

## DE LA PATRIA AL ZOO - I. La libertad programada. <sup>1</sup>

### 1. *Algunas reflexiones previas.*

1.1. Permitidme decir algo sobre la metáfora del título, que nos acercará al enfoque de nuestra reflexión. Me parece apropiada, pues apunta literariamente al concepto. Creo que, literariamente, podemos establecer dos relaciones entre “Patria” y “Zoo”, que nos ayuden a dibujar el escenario de reflexión de esta ponencia. Por un lado el zoo es una metáfora de la patria; es a la selva animal lo que la patria a la selva social. El zoo es la selva ordenada, pacificada, con sus conflictos controlados e invisibilizados; es la selva humanizada, la existencia selvática sublimada, la abstracción de lo divino de la selva. Y es la manifestación de una nueva identidad política: los animales habitantes del zoo gozan de la *realización de la libertad animal común*, de la máxima libertad compatible entre ellos, que dice Rawls, y de la *igualdad de derechos*, incluido el derecho a ser tratado de forma diferente. Se trata, pues, de una identidad republicana, ya no es la que gozaba en su especie (la *nación*) en la vida salvaje, sino la aportada por el pacto constitucional, las reglas del zoo, que tienen la particularidad de ser universales situadas, es decir, comunes a todos los zoo, como corresponde a los principios de igualdad de derechos universal de los animales, pero arraigadas en la particularidad de su hábitat. Esta idea del “pacto animal” no es forzada; todos aceptamos que el pacto social es un simulacro genealógico para legitimar la comunidad, y es obvio que los animales, si se les permitiera un referéndum, como buenos hobbesianos elegirían la vida del zoo, que al fin es paz y sobrevivencia. El zoo, en fin, es la república de los animales (Aunque no sigo esta línea, seguro que algo debo a sus lecturas, los trabajos el *Zoo humano*, de Desmond Morris, ni el *Parque humano*, de Peter Sloterdijk, pueden mejorar esta metáfora).

---

<sup>1</sup> Texto presentado en Seminario de Filosofía Política de la UB el 15-10-2010.

Por otro lado, el zoo puede ser pensado como la verdad de la patria, como el destino histórico de la misma. Si la patria fue un ideal de comunidad pensada en los orígenes mismos del capitalismo, de la instauración del Estado moderno, el zoo es su realidad desidealizada, o su idealidad posible al final de la historia, en definitiva, su verdad. Ocultada y silenciada mientras el ideal mantenía la esperanza, cuando se agota su potencia productiva de ilusiones deja ver su verdadera pasión: mostrar a la “jauría humana” (mi homenaje a Arthur Penn, muerto hace poco) que es posible la paz, el respeto y el sacrificio de la propia vida al orden y unidad del zoo. El zoo es la verdad del ideal de la patria (el verdadero triste ideal que escondía en sus orígenes) cuando ésta, arrollada por la historia, renace en los civilizados y temerosos textos de los neorepublicanos. El “amor a la patria” –Mauricio Viroli ha de resumir las virtudes republicanas en una, la “virtud cívica”, y ésta sólo sabe expresarla como “amor a la patria”- apenas es la “lealtad” política vivida con un *pathos* rosado. El “patriotismo constitucional” de Habermas, más liberal, más cosmopolita, más pálido, más marrón, más desalimentado – como las dietas “sin” del mundo “post”-, refleja mejor el zoo de ciudad; el “patriotismo republicano” de Viroli responde a la figura del posmoderno “parque temático animal”, donde los animales simulan ser animales. El patriotismo nacionalista y comunitarista arrastra aún algunas de las raíces de la selva, y se parece más a una “reserva humana natural”. Pero todas son figuras del zoo que la patria parece tener como destino. En definitiva, la verdad de la idea de patria es el zoo.

Desde estas dos reflexiones metafóricas surgen las cuestiones que realmente vale la pena pensar. ¿Para qué queremos una patria? ¿Qué importa si la queremos cuando la historia ya ha dicho que no?: ¿Qué sentido tiene una comunidad republicana –que es cosa distinta a un poder político republicano- en un mundo en que la virtud ha sido felizmente desplazada, en que el deber limita su espacio al del miedo y en que la identidad colectiva la pone la fuerza (a veces de la ley)? ¿Cómo amar una patria imposible que si los dioses invirtieran el ritmo de la historia nos resultaría indeseable? Y en nuestro *Lebenwelt* inmediato: ¿No

es una burla predicar el republicanismo en un país cuya máxima identificación colectiva es con la Monarquía? Tal vez no, tal vez sea éste el más poderoso argumento de los neorepublicanistas de nuestro tiempo: si la Monarquía, el paradigma del anacronismo, pervive gracia al amor (de los príncipes) ¿por qué habría de ser superfluo predicar el amor a la verdadera patria, que es la republicana? Hablaremos, pues, de estas cosas.

1.2. Permitidme, en segundo lugar, contextualizar teóricamente esta reflexión, con una breve síntesis de mi interpretación del actual debate republicanista. Creo que el renacimiento del ideal republicano en nuestro tiempo es una fuga ilusoria de la conciencia forzada por la derrota de los dos ideales que han gestionado el capitalismo, *el liberal* (que en sus orígenes era republicano) y el *socialdemócrata* (que en sus orígenes era comunista). El originario liberalismo, que era en su esencia republicano (surgió contra el despotismo, paternalista o inhumano, de la monarquía), ha devenido neoliberalismo, imagen fea, insoportable para los liberales honestos, quienes horrorizados ante el monstruo huyen en fuga hacia el origen; huida radical, buscando un punto de la historia exento de la semilla del mal neoliberal, un pre-origen pre-liberal que sirva de refugio y de comienzo de una nueva historia de esperanza. Y lo encuentran en los republicanos liberales que teorizaron las revoluciones burguesa, la americana y la francesa. Por su parte, el originario comunismo marxista, mutó de esencia anticapitalista a perversa socialdemocracia, representación de un confuso capitalismo social; y el marxista derrotado, definitivamente cerrada la “puerta staliniana” al socialismo, es también empujado a los orígenes en busca del punto cero desde el que reiniciar la historia, lugar que encuentra en ese momento de la conciencia en que la idea socialista era cosa del pueblo en vez de cosa de la clase obrera; o sea, en los republicanos demócratas que radicalizaron la revolución francesa.

Curiosamente, es como si las derrotas de la conciencia, los derrotados de la historia, no encontraran otra salida que remontarse imaginariamente al punto cero, al momento constituyente del capitalismo productivista burgués, donde el

enemigo común era el antiguo régimen, la monarquía, de ahí que se identificaran en el republicanismo; pero en ese momento ya había dos figuras de la república enfrentadas, la de Locke y la de Rousseau, la de Harrington y la de Robespierre, la de los “padres fundadores” y la de los “jacobinos”. Dos figuras cuya diferencia, base de su radical contraposición, era la diferente idea de pueblo: llamaban “pueblo” a realidades diferentes. Derrotados por la historia, desfigurado el rostro de las ideas como la estatua de Glauco, buscan un refugio común en el “republicanismo”, como ritual de expiación, como consuelo, o como si buscaran dar una segunda oportunidad a la historia para reescribirse mejor; un espacio común donde volver al combate en torno a la sociedad capitalista, desde la conciencia de que el combate real, el histórico, el ya dado, ha sacado de sí las respectivas ideas, las ha degradado y prostituido. De este modo, ignorando que la historia es eso, corrupción de las ideas, escenifican un regreso al origen, donde las ideas pueden recuperar su antigua belleza y, sobre todo, su antigua esperanza. ¿No es paralelo al renacimiento del ecumenismo en el ámbito cristiano?

