ph. PETTIT, Oj>. cit., pp. 47, 48-50, 129.

El concepto republicano de libertad, como trascendencia práctica de la individualidad humana por medio de la ciudadanía, es lo que se encuentra presente en Hannah Arendt, en su conocida reivindicación de la acción, en cuanto cometido propio del ciudadano, frente a la labor, tarea propia del hombre como ser biológico, y al trabajo, actividad característica del hombre como *homo faber*. Para esta pensadora republicana, la auténtica condición humana es la condición ciudadana del hombre, pues la polis es el ámbito de la memoria colectiva, de la libertad y de la acción, es decir, de todo aquello que es inasequible para el hombre como individuo, y que representa la superación de la futilidad de una existencia meramente individual [<sup>21</sup>].

El concepto liberal de libertad se encuentra claramente expresado en la conocida distinción de Isaiah Berlín, entre libertad negativa y libertad positiva. Por libertad negativa, Berlin entiende el ámbito de no interferencia, de no obstaculización, del que goza la voluntad individual. Esta libertad consiste en independencia respecto de algo: en "libertad de". Por el contrario, la libertad positiva consiste en "libertad para". Esta libertad es la capacidad de auto gobernarse de un modo perfectivo y plenificante; es un auto-dominio que nos libera de la sujeción a lo inferior y nos permite acceder a lo superior. Se trata, pues, de una libertad entendida valorativamente, y asociada a la propuesta de un determinado concepto de plenitud humana.

Según Berlin, estas dos libertades siempre se han encontrado en conflicto mutuo a lo largo de la historia. Siempre que se ha afirmado la libertad positiva, ésta ha sido esgrimida para limitar o negar la libertad negativa. La

---

<sup>21</sup> H. ARENDT, La condición humana. Paidós. Barcelona. 1993.

apelación a la "verdadera" libertad no ha servido para otra cosa que para violar la libertad fáctica, con el falaz argumento de "obligar al hombre a ser verdaderamente libre". Ante estas dos libertades en conflicto, Berlín opta decididamente por la libertad negativa, y entiende que esta opción exclusiva constituye la verdadera esencia del liberalismo<sup>[22]</sup>.

Esta distinción de Berlín nos recuerda inevitablemente la que tiempo atrás estableciera Benjamín Constant, entre la "libertad de los antiguos" y la "libertad de los modernos". (El mismo Berlín, en su ensayo *Dos conceptos de libertad* hace referencia a esta otra distinción). Para Constant, la libertad de los antiguos, la libertad que valoraba y ambicionaba el hombre de la Antigüedad, era una libertad entendida como emancipación de los afanes privados y capacitación para participar activa y destacadamente en los asuntos públicos. La libertad de los modernos, aquello que el hombre moderno entiende y valora como libertad, es, por el contrario, la descarga de las tareas públicas, que hace posible la dedicación sin trabas a los afanes privados.

Como es fácil apreciar, la primera corresponde a un concepto republicano de libertad, y la segunda, a un concepto liberal de libertad. La "libertad de los modernos" no difiere mucho de la "libertad negativa" de Berlín.

La postura de Constant ante estas dos libertades parece, en un primer momento, asemejarse a la de Berlín. Reconoce Constant que, en el mundo moderno, la libertad para lo privado ha adquirido un valor muy superior al que poseía antiguamente, pues en la época moderna el ámbito privado se ha visto enriquecido con nuevas y abundantes

---

<sup>22</sup> I. BERUN, "Dos conceptos de libertad". en Cuatro ensayos sobre la libertad. Alianza. Madrid, 1988.

posibilidades de disfrute y bienestar, de las que ese ámbito carecía en el mundo antiguo. Por el contrario, la libertad para lo público, la libertad política ha perdido valor en la Modernidad, pues en los grandes estados modernos, la participación política de cada uno ha dejado de tener la efectividad y relevancia que pudo poseer en las reducidas repúblicas de antaño.