Desde esta interpretación, y limitando nuestra atención al ala liberal de los republicanista contemporáneos, se entenderá que no forme parte de mi interés entrar a fondo en el debate sobre el modelo republicano de sociedad, sobre sus ventajas en libertad, eficiencia y virtud respecto al liberalismo, sobre sus diferencias éticas y ontológicas entre ambos, etc. Abordaré estas cuestiones sólo instrumentalmente, en la medida en que las considero útiles para comprender este *revival* republicano y para poder argumentar un juicio histórico sobre el mismo. Me interesa especialmente descifrar su sentido y función porque vivo en un país que se acostó republicano y se despertó monárquico, ciertamente, tras una larga noche de insomnio; un país en que sólo minorías políticamente muy marginales y ajenas al actual *neorepublicanismo* cultural recuerdan que el 14 de abril es una fecha a conmemorar con otros símbolos, otros valores y otros sentimientos. No quiero, pues, entrar directamente en el contenido de la propuesta de los republicanistas contemporáneos; pretendo simplemente

comprender el sentido de su aparición actual y, en lo posible, el efecto que juega en la estructura y en la coyuntura política. Si se me permite, pretendo sólo seguir haciendo lo que Marx consideraba propio de la filosofía, la crítica de lo existente<sup>2</sup>. Decía Marx en la “Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en los *Anales Franco-Alemanes*: “La crítica ha desnudado las cadenas de las flores imaginarias que las recubrían, no para que el hombre arrastre las cadenas sin fantasía, desesperadamente, sino para que arroje las cadenas y recoja las flores vivas. La crítica de la religión destruye las ilusiones del hombre para que piense, actúe y modele la realidad como un hombre sin ilusiones llegado a la edad de la razón, para que gravite alrededor de sí mismo, es decir, de su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste se empieza a mover alrededor de sí mismo”. Sustituid “religión” por “republicanismo” y obtendréis el mensaje que quiero exponer.

Y, como no es una mera contingencia, nos dice poco después: “De lo que se trata es de darles fuerte. De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. Hay que hacer la opresión real más insoportable, añadiéndole la conciencia de esa opresión; hay que hacer la ignominia más ignominiosa, haciéndola pública”.

Yo sigo creyendo que esa es la tarea más digna de la filosofía, pues pienso que las ideologías empujan siempre a la reconciliación con la realidad, sea con la presente, la mera positividad, o con la realidad “ideal” que se propone para mañana; empujan siempre a la resignación, al consuelo, a hacer el mundo soportable aunque sea viviendo anticipadamente el futuro. Y aunque tenga mis simpatías con los republicanos liberales que se rebelan contra el neoliberalismo (y aún más con los republicanos marxistas que se sienten desolados ante la deriva socialdemócrata), creo conveniente seguir ejerciendo la crítica sobre esta deriva republicanista, tanto más cuanto que hoy parece llamada a jugar el papel que antaño jugaba la religión, un papel de esperanza y consuelo (por tanto, de

---

<sup>2</sup> Alguien podrá decir me que eso lo decía Marx antes de ser marxista; le contestaría que si ya lo decía entonces se imaginara lo que llegará a decir cuando lo sea.

reconciliación con el presente).

Voy más allá en mi pensamiento. Pienso que ante la derrota de la idea comunista en la conciencia social, quedando silenciada la alternativa socialista, las propuestas políticas quedan condenadas a ser interiores al capitalismo; y en esa inevitable interioridad resurge con mayor potencia el riesgo de fuga idealista, de vivir en la cabeza la vida que la realidad niega, de pensar como posible lo inevitablemente ausente. Es decir, sospecho que los debates “internos” al capitalismo entre neoliberales y *neo-cons*, entre liberales y republicanos, incluso entre neoliberalismo y socialdemocracia, son sólo batallas en lo imaginario, juegos de entretenimiento que, si bien tiene su efecto en la superficie –sin ese efecto práctico no jugarían su función- cumplen el dictado que procede de la profundidad de reajustar, reequilibrar y, en definitiva, *reproducir el sistema*.

1.3. En fin, acabemos estos prolegómenos anticipando nuestras pretensiones en esta reflexión. El objetivo práctico de los republicanistas es el de “republicanizar la política” para “moralizar la sociedad”. Parten del supuesto de la superioridad ética del ideario republicano sobre el liberal, identificando éste *de facto* con la conciencia social y política de nuestras sociedades neoliberales. Y en esta pretensión, que presentan como alternativa a un orden social y cultural que se desliza fatalmente por el desbarrancadero, acumulan argumentos en torno a dos núcleos teóricos básicos: definir una nueva idea de libertad y revitalizar la vieja idea de virtud pública, que en conjunto definirían un nuevo ciudadano, el *ciudadano republicano*. Su discurso se ordena en torno a una serie más amplia de tópicos (contrato social, derechos, leyes, identidad cultural...), pero aquí me centraré en el tratamiento que dan a los dos señalados, las ideas de libertad y de virtud pública<sup>3</sup>. Organizaré mi exposición, pues, en dos bloques temáticos, separables sólo a efectos analíticos, que trataré en sucesivos apartados. En el primero plantearé la relación de los republicanistas con la libertad, con su intento

---

<sup>3</sup> El método que adoptan se hace vulnerable a múltiples críticas: prefieren rastrear ideas en los textos históricos y seleccionarlas para sentar la tradición y la autoridad del nuevo republicanismo a analizar el tipo de ciudadano ideal pensable en el capitalismo contemporáneo.

de definir una libertad republicana original e inédita, no contaminada. Partiré de su esfuerzo en demarcarse de la *libertad liberal* y, con menor énfasis, de la *libertad comunitarista* (dejaré de lado en esta ocasión sus diferencias con la libertad de otros conceptos de democracia, como la *radical*, la socialista, la anarquista..., que el supermercado es amplio y variado; pero me comprometo a abordarlo algún día). En el segundo bloque temático plantearemos el tema estrella de los republicanistas, el del buen ciudadano, el de la *virtud civil* (Lo haré de forma resumida, pues en la segunda entrega de este texto centraré el análisis en la virtud pública republicana por excelencia, el *amor a la patria*). Y acabaré, si las fuerzas me acompañan, con una breve valoración histórico-política de esta propuesta.

## 2. La libertad republicana y sus enemigas.

El afán de autoidentificación del neorepublicanismo con referencia al liberalismo, inquietantemente a fuer de obsesivo, me recuerda al que padecemos en otros tiempos en el seno del marxismo, trazando sutiles líneas para separar trotskismo y leninismo, maoísmo y stalinismo, izquierdismo y revisionismo, y un largo etc. Y me temo que, como en aquel entonces, exprese más una patología del pensamiento que una necesidad del discurso. En el caso del neorepublicanismo su voluntad identitaria tiene un lugar áureo, el de la idea de libertad. Parece que consideran que el sentido de su existencia como opción filosófico política, incluso su existencia misma, se juega en esa batalla por diferenciarse del liberalismo. Obsesión por diferenciarse de cualquier liberalismo, no sólo del neoliberalismo actual, cosa fácil, sino del liberalismo ético de comienzos de la modernidad, lo que les lleva a recalificar como “republicanos” a pensadores liberales tan clásicos como Locke o J. Stuart Mill, e incluso a preliberales como Montesquieu<sup>4</sup>.

Pues bien, esa voluntad de diferenciación antiliberal elige como lugar

---

<sup>4</sup> Montesquieu necesita una relectura, pues el tópico de la “división de poderes” le ha convertido incluso en el padre de la moderna democracia representativa. Ver la tesis doctoral de L. Althusser, *Montesquieu, la política y el estado*. Barcelona, Ariel, 1974.

privilegiado la definición de la libertad, lo cual no deja de ser paradójico, pues la voluntad de diferenciarse por la idea de libertad destila aromas liberales. La tesis, incansablemente repetida e ilustrada, se concreta en oponer la “libertad como no interferencia”, que elevan arbitrariamente a paradigma del liberalismo, a la “libertad como no dependencia” o como “no dominación”, que erigen en credencial identificadora de la apuesta republicana. Aunque el tema de la libertad aparece con reincidencia en casi todos sus textos, entiendo que su exposición más clara se encuentra en el libro de M. Viroli, *Repubblicanesimo*<sup>5</sup>, y concretamente en los capítulos II y III (“La nueva utopía de la libertad” y “El valor de la libertad republicana”, respectivamente). Tras definir el republicanismo como tradición y utopía, sin solución de continuidad entra en el tema: “Los teóricos contemporáneos del republicanismo afirman, de hecho, que la libertad política auténtica no consiste tan sólo en la ausencia de interferencia (en las acciones que los individuos desean realizar o tienen capacidad de realizar) por parte de otros individuos o instituciones, como sostiene la escuela liberal. Consiste más bien en la ausencia de dominación (o de dependencia), entendida como la condición del individuo que no dependen de la voluntad arbitraria de otros individuos o instituciones que le puedan oprimir impunemente si quieren hacerlo”<sup>6</sup>.

2.1. La primera cuestión que quiero poner sobre el tapete es la escasa documentación que aportan tanto Pettit como Viroli para mostrarnos que efectivamente es así, que a lo largo de la historia los pensadores liberales han defendido la libertad como no interferencia y han olvidado la libertad como no dominación. Esto es tanto más sorprende cuanto que ambos pensadores, especialmente Viroli, gustan del rastreo y selección de ideas, no siempre con conceptos, como mecanismo de argumentación de la larga tradición republicana. Y la cosa nos lleva a la sospecha cuando se recogen textos liberales como los de

---

<sup>5</sup> M. Viroli, *Repubblicanesimo*. Roma, Laterza, 1999.

<sup>6</sup> *Republicanism*, ed. Cit., 56. Ver también P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford U. P., 1998)

B. Constant, que al describir la “libertad de los modernos” (la libertad negativa, la libertad liberal por excelencia), dice que: “Consiste en el derecho de cada uno a no estar sometido sino a las leyes, a no ser arrestado, ni detenido, ni asesinado, ni maltratado de ninguna manera a causa del arbitrio de un solo individuo o de más de uno. El derecho de cada uno a manifestar su opinión, escoger su profesión y ejercerla, disponer de su propiedad y abusar de ella; de desplazarse sin tener que pedir permiso y sin tener que dar cuenta de sus propias acciones y de su propia conducta. El derecho de cada uno de reunirse con los otros individuos, se para satisfacer sus propios intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, o simplemente de ocupar los días y las horas de la manera que se ajuste mejor a sus inclinaciones, a sus fantasías. En fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, se nombrando todos o algunos de los funcionarios, sea por medio de protestas, peticiones, demandas, que la autoridad se vea más o menos obligada a tomar en consideración”<sup>7</sup>.

Si esta es la definición canónica de la libertad liberal, y así lo entiende Viroli, ¿qué pueden tener frente a ella los neorrepublicanos? Puede parecer insuficiente, pero en modo alguno es despreciable. Ni siquiera es tan asépticamente “negativa”. En el fondo describe bastante bien el “ideal” del modelo real democrático liberal existente. Las carencias en la participación, no impuestas por ley ni por el discurso filosófico jurídico, sino por la realidad social, por las formas materiales de existencia y subsistencia, eran las que llevaron a Constant a su afortunada distinción.

No hay, pues, textos que ilustren esa libertad esquelética liberal, ajena a toda presencia política y, sobre todo, insensible a la dominación. Esa figura de la libertad es una abstracción sectaria con la simple función de hacer de fondo ideológico sobre el que, cual espejo encantado, el neorrepublicano pueda reconocerse y reconciliarse consigo mismo. Actitud que les lleva a visibles violencias en sus relatos históricos, como al recoger como ejemplo de libertad

---

<sup>7</sup> Cf. Viroli, op. cit., 60

republicana la descripción de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*: “La libertad política, en un ciudadano, consiste en aquella tranquilidad de espíritu que proviene de la convicción que cada uno tiene de la propia seguridad; y, para que esta libertad se ejerza, es necesario un gobierno que esté organizado de tal manera que impida que un ciudadano pueda *temer* a otro ciudadano”<sup>8</sup>.

¿Es esta una definición de libertad republicana o liberal? Aunque admitiéramos que Montesquieu fue un pensador republicano –que ya es mucho suponer, pues que se opusiera a la Monarquía absoluta no es suficiente, y su reivindicación del equilibrio de poderes no es moderna, burguesa, sino la resistencia de los “estados” del antiguo régimen- ¿es que el combate contra el miedo, por la seguridad, es republicano? ¿No montó Hobbes todo su discurso legitimador del orden político en nombre de la seguridad, de la eliminación del miedo?

En otro momento, defendiendo como genuinamente republicano el rechazo del poder arbitrario, Virioli no encuentra autor más apropiado que J. Locke: “La finalidad de la ley no es abolir o reprimir la libertad, sino conservarla y aumentarla, porque en todas las condiciones de seres creados capaces de regirse por medio de leyes, donde no hay leyes, no hay libertad; porque la libertad consiste en estar libre de la represión y de la violencia de los otros, situación que no puede darse donde no hay ley; pero la ley no es. Como suele decirse, “la libertad de cada uno de hacer lo que le parezca” -de hecho, ¿quién sería libre si fuese tiranizado por el capricho de todos los otros?- , sino la libertad de disponer y ordenar su persona, sus acciones y sus posesiones y toda su propiedad como le parezca dentro de los límites que le permitan aquellas leyes a las que está sometido, sin estar por ello sujeto a la voluntad arbitraria de otro, sino siguiendo libremente su propia voluntad”<sup>9</sup>.

Claro, si cualquier pensador que mantenga posiciones como éstas es calificado de “republicano”, dejando para el liberalismo el mal abstracto, se consigue la autoidentificación. Pero lo razonable es pensar que liberales como Locke tenía

---

<sup>8</sup> Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. XI, 6 (Ref. Virioli, *Ibid.*, 58-59).

<sup>9</sup> Cf. Virioli, *op. cit.*, 75

una idea de libertad que no se ajusta a la matriz diseñada por los neorrepblicanos para reconocerse; o sea, que esa idea republicana de libertad estaba muy presente en los liberales de los orígenes de nuestra sociedad capitalista.

2.2. Pasemos ya a la autodefinición neorrepblicana como “no dominación”. En el fondo se trata de llamar la atención sobre la pseudolibertad que se goza en nuestras sociedades capitalistas, donde las libertades “formales” no evitan, sino que enmascaran y hasta cierto punto reproducen u legitiman, formas de dependencia y jerarquización al menos para-legales. Y esta llamada es correcta y oportuna, si bien ingenua. Después de décadas de filosofía crítica postmarxista, postnietzscheana y postfreudiana, desde Marcuse a Foucault, de Horkheimer a los postmodernos, instaurar un discurso contra las formas de dominación exige más rigor conceptual y más finura analítica que la puesta en escena por los neorrepblicanos liberales. La verdad es que, sorprendentemente, escasas veces, si alguna, refieren a esta tradición crítica de décadas de filosofía obsesionada con el desvelamiento de los sofisticados mecanismos de la dominación en todos los ámbitos, de la economía a la gramática, de la técnica al derecho, del conocimiento al arte. Ajenos a esa conciencia crítica, el discurso neorepblicano presenta pocas credenciales para hacer de la no dominación su cuartel de invierno.

¿Qué entienden los neorrepblicanos por dominación? Aunque a veces razonan en abstracto y defienden que en cualquier lugar donde pueda aparecer la coerción se da la dependencia, otras atinan más con el escenario y la sitúan en el campo de la ley: hay dominación en ausencia de leyes. Pero en uno y otro escenario aparecen problemas teóricos relevantes. Ante la falta de un concepto claro, dice Viroli que lo mejor es poner algunos ejemplos. Yo creo que no, que los ejemplos no sustituyen con eficiencia al concepto, ni necesariamente ayudan a su construcción; a veces lo ocultan o imposibilitan. En todo caso, los ejemplos los toma de Pettit, ambos usan la misma lista repetida con lealtad: “Consideremos los

casos siguientes: un tirano o un oligarca que puede oprimir sin temor a incurrir en las sanciones que la ley establece; una mujer que puede ser maltratada por el marido sin poder resistirse ni obtener reparación alguna; unos trabajadores que pueden padecer todo tipo de abusos, mezquinos y graves, por parte del empresario o de un superior; un pensionista que ha de depender del capricho de un funcionario para obtener la pensión que le corresponde legítimamente; un enfermo que ha de confiar en la buena voluntad del médico para curarse; unos jóvenes estudiantes que saben que su carrera no depende de la calidad de sus trabajos sino del capricho del docente; un ciudadano que puede ser enviado a la prisión de forma arbitraria por alguna magistratura.