Ante esta situación, Constant se inclina a favor de la libertad de los modernos, de la libertad de lo público y para lo privado. Su postura sería, pues, claramente libertad. Pero esta preferencia por la libertad de los modernos no implica en Constant una renuncia completa a la libertad de los antiguos. Esta libertad no ha de ser desatendida por completo, pues su abandono representaría un grave peligro para la otra libertad. En opinión de Constant, lo correcto y necesario es conciliar ambas libertades. En primer lugar, porque la libertad política, la participación en lo público es el modo más eficaz de poner coto al poder y garantizar así la libertad para lo privado<sup>[23]</sup>.

A pesar de esta matización, la postura de Constant sigue siendo, hasta aquí, netamente liberal, porque la participación política que reclama es una participación política con sentido liberal, es decir, con valor meramente instrumental, al servicio de aquello que constituye el valor sustantivo y final: la libertad privada.

Al igual que la libertad y la ley, la participación política pertenece tanto a la tradición liberal como a la tradición republicana. La diferencia estriba en el sentido que esa participación adquiere en una tradición y en la otra. Y este sentido depende, una vez más, de que el objeto de

---

<sup>23</sup> B. CONSTANT, "La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" en *Del espíritu de conquista*, Tecnos. Madrid. 1988. p. 90.

esa participación, el orden político del que se esté participando, sea una realidad de naturaleza instrumental o de índole constitutiva, respecto del mismo participante.

En el planteamiento liberal, la participación política se ordena instrumentalmente a la protección de la libertad privada. El objeto de esa participación es el control del poder político, para evitar así que la acción del poder pueda invadir el espacio perteneciente a la libertad del individuo. En cambio, en el planteamiento republicano, es la libertad privada -en el sentido de libertad de lo privado- la que se ordena instrumentalmente al servicio de una libertad o participación política dotada de valor propio y sustantivo. En este caso, la libertad privada tiene por objeto el dotar al ciudadano de la autonomía y suficiencia personales que son necesarias para que en su actuación pública tenga verdadera independencia de juicio y voz propia, es decir, para que no sea fácilmente susceptible de coacción, soborno o clientelismo. En definitiva, para el liberalismo, la libertad política es un medio para hacer auténtica la libertad privada; para el republicanismo, por el contrario, la libertad privada es un medio para hacer auténtica la libertad política.

Por esta razón, pienso que la opinión de Skinner no es del todo acertada. Reconoce este autor que la libertad republicana está íntimamente asociada a la práctica de los deberes cívicos, a la atención responsable de las exigencias públicas, es decir, a la participación política. Estos aspectos comunitarios no estarían incluidos en la libertad liberal, que se presenta más bien, según Skinner, como un espacio de no interferencia para el interés propio, que el individuo afirma como derecho incondicional frente a toda exigencia colectiva. Sin embargo -precisa Skinner-, para el republicanismo, esa dedicación a lo público, que la libertad republicana incluye, no tendría otro objetivo

que proteger eficaz y responsablemente la libertad misma, en cuanto libertad privada o negativa<sup>[24]</sup>.

El republicanismo que pinta Skinner consistiría -como afirma Derek Heater- en un republicanismo al servicio de los valores del liberalismo<sup>[25]</sup>. Según la clasificación de David Held, se trataría de un "republicanismo de protección" (protective republicanism) y no de un "republicanismo de desarrollo" (developmental republicanism).

En el primero, la participación política tiene sólo valor instrumental, y se reivindica como medio necesario para preservar la libertad individual. En el segundo, la participación en la res publica posee valor intrínseco, pues constituye el género de vida y actividad en la que el hombre desarrolla lo más valioso y genuino de sí mismo<sup>[26]</sup>. A mi modo de ver, sólo este segundo tipo representa un auténtico republicanismo; el primero no pasa de ser un liberalismo de estrategia republicana.

Con su caracterización del republicanismo, Skinner parece intentar implícitamente que la participación política no resulte conectada con la realización de la plenitud humana, es decir, que no aparezca como libertad positiva y vinculada a una determinación del bien humano; para, de este modo, evitar que su republicanismo pueda caer bajo la crítica de Berlín.

Esto queda reflejado con claridad en lo que Skinner se propone explícitamente: escapar de la alternativa planteada por MacIntyre en un pasaje de *Tras la virtud*, que Skinner cita. "La oposición moral crucial -dice MacIntyre- es la que se da entre el individualismo liberal en una

---

<sup>24</sup> Q. SKINNER. 'The republican ideal...', op. cit., p.306.

<sup>25</sup> D. HEATER. op. cit., p. 335.

<sup>26</sup> D. HELD, *Models of Democracy*. Polity Press. Oxford, 1996, pp.44-45.

versión u otra, y la tradición aristotélica, en una versión u otra"[<sup>27</sup>]. Según Skinner, esta dicotomía es salvable porque la tradición republicana representa una vía media, en la que la libertad no es sólo un ámbito de soberanía individual, inmune a toda exigencia colectiva, como ocurre en el liberalismo; pero tampoco consiste en la participación en un género de actividades que hacen posible la realización de la excelencia humana, como sucede en el aristotelismo. Como ya hemos visto, para Skinner, el republicanismo incluiría, ciertamente, la exhortación a la participación y responsabilidad en lo público, pero estas actividades ciudadanas no tendrían otro objeto que proteger eficaz y coherentemente la libertad privada o negativa de cada uno[<sup>28</sup>]. En el mismo sentido se pronuncia Pettit, para quien el único fin que persigue el republicanismo es promover la libertad como no dominación[<sup>29</sup>].

No se equivoca Skinner al reconocer que en el aristotelismo la participación en la vida política tiene el sentido y el valor de engendrar en el hombre su plenitud específica, razón por la cual la libertad, como acceso a ese tipo de vida, a las actividades que esa vida comprende, posee un valor intrínseco, y no meramente instrumental como si sólo se tratara de un medio de protección de la libertad privada. En lo que, a mi juicio, Skinner no acierta es en distanciar al republicanismo del aristotelismo, en un punto tan esencial como el que estamos considerando. Este distanciamiento me parece forzado y desfigurador, porque es innegable que el planteamiento aristotélico constituye la más vigorosa y representativa fuente de inspiración de la tradición republicana, y en el seno de ese plan-

---

<sup>27</sup> A. MACINTYR E, *After Virtue*, Ouckwonh, London, 1981. p. 241.

<sup>28</sup> Q. SKINNER, "The republican ideal...", op. cil., pp. 293 y s.s.

<sup>29</sup> Ph. Pettit, op.cit., p. 113.

teamiento se encuentran los cimientos de lo más genuino del espíritu republicano.

Por esta razón, pienso que la dicotomía presentada por MacIntyre responde a la realidad, si tomamos las cosas en todo su rigor y radicalidad. O la participación política -en cuanto modo de controlar el poder- se ordena a la protección de la libertad privada o negativa, como propugna el liberalismo; o la libertad privada -en cuanto relativa autarquía personal- se ordena a hacer posible y auténtica la participación política, como sostiene la tradición aristotélica y republicana. En el primer caso, la libertad privada ya no puede orientarse a otra cosa que a la realización de elecciones que sólo responden a preferencias individuales, y que sólo son juzgables desde un concepto del bien humano puramente subjetivo y, por tanto, no político. En el segundo caso, la participación o libertad política no puede orientarse ya a otra cosa que no sea la realización misma de la plenitud humana: una plenitud que posee una medida pública y de índole política, y que se encuentra encarnada en la práctica excelente de las actividades que componen la vida política.