En todos los casos que he descrito no hay ningún tipo de interferencia: no he hablado de un tirano o un oligarca que oprime, sino que *puede* oprimir si quiere; no he dicho que el marido maltrate a su mujer, sino que *puede* maltratarla sin temor a las sanciones, y el mismo discurso vale para los empresarios, los funcionarios, los médicos, los decentes o los jueces en los ejemplos mencionados. Ninguno de éstos impiden a los otros perseguir los fines que quieren perseguir; ninguno de ellos *interfiere* en la vida de los otros, La mujer, los trabajadores, el pensionista, el enfermo, los jóvenes de los ejemplos citados son pues *totalmente libres* si por libertad se entiende no estar sometidos a ninguna interferencia o, lo que es lo mismo, no ser obstaculizado u obligado. No obstante, están sometidos a la voluntad arbitraria de otros individuos y, así, viven en condiciones de dependencia, como los esclavos de los que habla Plauto en sus comedias, que frecuentemente son libres de hacer lo que quieren, sea porque el amo está lejos, porque es buena persona o porque es necio, pero que a pesar de todo están sometidos al arbitrio del amo, que puede castigarlos duramente si quiere”<sup>10</sup>.

Disculpad el largo texto, pero me parece que transparenta la posición republicanista ejemplarmente. La gran aportación del republicanismo sería, frente a unos liberales superficiales y sin alma, anclados en los fenómenos, desviar la

---

<sup>10</sup> Republicanismo, 57.

mirada a las profundidades, llamar la atención sobre las condiciones que hacen posible la interferencia o la coerción, y dar a estas condiciones un rango moral superior al meramente fenoménico. El problema es que todo se queda ahí, sin aportar nada nuevo al desvelamiento del poder y la dominación. La situación de “no dominación” reclamada por los republicanistas viene a ser simplemente una llamada a la prevención y una exigencia de “no impunidad” mediante leyes que disuadan, impidan y, en todo caso, castiguen las “interferencias”, la coerción social. ¿Puede alguien considerar que esto es patrimonio del republicanismo?

Aparte de la trivialidad de la propuesta, y de su dudosa función demarcadora, me parece que el contenido que se adscribe a la dominación, a juzgar por los ejemplos, merece una reflexión *ad hoc*. Ya la misma formulación “negativa” de la libertad republicana, como “no dependencia”, parece acercarla a la liberal y alejarla de la democracia *tout court*, pues parece obvio que conceptualmente “no dependencia” y “participación” no se identifican. La “no dependencia” puede ser pensada como reinado de la *ley justa*, y ésta parece una versión abstracta de la máxima liberal de E. Burke del gobierno de los mejores (en conocimiento y virtud).

Creo que los neorrepublicanos liberales están tan traumatizados por el rostro inhumano del neoliberalismo que quieren borrar de su expediente el origen común, la hermandad de fondo, y cualquier residuo que les recuerde su antigua complicidad. La verdad es que cuesta trabajo aceptar la caricatura de un liberalismo aferrado al estéril palo de la no interferencia. Sin duda conocemos la reflexión de Hobbes –que, por cierto, apenas citan- cuando afirma: “Libertad, o independencia, significa (propriadamente hablando) la falta de oposición (por oposición quiero decir impedimentos externos al movimiento); y puede aplicarse a criaturas irracionales e inanimadas no menos que a las racionales. Pues de cualquier cosa atada o circundada como para no poder moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más allá. Y lo mismo acontece con todas las criaturas vivientes mientras están aprisionadas o en cautividad, limitadas por muros o cadenas; y con el agua mientras está contenida por diques o canales, cuando en

otro caso se desparramaría sobre una extensión mayor. Solemos entonces decir que tales cosas no están en libertad para moverse como lo harían sin esos impedimentos externos. Pero cuando el obstáculo al no movimiento está en la constitución de la cosa misma no solemos decir que le falta la libertad, sino el poder para moverse; como cuando una piedra yace quieta, o un hombre es atado a su cama por una enfermedad”<sup>11</sup>.

Se aprecia el contexto del discurso hobbesiano, por un lado filosófico y, por otro, atento a los usos de la palabra (“Vía libre”, “donación libre”, “hablar libremente”). Y de ahí puede concluir: “Y con arreglo a este sentido adecuado y generalmente reconocido de la palabra, un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad”<sup>12</sup>.

En filosofía, nos viene a decir, y una vez definido el sujeto humano por su deseo de vida, por su voluntad de poder (de vivir, garantizar su vida y poseer cuando favorece esa garantía de vida), la libertad del hombre viene definida por su efectividad (no por su capacidad abstracta, pues la vida se ejerce siempre en un contexto) para realizar “su voluntad, su deseo, su inclinación”. ¿Y cómo garantizamos la “libertad de la voluntad, del deseo o de las inclinaciones”? A Hobbes esa pretensión es un salto a la metafísica, pues no tiene sentido predicar la libertad de la voluntad, del deseo o de los instintos, sino sólo del hombre al que constituyen; como no tiene sentido predicar la libertad de los fenómenos y de las leyes naturales. Por eso puede decir algo que nos inquieta: “El miedo y la libertad son compatibles; como cuando un hombre arroja su mercancías al mar por *miedo* a que el barco naufrague, pues lo hace entonces de muy buena gana y podría abstenerse si así lo quisiera. Por tanto, su acción es la de alguien que era *libre*... Y, por lo general, todas las acciones que los hombres realizan en las repúblicas por *miedo* a la ley son acciones que estaban en *libertad* de omitir”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Leviatán*, XXI, 300.

<sup>12</sup> *Ibid.*, XXI, 300.

<sup>13</sup> *Ibid.*, XXI, 301.

Pues bien, en este conocido capítulo “Sobre la libertad de los súbditos”, de título sorprendente y sospechoso de contradicción (¿pueden ser libres los súbditos?), donde dice cosas que han provocado ríos de tinta y que a mi parecer merecen ser mejor evaluadas (carácter imaginario de la libertad de las repúblicas griegas y romanas, audaz comparación entre los miembros de Lucca y Constantinopla, tendencia de los autores modernos a derivar las normas y principios no de la vida y de la historia, sino de los textos de Aristóteles y Cicerón...). En ese capítulo, digo, Hobbes dice nada más y nada menos que “todos los hombres son igualmente libres por naturaleza”<sup>14</sup>, que las leyes deben estar respaldadas por la fuerza de la espada, y que es del análisis del pacto social, y no de los textos antiguos, de donde hay que extraer la libertad posible: “Pues en el acto de nuestra *sumisión* consiste tanto nuestra *obligación* como nuestra *libertad*, lo cual debe, por tanto, inferirse mediante argumentos tomados de allí, no habiendo obligación de hombre alguno que no surja de algún acto suyo...”<sup>15</sup>.

Y en ese mismo texto el autor del Leviatán, el autor donde muchos, creo que erróneamente, leen la defensa de la servidumbre, acota el espacio de libertad que le permite el pacto constituyente en el que el hombre ha enajenado sus derechos naturales, pero no todos. Porque hay cosas intransferibles, entre ellas: derecho a la autodefensa, derecho del acusado a mentir ante el juez, derecho a negarse a ir a la guerra: “En cuanto a otras libertades, dependen del silencio de la ley. Allí donde el soberano no ha prescrito regla, el súbdito tiene libertad de hacer o no hacer con arreglo a su propio criterio”<sup>16</sup>.

Creo, pues, que son fáciles de detectar en el discurso republicanista al menos tres aspectos débiles, suficientes para hacer nuestra crítica: encontramos una insuficiente demarcación respecto al liberalismo, a pesar de su obsesiva autoconfesión de ponerlos como enemigos; apreciamos un distanciamiento

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 306.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 305.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 308.

incomprensible e inaceptable en nuestro tiempo respecto a la democracia; y entendemos que hay muchas incoherencias derivadas de su aceptación del marco socioeconómico capitalista.