El republicanismo significa esencialmente situar la perfección humana en la adquisición de las virtudes políticas, de las virtudes propias del hombre en cuanto ciudadano: unas virtudes que, obviamente sólo pueden ser adquiridas en la experiencia activa del vivir político. La idea aristotélica y republicana del hombre como animal político implica necesariamente que es en la polis donde el hombre alcanza su verdadera condición, la medida completa de su humanidad, y que, por tanto, la práctica excelente de esta condición es aquello en lo que consiste la perfección misma del hombre. El republicanismo es, en este sentido, un humanismo: la formulación de una medida de lo humano. Respecto de esta medida, la polis



desempeña una función constitutiva; pues no es que la polis propicie y facilite la realización de la plenitud humana -una plenitud que, en este caso, podría tener una medida no política-, sino que la plenitud humana consiste en ser perfectamente lo que el hombre es en y merced a la polis.

Sí la polis no fuera constitutiva en este sentido, las virtudes políticas no serían verdaderamente virtudes: esas disposiciones operativas que hacen bueno al hombre absolutamente. Se limitarían a ser habilidades o pericias técnicas, con las que el hombre utilizaría convenientemente una estructura instrumental -lo político- para facilitarse la adquisición de las auténticas virtudes en aquel otro ámbito en el que estuviera situada la perfección humana. A diferencia de las virtudes, las pericias técnicas son buenas y perfectivas para el hombre, sólo en la medida en que no son sustituibles por un rediseño perfeccionador de la misma estructura instrumental. No es extraño que lo característico del republicanismo, frente al liberalismo, haya sido buscar en la virtud ciudadana -en la apelación y fomento de esa virtud- la solución a los problemas políticos -al peligro constante de que los intereses particulares se impongan al bien común de la polis-; mientras que lo típico del liberalismo ha sido buscar esa solución en retoques estructurales, intentando arbitrar un sistema que garantice mecánicamente la reconducción de los intereses individuales al beneficio del interés general. En definitiva, para el liberalismo, la virtud política sólo sería valiosa y necesaria en proporción a las deficiencias de la estructura política instrumental. La auténtica e insustituible excelencia humana estaría, pues, situada en otro ámbito que el político.

Por el contrario, para el republicanismo la auténtica excelencia humana es excelencia política. Que la perfección

humana consiste en ser perfectamente lo que el hombre es en la polis; es decir, que la polis es constitutiva respecto de la medida de esa perfección, significa afirmar que la polis proporciona al hombre una identidad que representa la determinación práctica más completa y fecunda de la genérica y abstracta identidad humana.

Otorgar al hombre una identidad, implica necesariamente proponer, como convocante para ese hombre, una forma concreta de plenitud. La perfección humana -que es perfección práctica o moral- consiste en la práctica perfecta de una identidad, que, consiguientemente, ha de ser una identidad también práctica. La moral está constituida por las exigencias que, de cara a su perfecta realización, plantea una identidad concreta y práctica.

Según la visión republicana, el hombre adquiere en la polis una nueva y más completa identidad, que es una identidad verdaderamente política. La función de la polis es constituir esa identidad, y no simplemente servir de instrumento para compaginar la presencia simultánea de diversas identidades prepolíticas -étnicas, religiosas, culturales...-, ni para posibilitar que cada individuo busque su identidad en el ámbito que mejor responda a sus preferencias subjetivas. Y, como acabamos de ver, lo que se dice de la identidad, se dice también, por fuerza, de la perfección moral a la que el hombre se siente llamado.

Por todo esto, la participación política es entendida en el republicanismo como la participación activa y plena en la identidad que el hombre alcanza en la polis, y como la condición necesaria para la progresiva adquisición de la excelencia o plenitud que corresponde a esa identidad. En definitiva, el republicanismo valora la participación política por razones éticas, por el perfeccionamiento moral que esa participación posibilita; mientras que el liberalismo la valora por razones meramente estratégicas:

como modo de proteger la libertad de acción en otros ámbitos, donde estarían situadas la identidad y plenitud humanas decisivas.

El liberalismo propiciará la participación política en la medida en que este recurso sea necesario para aquel fin, y mientras esta pericia política no sea dispensable mediante una reforma estructural que proporcione mayores garantías individuales. Muy al contrario, la tradición republicana ha visto en la participación política la forma en la que el hombre, involucrándose en empeños comunes y más ambiciosos que el cuidado de lo privado, dispone de la ocasión para desarrollar al máximo sus talentos y hacer germinar la virtud. Para los republicanos, como Leonardo Bruni, lo que excita el cultivo de la virtud es el clima de libre y leal competencia por alcanzar reconocimiento y excelencia en los negocios de la res publica<sup>30</sup>].

Esta diferencia en el modo de entender y valorar la participación política marca la distancia entre una postura liberal y una postura republicana. Esta distancia es recorrida por Benjamín Constant en el momento en el que éste presenta una segunda razón para no abandonar la libertad de los antiguos. Como vimos anteriormente, Constant rechazaba el completo abandono de la libertad de los antiguos -de la libertad para lo público, de la participación política-, aduciendo, como primera razón para ello, la necesidad de esta libertad para garantizar la otra: la libertad de los modernos o libertad para lo privado. Y quedó sentado entonces que, por lo que respecta a este razonamiento, y hasta el momento de su proposición, la postura de Constant podía calificarse claramente de liberal.

---

<sup>30</sup> Q. SKINNER, *The foundations of modern política/ thought*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 80.

Pero su postura pasa de liberal a republicana cuando, poco después, Constant advierte que ésa no puede ser la única razón para conservar la libertad de los antiguos, y que esa función instrumental no es el único sentido de esta libertad. Hay otra razón, más abarcante y decisiva, para mantener la libertad política, y se trata de una razón moral. Hemos de conservar y practicar esta libertad para no empequeñecer nuestro espíritu, rebajar nuestros deseos y atrofiar nuestras más altas facultades, ocupándonos sólo de alcanzar la estrecha y menuda felicidad privada. Existe en el hombre una noble inquietud por alcanzar una mayor perfección, por poseer un destino más sublime, por compartir la gloria de actividades y emociones generosas. "Y la libertad política -declara Constant- es ciertamente el más poderoso y enérgico modo de perfección que el cielo nos ha dado entre los dones nos"<sup>[31]</sup>.

Esta misma idea, republicana y perfeccionista, de la libertad política se halla presente también en Tocqueville y en John Stuart Mili, otros dos autores considerados frecuentemente como liberales. Los dos advierten contra el peligro de que un hegemónico interés por lo privado conduzca al hombre a ocuparse exclusivamente de su bienestar material, y a renunciar incluso a su libertad política, con objeto de quedar completamente libre para dedicarse a lo privado. Abandonar el ejercicio de la libertad política, desentenderse de los asuntos públicos y ciudadanos, como modo de liberarse de una carga entorpecedora de los negocios privados, equivaldría en el fondo a caer en una nueva forma de servidumbre.

Frente al riesgo de rebajarse a este servilismo materialista, estos dos autores instan a la práctica de la libertad

---

<sup>31</sup> B. CONSTANT, op.cit., p. 91.

ciudadana. Esta libertad, como participación responsable en lo común, saca al hombre de su aislamiento individualista, promueve en su espíritu el sentido de ciudadanía, y le empuja a adquirir las cualidades propias -las virtudes- de quien está involucrado con otros en la realización de intereses comunes. Mediante la participación política es como el hombre desarrolla plenamente sus capacidades racionales y alcanza la madurez moral. "Sólo la libertad -dice Tocqueville- es capaz de elevar el espíritu de los hombres por encima del mero culto al dinero"[<sup>32</sup>].

Como se puede ver, en todas estas defensas de la libertad política, esta libertad es propugnada como antídoto contra el empequeñecimiento del espíritu humano y contra el consiguiente materialismo, que puede llevar al hombre a contentarse -en palabras de Nietzsche- "con el verde placer del pasto". La moderación del afán adquisitivo, la crítica al lujo superfluo y la alabanza de una digna y grave austeridad, han sido reconocidas tradicionalmente como rasgos característicos del espíritu republicano.