Hemos de reconocer que dicha idea de libertad, que como digo responde a una sospechosamente constante voluntad autoidentificadora, se reformula sobre la marcha, a veces para evitar la confusión con la afortunada distinción de B. Constant entre “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos”, reformulada en abstracto por I. Berlin como distinción entre “libertad positiva” y “libertad negativa”. También aquí los argumentos me parecen de escaso peso y conceptualmente pobres; también aquí lo que se visualiza es el afán de aislar y diferenciar conceptualmente la libertad republicana, en este caso de la “libertad democrática”. Por lo tanto, la tesis de los republicanistas liberales sobre la libertad puede formularse así: la libertad republicana, pensada como ausencia de dominación, es un concepto diferente tanto a la libertad liberal, fijada como ausencia de interferencia o coerción, y de la libertad democrática, definida como autogobierno.

Formulación que, como he dicho e insisto, se presenta abiertamente frente al mero liberalismo, pero enmascaradamente también se muestra frente a la democracia participativa, en la medida en que no incluye la necesidad de la participación política, que no piensa el ciudadano miembro del soberano. Podría decirse que en otros muchos textos Viroli y los republicanistas no sólo aceptan, sino que hacen de la participación un elemento identificador del republicanismo; cierto, pero ello revela la confusión y la debilidad conceptual de sus discursos, y plantea el problema de si realmente la participación política, el compromiso con lo público, el interés por lo general, es realmente un posicionamiento democrático o una llamada humanitaria. Porque lo que queda claro es que la “no dominación” no se identifica con el “autogobierno”. Lo veremos enseguida, pero antes quiero detenerme en esta curiosa idea de “no dominación”.

2.3. Es de sobras conocido que el ideal absoluto de la paz perpetua es más

atractivo que el ideal mínimo de la paz empírica; por extensión, parece más bella la *no dominación perpetua* que la *no dominación empírica*. Ahora bien, cuando Pettit y Viroli describen la libertad republicana no usan ejemplos que apunten a eliminar la *posibilidad de la dominación*, sino que se contentan con la disuasión y la sanción. Efectivamente, los ejemplos que toman se agrupan en dos bloques. En uno se incluyen formas de dominación ajenas a la idea de nuestras sociedades democrática y capitalistas contemporáneas, como la esclavitud –que, curiosamente, es al que más veces recurren-, la tiranía, el despotismo, etc. Al menos “en idea” estas formas han sido superadas, y su rechazo es tan común que no se aprecian en la propuesta especiales aromas republicanos. En el otro grupo se incluyen formas de dominación que aún tienen presencia en nuestras sociedades capitalistas democráticas; estas formas de dominación y dependencia, que también cuentan con un gran rechazo (no son propiedad del programa republicano), son pensadas como límites empíricos de la idea, como carencias de nuestros estados, como relaciones a combatir. El republicanismo aspira a una sociedad en que no quede ni rastro de dominación, y lo hace en nombre de su idea de libertad. Está bien, nada que objetar, excepto que esta bandera tampoco le es propia.

Ahora bien, plantearse radicalmente la no dominación ha de llevar *como mínimo* a plantearse su desaparición en todas sus formas, y no sólo las recogidas en los ejemplos; y, sugerimos, nos estaría mal plantearse también la desaparición de sus condiciones de posibilidad, aunque fuera como pretensión.. En este sentido, no deja de ser sospechoso que, al hablar de la dependencia de los trabajadores, mencione sólo los “abusos”, los malos tratos. Creo que en una línea de argumentación contra la dominación es preferible –y, en todo caso, inevitable- plantear el problema en el escenario de las relaciones entre patrón y obrero. Hablar de la relación amo-esclavo es una extravagancia estéril; centrar la atención en la dominación del hombre sobre la mujer tiene todo su sentido y urgencia. Pero si no se aborda la forma de dominación genuina del capitalismo, la que se da en el mercado de trabajo entre el patrón y el trabajador asalariado,

entre el capital y la fuerza de trabajo, no se llega al fondo de la cosa; esa reserva de crítica, ese espacio silenciado, resulta especialmente sospechoso cuando se está defendiendo ir más allá de los fenómenos (las “interferencias” de superficie) y centrar la crítica en las estructuras, en las condiciones objetivas.

Efectivamente, este sería un ejemplo paradigmático, pues es obvio que la ausencia de interferencia o violencia en el mercado de trabajo, (relación entre “propietarios”, iguales en tanto propietarios y absolutamente libres de comprar y vender cada uno lo suyo, lo que cada uno tiene, uno el capital y otro la fuerza de trabajo) no oculta las relaciones de dependencia y subordinación, las formas de dominación. Si la libertad republicana, libertad como no dominación, como ausencia radical de dominación, en todas sus formas, incluso ausencia de su posibilidad, no dominación perpetua, fuera así entendida, bienvenida sea la libertad republicana. Pero me temo que no sea ésta, que no se llegue tan lejos, que los ejemplos más que ayudar a construir la idea sirven para acotar su campo de aplicación, para poner un límite al espacio de no dominación. Bien mirado, si la libertad se piensa como no dependencia o no dominación, estaba ausente del régimen esclavista, del feudal, de las dictaduras, de las sociedades machistas, etc. etc. Y frente a ellas tiene sentido e incluso atractivo el imaginario republicano. Pero si se toma en serio el concepto de no dominación, debe extenderse al orden capitalista, sin duda el lugar más idóneo y más apropiado para distinguir interferencia y dominación, pues el tipo de sociedad donde mejor se esconde o disfraza ésta, donde se ejerce con mecanismos más sutiles. No lo ha desvelado la filosofía crítica de Adorno-Horkheimer y Marcuse a Foucault o Castoriadis? (Pensadores, curiosamente no invitados al debate republicano, como si nada relevante dijeran sobre la dominación).

Pero, claro está, si se incluye el capitalismo en el repertorio de lugares de la dominación, la libertad republicana así ampliada exigiría su crítica, y ésta lleva necesariamente a una alternativa anticapitalista, que nuestros republicanos, especialmente los liberales, ni se plantean. Y lo hacen con razón, pues la historia del republicanismo moderno –el otro, el republicanismo en sociedades

esclavistas, clasistas y serviles aquí no nos interesa- ha sido la historia del esfuerzo por construir una sociedad capitalista armónica y comunitaria, o sea, un ideal imposible si admitimos, cosa nada difícil, que le es intrínseco al capitalismo el conflicto y la individualización. Por eso los republicanistas contemporáneos repiten hasta la saciedad las bondades de la no dominación y la ilustran con formas de dominación obsoletas o particulares, silenciando que el orden capitalista es la forma universal de dominación o dependencia, derivada de la expropiación de los medios de trabajos. Más aún, que es la forma infinitamente sutil, enmascarada y eficiente de la dominación, hasta hacerse tolerable y en gran medida deseable.

La reflexión final tendría que ser esta: pensar la libertad como no dominación, y tomar posición a su favor, exige en el capitalismo una posición anticapitalista, que el republicanismo aleja de su campo de visión. Su libertad, su “no dominación”, su “no dependencia”, no pasa de ser un rechazo de formas particulares de la misma. Por tanto, una propuesta tan consoladora, en tanto tiene esperanza en un capitalismo de rostro humano, como anacrónica, en tanto ignora que la dominación es intrínseca a las relaciones sociales capitalistas (y tal vez no sólo a ellas, como ya sospecharon Horkheimer y Adorno).

2.4. La libertad republicana tiene otros referentes negativos para su autoconstitución, otras ideas de libertad de las que necesita demarcarse. Como he dicho, el neorepublicanismo, en su pretensión de presentarse como opción ética política diferenciada, tiene una verdadera obsesión por demarcarse de las figuras próximas, especialmente del liberalismo; menos densidad pone a la hora de fijar sus diferencias con modelos de libertad más sociales, como el de democracia radical. La demarcación, la búsqueda de un espacio conceptual diferenciado, de un “relato” individualizador, se ha convertido casi en una enfermedad generalizada en nuestro tiempo. Pero, dentro de esa patología universal, sin duda hay “relatos” políticos que tienen más necesidad de diferenciación y, por tanto, revelan más obsesión. Tal vez porque los nuevos

espacios escaseen, porque las fronteras sean borrosas y los perfiles se difuminen en los del otro, el discurso neorepublicanista cae en el vértigo de hablar de sí mismo, de repetir incansable lo que no es como manera de afirmar lo que es (o lo que quiere ser). Y con esa pasión leibniziana de que “el ser es *uno* o no es”, ha de negar todas las formas exteriores de la libertad para determinarse. Claro está, esa pasión de rechazo es más intensa con las figuras próximas, más contaminantes, con las que se disputa el espacio.

Dejaremos por tanto de lado las distancias que establece con las democracias sociales, o populares, y sus aromas revolucionarios; y nos centraremos, muy brevemente, en su forcejeo con la versión *post* de las mismas, esas corrientes nominadas comunitaristas que aparecieron, no por casualidad, con la crisis del bloque socialista y el retroceso del discurso marxista.

Para plantear este frente de confrontación del neorepublicanismo con el comunitarismo deberíamos reafirmarnos en nuestra tesis: el principal problema que aparece ante su voluntad de ser de los republicanistas es individualizar su concepto de democracia; si no se logra una casa propia, (que hoy día se identifica en “un relato de una casa propia”) no hay posibilidad de ser. El viejo obispo Berkeley sigue burlándose de nosotros. “Total, viene a decirnos, cambiad *mi* “percipi” por *vuestro* “dici”, y estáis en mi parroquia”. Y no le falta razón; al fin *percipere* y *dicere* han sido las dos actividades subjetivas sacralizadas desde Berkeley a nuestros días; han crecido a costa del *cogitare* como determinación esencial de lo humano.

Ahora bien, el consenso universal sobre la deseabilidad de la democracia no va acompañado de otro consenso, de semejante alcance, sobre cuál sea la suerte de democracia que nos conviene. Para Salvador Giner, en “Las tres democracias”, un apartado de su ensayo sobre *Las Razones del Republicanismo*, está muy claro que hoy la versión hegemónica es la liberal. Es individualista, procedimental y legalista, dotada de un núcleo constitucional que abarca toda una ciudadanía. Junto a esta versión se abrió paso en las últimas décadas del pasado siglo una versión comunitarista, que considera las culturas y subculturas

presentes en cada orden político, o *politeia*, como entes o sujetos de derecho. Según esta representación, tales comunidades culturales (y en su caso, étnicas) vendrían a formar parte del pluralismo democrático, mientras que el núcleo constitucional compartido sería minimalista. Existiría sólo, o principalmente, para garantizar la autonomía de colectividades encerradas en sus costumbres y creencias. Permitiría la coexistencia de variedades tribales, étnicas, credenciales, ideológicas, con estilos diferentes de vida. O, también, en algún caso, sería patrimonio de naciones dotadas de una cultura única, coherente, sin fisuras internas graves. Finalmente, hay -de modo en algunas instancias recesivo, o defensivo- una versión de la democracia deseable que está ligada a las varias manifestaciones del igualitarismo, del solidarismo y, sobre todo, de la participación ciudadana. Para esta versión, la democracia no sólo se legitima por el hecho de garantizar libertades y autonomías -como sucede, respectivamente, en las otras dos versiones en disputa, la liberal y la comunitarista- sino también “por la puesta en vigor de procesos de justicia social y por el fomento político de tendencias redistributivas y de capacitación de la ciudadanía”<sup>17</sup>. Nos dice: “La propuesta republicana se ha apoyado en una alusión a las tres grandes perspectivas que se abren hoy en día a la teoría de la politeia democrática. Las diferencias entre liberalismo, comunitarismo y republicanismo han sido presentadas como más profundas de lo que una mera cuestión de énfasis podría sugerir, aunque en todo momento se han subrayado los espacios compartidos por ellas. Al fin y al cabo, todas son concepciones de lo que es una politeia democrática, aunque diverjan entre sí. De las tres opciones, se ha favorecido la republicana porque, por definición, se ve obligada a asumir los mejores postulados propios del liberalismo, con los mejores del comunitarismo, además de añadir a ellos los que le son a él privativos. En efecto, si bien es cierto que el republicanismo se basa, sobre todo, en ciudadanos políticamente activos así como en una sociedad civil de gentes libres y responsables, también lo es que su actividad sólo puede realizarse en el marco procedimental y de derechos civiles

---

<sup>17</sup> “*Las Razones del Republicanismo*”, Claves de razón Práctica, 81 (abril, 1998): 2-13.

preconizados por los liberales sin exclusión del de los mutuos reconocimientos y respetos entre seres y agrupaciones distintas que caracterizan a las concepciones comunitaristas. En otras palabras, la incorporación de algunos supuestos de las otras dos posiciones no diluye el republicanismo. Ni lo degrada en un sincretismo irreconocible, pues posee un núcleo duro, que le es propio y lo distingue de las otras concepciones. En cambio, sí diluiría al comunitarismo aceptar demasiado liberalismo, y al revés”<sup>18</sup>.

En ese contexto hay que situar la preocupación casi exclusiva de los neorepublicanos por dos temas: el de definir una idea peculiar y propia de libertad, *libertad republicana*, pensada como “no dominación”, y el de reivindicar, a veces como condición de esa libertad y otras como forma de vida sustantiva, la república “republicana” virtuosa. En ambos casos, la libertad y la virtud, se redefinen y proponen como alternativa salvadora al presente. Basta recordar las páginas con las que Viroli acaba su libro *Republicanismo*: “es fácil prever que muchos contemplarán el renacimiento del republicanismo, del que he hablado al principio de este libro, con la sonrisa de suficiencia propia de quien cree que se las sabe largas, Sólo cabe esperar que tengan razón y que conozcan realmente la manera de hacer nacer una república civil que ocupe el lugar de la república de los espabilados, los arrogantes, los corruptos, los sirvientes, los clientes. Por mi parte, no consigo entender cómo una república puede sobrevivir y mantenerse fiel a sus principios sin una cultura republicana que llegue a ser *ethos*, es decir, forma de vivir, apropiándose del nuevo republicanismo que ha aparecido en escena internacional y de la tradición republicana que nació en nuestros territorios hace unos cuantos siglos”<sup>19</sup>.

En tono parecido se expresa en el final de su *Per amore alla Patria*, donde dice: “La mejor contribución que los filósofos políticos pueden hacer para un posible renacimiento de la virtud civil es definir una concepción del patriotismo que sea

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 5 ss. Ver también V. Camps y S. Giner, *El interés común*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992; y Victoria Camps, *Virtudes Públicas* Madrid: Espasa Calpe, 1990.

<sup>19</sup> *Republicanismo*, 148.

moralmente aceptable por los hombres y mujeres que viven en nuestras democracias La definición del patriotismo como amor a la libertad común satisface ambas exigencias...”<sup>20</sup> .

El contexto, pues, del republicanismo es la deriva de la sociedad neoliberal; sobre el mismo debe valorarse su propuesta de libertad y virtud republicana, su originalidad, su actualidad, su función. Aquí nos preocupa sólo la llamada al *ethos* de la virtud.

### 3. *La República virtuosa.*

3.1. Junto a la libertad como no dependencia y ausencia de dominación, el segundo principio del buen vivir del neorepublicanismo es el ciudadano virtuoso. Sospechando lo obvio, que en el capitalismo la dominación brota cada primavera –y en la producción intensiva hay varias cosechas al año-, la libertad se subordina a la existencia de ciudadanos virtuosos, de auténticos ciudadanos. En el siglo XXI sería una audacia con resultados inciertos ponerse a elaborar el catálogo de virtudes del buen ciudadano, y cuando la inercia lleva a ello aparecen listados folklóricos y sospechosos. Tal vez por ello Viroli encubra el paquete bajo su fuente: el *amor a la patria*. El amor a la patria, como pone de relieve rastreando las ideas en la historia, suele estar presente en los republicanos (aunque a veces tenemos la impresión de que basta que esté presente esa exhortación en un texto para captar al autor a la nómina republicana), con una constancia que le aporta legitimidad como virtud republicana por excelencia. Tanto es así que Viroli acaba por convertirla en la fuente de la virtud, tal que las demás –que así se evita citar- fluyen suave y espontáneamente del alma del ciudadano cual alma del justo. Basta amar a la patria para hacerlo todo bien: abnegación, entrega, sacrificio, primacía del bien público frente al privado, participación en la construcción de la ciudad, compromiso con la justicia. Ya se sabe, del amor nada malo procede, la pasión amorosa todo lo purifica.