Fernando Inciarte ha llegado a afirmar que la quintaesencia de la distinción entre espíritu republicano y espíritu burgués o libertad se encuentra en la contraposición entre pobreza y riqueza, tomadas estas dos categorías en su sentido más amplio[<sup>33</sup>]. Sin negar la verdad que se encierra en esta tesis, hemos de precisar, no obstante, que la actitud anticrematística del republicanismo, por importante que sea en la caracterización de éste, no constituye la nota más decisiva y primigenia de lo republicano, sino una nota secundaria que dimana con necesidad natural del principio verdaderamente fundante: el carácter constitutivo de lo político. La austeridad que caracteriza al re-

---

<sup>32</sup> O. HEATER, op.cit., pp.72-73.

<sup>33</sup> F. INCIARTE. Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política. Eunsa, Pamplona, 2001 , p. 36.

publicanismo no es pobreza en general, ni cualquier tipo de parquedad; es aquella moderación que cobra sentido por relación a una realidad política que es constitutiva del ser práctico del hombre: una moderación que es exigencia de la plenitud a la que el hombre está llamado por su condición o identidad política. Como el mismo Inciarte señala, el enriquecimiento que es rechazado por el republicanismo es aquel que tiene el efecto de "enajenar al hombre de su quehacer propiamente político, lo cual significa enajenarle sin más de sí mismo como animal político que es"<sup>[34]</sup>.

En estos términos es como aparece entendida y valorada la austeridad en la tradición republicana. En la antigua polis -recuerda Bemhard Knauss-, el talante ciudadano venía a ser un sentido ético del nomos, de la medida. La limitación de los deseos, la contención de los impulsos era algo propio del ciudadano, pues tal comedimiento era necesario para hacer posible la vida en común<sup>[35]</sup>. Para Montesquieu -al igual que para muchos otros antes y después de él-, el patriotismo, el amor por el bien de la república exige frugalidad en la vida privada, limitar el deseo de poseer y el interés por el bien particular<sup>[36]</sup>. La desmedida dedicación al incremento de su patrimonio privado, distrae al ciudadano de su cometido más valioso y dignificante, el cuidado de la res publica, y le retrae de practicar con su ciudad la magnanimidad y munificencia que son propias de un verdadero espíritu público.

El planteamiento liberal empuja al hombre en la dirección opuesta. Alienta en éste el afán posesivo, el interés por las comodidades privadas y el espíritu mercantilista.

---

<sup>34</sup> F. INCIARTE, pp. 20-21.

<sup>35</sup> B. KNAUSS. La polis. Individuo y Estado en la Grecia Amigua, Aguilar. Madrid, p. 248.

<sup>36</sup> MONTESQUIEU, El espíritu de las leyes, V, 2.

Lo que el liberalismo alaba y valora es ciertamente la riqueza. Pero no se trata de cualquier tipo de opulencia, sino de aquella abundancia material que es fruto y manifestación de un uso industrioso y sagaz de la libertad privada y de la igualdad de oportunidades que el sistema político garantiza al individuo. Es, pues, la riqueza que resulta de aprovechar diligentemente la dedicación completa a lo privado, que es posible gracias a la descarga de lo público, al abandono de los asuntos comunes en manos de los expertos. Se trata, en definitiva, de una riqueza cuyo sentido dimana de una visión instrumentalista de la realidad política.

Esta oposición entre austeridad republicana y riqueza liberal, o mejor dicho, entre libertad política y abundancia privada, no se le escapaba a Adam Smith, que, con espíritu crematístico, avisaba de que una república de ciudadanos, en la que todos se ocupan por turnos de los asuntos públicos, podrá ser libre, pero nunca será rica<sup>37</sup>. Esta misma alternativa es la que latía en la disputa entre la idea de nación americana propuesta por Jefferson y la defendida por los autores de *El Federalista*. Frente al ideal de una república agraria y participativa, cuya defensa descansa en su propia milicia ciudadana, Hamilton y los demás federalistas, con un espíritu más norteamericano y liberal, propugnaban una nación más unificada y centralizada, urbana y mercantil, y dotada de un ejército regular, ya que sólo en estas condiciones podría un pueblo dedicarse a la búsqueda de su progreso material<sup>38</sup>.

Si, por una parte, la dedicación a lo público puede estor-

---

<sup>37</sup> M. IGNATIEFF, "The Myth of Citizenship", en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*. State University of New York Press. Albany, 1995, p. 60.

<sup>38</sup> H. B. AR, *El corazón de la república. Avances de la virtud política*. Paidós. Barcelona, 2000, pp. 78-79.

bar el enriquecimiento material de cada uno, y exige como condición poner coto a la búsqueda de este enriquecimiento; por otra, el mismo cuidado de lo público por parte de todos, hace menos necesario el enriquecimiento de cada uno, pues es más lo que puede esperarse del espíritu ciudadano de los demás. La despreocupación respecto de lo público no sólo deja al individuo en óptimas condiciones para perseguir su bienestar privado, sino que, fundamentalmente, le deja sin otro horizonte para sus energías que el de conseguirse una acomodada y bien provista privacidad. El liberalismo, a fin de cuentas, no se limita a responder al afán adquisitivo del ser humano, sino que, más bien, lo consagra y fomenta. El individualismo llama al individualismo.

No es cierto que, a diferencia del republicanismo, el liberalismo se abstenga de proponer un concepto concreto de plenitud humana, un determinado ideal ético. La pretendida neutralidad ética del liberalismo es sólo un espejismo, una errónea autoconciencia. El liberalismo propone un modelo de plenitud, situado no en el ámbito político sino en el ámbito privado, y compuesto según las posibilidades de este ámbito. Al carecer el hombre de otras ocupaciones que las que tejen su privacidad, sólo puede aspirar a conquistar aquella excelencia, aquellas virtudes que son propias de esas tareas: probidad, observancia, industriosisdad, espíritu ahorrativo y emprendedor. Al primar estas virtudes, el liberalismo está propugnando un particular modelo de excelencia humana. Un modelo integrado por un haz de virtudes que, a pesar de su incuestionable valor, carecen de la brillantez y nobleza de las virtudes políticas, de las virtudes de la plenitud ciudadana.

En conclusión, la distinción entre liberalismo y republicanismo, del modo como aquí ha sido definida, significa



la disyuntiva entre dos ideales éticos asignables al hombre como medida de su perfección. Es decir, lo que en esta distinción está en juego es la cuestión acerca de qué clase de excelencia puede el hombre aspirar a realizar en sí y esperar ver realizada en quienes conviven con él. Es la misma cuestión que ya fue planteada por Tocqueville, cuando señalaba el peligro que se cierne sobre un pueblo democrático, si su amor por la igualdad no va acompañado de un vigoroso espíritu público que le haga poner el mismo interés en la libertad política. "Las sociedades democráticas que no son libres --dice Tocqueville-, pueden ser ricas, refinadas, espléndidas, magníficas incluso, poderosas por el peso de su masa homogénea; se pueden dar en ellas cualidades privadas, buenos padres de familia, honestos comerciantes y propietarios dignos de estima; se encontrarán incluso buenos cristianos (...). Pero lo que nunca se verá, me atrevo a decir, en semejantes sociedades, son grandes ciudadanos y, sobre todo, un gran pueblo; y no temo afirmar que el nivel común de los sentimientos y las ideas no cesará nunca de descender en tanto que la igualdad y el despotismo marchen unidos"<sup>39</sup>. A la vista de la no pequeña cercanía entre este pronóstico y nuestra propia realidad social, parece claro que la confrontación entre liberalismo y republicanismismo es algo más que una mera discusión académica.

Alfredo Cruz  
Universidad de Navarra  
Departamento de Filosofía  
31080 Pamplona - España



---

<sup>39</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 22.