A veces tiene sus problemas, por ejemplo, a la hora de explicar la fealdad del

---

<sup>20</sup> *Per amore...*, 186.

amor a la patria de los fascistas... Pero la retórica presta su servicio, y o bien a ese amor a la patria se le llama “nacionalismo”, diferenciado como el día de la noche del patriotismo republicano, o bien es determina (y, ya sabemos desde Spinoza, toda determinación es una negación) como “amor fatal” (enfermizo, fanático, etnófobo...).

Deberíamos tomarnos más en serio la potencia reproductiva del orden capitalista. Seguramente todo modo de producción tiene tendencia a su reproducción. Cuando es una reproducción simple, la conciencia tiende a mantenerse idéntica; todas las formas de conciencia tienden a conservarse, intentando eternizar los momentos. Pero el sistema capitalista tiene por ley la reproducción ampliada, y ello hace necesite sucesivas formas de conciencia, sucesivas representaciones ideológicas, que aparecen en su seno. Incluso engendrará, con sus contradicciones, representaciones e ideales alternativos. Pero en el momento actual su poder es tan inmenso que no hay exterioridad representable; de ahí que necesite fingir alternativas, que en el fondo escenifican opciones posibles, compatibles con el desarrollo capitalista. La misma contraposición entre neoliberalismo y socialdemocracia debería pensarse así: dos formas posibles de gestión del capitalismo, dos formas necesarias, que se hibridan, coexiste y se relevan en la dominancia permitiendo la ilusión de progreso. El republicanismo en el momento actual cumple esa función, que ayer cumplía el humanismo o el comunismo. Pero el republicanismo es una opción vencida, derrotada; tuvo su momento, su efectividad, y devino anacrónica por el rumbo que tomó el capitalismo seleccionando la propuesta neoliberal. Fue realizado, sin duda de manera imperfecta, como se realizan todos los ideales, y desplazado cuando las formas de producción cambiaron. No ocurre así con el comunismo, cuya derrota fue desde el exterior.

Digo esto porque en el discurso de los textos de Viroli parece que colectivos tan densos y relevantes como los nacionalistas, o como el proletariado, no tienen patria; yo más bien pienso que quien ha perdido hoy la patria es el ciudadano (tal vez por eso la reivindican y buscan los republicanos con tanto afán). El ciudadano

ha sido la última figura política en perder su patria, el último sujeto apátrida. Como sabemos, el capital ya hace tiempo que logró evadirse de ella (ya se sabe, si el capital imperialista aún tenía querencia nacional, el global goza más sobre las fronteras). En cualquier caso, la patria republicana perdida es la patria liberal embellecida en su imaginario; el capitalismo, para neoliberalizarse –que es como quitarse la camisa liberal, tuvo que redescubrir las patrias. No tengo problemas en considerar que el amor a la patria en nuestra modernidad –el mundo clásico es otra historia- fue reivindicado por el elemento republicano del *liberalismo republicano*, que fue la propuesta política con que se construyó el orden político del Estado. Dicho de otra manera, la república como institución y la ideología republicana como forma de identidad fueron una necesidad de liberalismo, que desde su origen apareció así, republicano.

Sin entrar en detalles históricos, podemos asumir que la idea liberal del estado se construye sobre el imaginario de un contrato social entre individuos libres e iguales que aporta una identidad común, político-jurídica, que superpone a las identidades “naturales” (históricas, étnicas o culturales) que dejan de tener relevancia jurídica. Hay que recordar que el estado moderno se instaura en la medida en que es capaz de privar de sentido y operatividad a las múltiples formas de identificación, adscripción y pertenencia premodernas, de vaciarlas de sentido, de eliminarlas o fragilizarlas de tal manera que permitieran y posibilitaran al mismo tiempo la radical independencia del individuo (*aparición de la identidad individual*) y quedaran subordinadas a la misión unificadora del estado (*única identidad colectiva universal*). En el escenario que exige la representación liberal del contrato social solo caben dos identidades fuertes, el individuo (sujeto individual de derechos) y el estado (referente de lo universal), ambas sacralizadas, reconociéndose mutuamente y sin poder reconocer otra identificación sustantiva que no sea mero instrumento de ellas. La figura del contrato social, pues, en el discurso liberal clausura el estado nacional, y ejerce en el dominio político jurídico la exclusión de toda otra identidad sustantiva que no sea la del individuo, único reconocido como sujeto de derechos ante el estado, y

la del estado, único universal reconocido como común por los individuos. El contrato crea la “patria” como orden republicano, y lo hace haciendo abstracción de la nación: por tanto la patria republicana de Viroli, tal como la describe, es la genuinamente liberal,

Podemos encontrar en la filosofía ilustrada una representación más ambiciosa de la patria, algo así como una federación de estados nacionales, un orden político mundial sobrepuesto a la humanidad como universo de individuos libres e iguales en su seno, que permitiera el sueño cosmopolita de sentirse “ciudadano del mundo”. Pero ese sueño cosmopolita nunca fue una mera generalización del estado nacional, nunca tomó la forma de “estado mundial”, pensable como una identidad político jurídica que uniera a los hombres convertidos en individuos libres e iguales que en su seno ejercían sus particularidades. El ideal universalista, *que nunca pasaba de una federación de naciones*, siempre se veía lastrado por la sacralización del estado, unidad ilustrada adecuada para la definición de la identidad política en los límites del “espíritu del pueblo”. El “cosmopolitismo” escasas veces pasó de ser una idea abstracta de amor fraterno; y, por qué no decirlo, siempre fue un sueño de ciudadanía cultural (no política) mundial muy etnocéntrico, cuyas fronteras coincidían con las del mundo civilizado. En todo caso, tanto en la identidad fuerte, político-jurídica, del estado, como en la identificación filosófica débil del sueño cosmopolita, el universo de representación era el mismo: un referente universal, el estado, expresado en la ley o en la idea filosófica, factor de identidad negativa, donde cada individuo podía –y debía– desarrollar sus cualidades antropológicas o culturales diferenciadas. Esa era la aséptica patria liberal, mera identidad política entre individuos sin casacas.

Tal vez para compensar la debilidad de semejante vínculo negativo y abstracto, tanto en la idea del estado liberal racional como en la de cosmopolitismo ilustrado, el discurso liberal asimiló pronto la aportación romántica, que en esencia antiilustrada. A lo largo del XIX el estado pasa a ser estado-nación (aunque en rigor fuera multinacional), que se constituirá en el principio identificador, organizador y movilizador durante los dos últimos siglos. El estado-nación es la

síntesis –no siempre armónica- entre la idea contractualista y jurídicista del estado puesta en escena por la ilustración y la idea romántica de la nación, histórica, antropológica y culturalmente densa. El *estado-nación* mantuvo su fundamento contractualista, pero le añadió otra fuente de legitimación, el origen, cuajado en relatos épicos. Le añadió, pues, elementos prepolíticos, como el denominador de la lengua (pre-nacional), y superpuso el “espíritu del pueblo” (*Volksgeist*), es decir, con narrativas épicas construyó una historia de orígenes míticos y forjó la conciencia de pertenencia a una patria. De este modo, y sin renunciar al marco ilustrado del contractualismo individualista y cosmopolita, se aportaba una identidad histórico-cultural más densa, que compensara el debilitamiento de las determinaciones de identidad prepolíticas exigidas en la esencia del contrato liberal. Así, como sucedáneo de la fría identidad del estado, la patria política, aparecía la más cálida de la patria nacional, en la que a la unidad político-jurídica se le añadían algunos contenidos románticos de viejas y anacrónicas identidades diluidas, junto a relatos épicos identificadores.

La patria republicana era esa identidad híbrida, en equilibrio inestable, fácilmente desplazable hacia la fría identidad jurídica, que relaciona individuos en el mercado de bienes, servicios y emociones, o hacia la densa identidad etnohistórica del nacionalismo. Si Viroli quiere construir una idea de patriotismo republicano distinta, aparte de ser abstracta y arbitraria, sin relevancia en la historia, debe afilar mejor sus conceptos: una identidad privada de historia es mero artificio jurídico, que más bien responde a la actual concepción neoliberal y a la realidad de nuestras sociedades que no al ideal republicano que él mismo postula.

La patria, como referente político-jurídico, libre de determinaciones etnoculturales, es el único factor de identidad que mantiene el liberalismo; y tal cosa no es trivial. No debe sorprender la idea de Rousseau expuesta en el *Emilio*, según la cual "donde ya no hay patria ya no puede haber ciudadanos. Esas dos palabras, *patria* y *ciudadano*, deben ser borradas de las lenguas modernas"<sup>21</sup>. No

---

<sup>21</sup> Rousseau, *Emilio*, Libro I. Cito por la traducción de Mauro Armijo, Madrid, Alianza, 1990, 39.

es sorprendente porque Rousseau clamaba por una patria comunitaria, donde bajo la hegemonía de la identidad política, de la unidad y universalidad de las leyes, tuvieran su peso y su expresión las identidades culturales y religiosas. Sí parece sorprendente, en cambio, que el propio liberalismo mantenga la idea de patria y la tome como referente de la ciudadanía. Sorprendente porque el liberalismo, en su discurso sobre el Estado moderno, ha roto simultáneamente con la idea clásica de ciudadanía y con la de pertenencia que la fundaba. La idea clásica de ciudadanía refería a un título sustantivo, a una condición finalista del hombre; ser ciudadano era la manera de realizar y culminar la esencia humana, la manera de adquirir y ejercer las virtudes más eminentes del hombre; y a dicha condición, a dicho título, se accedía mediante la determinación de la pertenencia, entendida en sentido étnico cultural, en sentido genuinamente ético (compartir carácter, costumbres, historia, lengua, tal vez raza, etc.). Pero el liberalismo ha roto con ese horizonte de significación; por tanto, si sustituye la comunidad etno-ética por la patria, es a costa de eliminar de ésta todo contenido ético y reducirla a referente político jurídico. No podrá ir más allá de una “patria” que a medida que irrumpe en una historia contemporánea homogénea y banal acaba perdiendo su sentido. Hoy “defender la patria”, como sin duda clamaría el republicanismo progresista de los siglos pasados, resulta obsoleto.

Conviene resaltar esta “ciudadanía miserable”, a la que Rousseau y los jacobinos negarían tan radicalmente que le quitaron el hombre y la rebautizaron de sumisión: les resultaba impensable que el súbdito pudiera ser ciudadano. La ciudadanía, para ellos, se identificaba con democracia, con ejercicio efectivo del autogobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Y conviene aún hoy llamar la atención sobre esta “ciudadanía miserable” porque, paradójicamente, es la gran reivindicación de una gran parte del mundo. Hoy, siglos después, miles de millones de seres humanos luchan y mueren por devenir súbditos de otra patria, rica y occidental. En rigor, la humanidad entera parece optar por el estatus de súbdito, aunque por caminos diferentes, que al compararlos se avergüenzan: dentro de los Estados democráticos –espacios cerrados que han servido para

definir en ellos la justicia, la solidaridad, la cooperación en paz-, en que se ha alcanzado formalmente la ciudadanía, se renuncia a su cualidad, no se ejercen los derechos políticos y se acepta esta condición de “ciudadanos siervos” (en expresión de J. R. Capella); fuera de ellos, en el mundo de la pobreza y la barbarie, miles de millones de seres humanos aspiran a una plaza en el contingente selecto de siervos sin ciudadanía.

Estamos, por tanto, en las primeras formulaciones modernas de la ciudadanía, la liberal y la democrática. Mientras en el mundo occidental la preocupación se centra, y sin excesivo celo, en la cualidad de la ciudadanía, es decir, en el ejercicio efectivo de los derechos políticos, en la participación en la política, fuera del mismo amplios sectores del mundo sólo aspiran a una “ciudadanía miserable”, la del súbdito, la del simple derecho de residencia. Para ellos ser ciudadanos no consiste en el goce y ejercicio de los derechos políticos, sino en algo más humilde: acceder a los privilegios que la ciudad otorgaba, como defensa, protección legal, trabajo, etc. Ciudadanía de súbditos, sin duda, pero ciudadanía al fin y al cabo. Es la ciudadanía que se les niega.

3.2. No hay discurso filosófico político que no predique algún modelo de ciudadano y de ciudad, algunas veces porque su producción parece ser el objetivo y justificación de la política, otras muchas porque ese buen ciudadano y esa ciudad bien ordenada facilitan la reproducción del sistema económico social. En este caso “sed buenos” viene a significar “sed dóciles”; “sed virtuosos” equivale a “cultivad las prácticas prescritas”; “morid la patria” oculta un “muere por nuestro orden injusto”. Quiero decir con ello que es ingenuo pensar que predicar la virtud no hace mal a nadie; que el discurso de la virtud puede ser utópico, pero siempre agradable y estimable. No siempre es así, aunque a veces el profeta no sea responsable de su señor; al fin como profeta anuncia su venida al mundo, siéndole por tanto desconocido su rostro; ya sabemos que los sacerdotes no miraban a los ojos a su dios, sólo escuchaban su voz. Digo esto porque, de entrada, el republicanismo me cae bien, y tengo tendencia a empalmar con su

discurso; pero a estas alturas de los tiempos el peor pecado contra el pensamiento es ser anacrónico.

Y de eso se trata, del aspecto anacrónico de la propuesta de una república virtuosa en unos tiempos en que ya no hay propiamente república ni virtud. No hay república *en sentido propio*, como mero orden político fundado en la igualdad de derechos; y mucho menos hay república *en sentido ético*, de vida o *pathos* republicano, de identidad colectiva basada en la igualdad profunda (de condiciones, de perspectivas, de horizontes). Y no hay virtud, ni como prácticas éticas ni como mera honestidad. No es extraño que algunos neorrepublicanos digan que sólo persiguen una sociedad decente. Tal vez por eso, porque no hay república ni hay virtud tenga atractivo el discurso neorrepublicano que las reivindica. Pero su atractivo, su poder de seducción, no es ni filosófica ni políticamente una fuente de legitimación; incluso puede ser lo contrario.

¿Tiene sentido reivindicar la virtud? ¿No equivale a reivindicar el pasado? Bertolt Brecht advertía del peligro que el fuego nos hiciera añorar el humo, que asfixia igual aunque más dulcemente. Venimos del pasado; venimos del mundo de las virtudes, que vivíamos como cadenas cubiertas de guirnaldas de flores. La historia tuvo que finiquitar ese mundo y sustituirlo por otro que se vivía como liberación. Luego resulta que este otro también ahoga, que también es cruel. ¿Otro salto adelante posiblemente con similares resultados? ¿Regreso al pasado idealizado desde la distancia? ¿O aceptar que no hay lugar adónde ir, ni hacia adelante ni hacia atrás?

Es de sobras conocido que la modernidad se constituyó desplazando una moral de las virtudes por otra del deber. La primera respondía a una especie de existencia en sí de la sociedad, de absoluta sumisión inconsciente a los lares y penates; la idea del bien estaba establecida con precisión y la virtud expresaba la adecuación (sumisión espontánea) del individuo a esa idea. La modernidad irrumpe rompiendo con esa forma de conciencia: la emancipación del individuo era también y fundamentalmente emancipación de su inmersión en el mundo de las virtudes, es decir, escisión, fractura, negación, distanciamiento necesario para

la toma de conciencia de sí. La alternativa a la *ética* de las virtudes fue la *moral* del deber (y su cara positiva, los derechos). Se trata de la ruptura con la costumbre y su sustitución por el derecho. La idea de una sociedad instituida en un pacto implicaba esa presencia imaginaria de individuos libres y despojados de sus casacas (también de sus costumbres y virtudes, como de su lengua, etnia, religión o genealogía) que libremente establecían un contrato (en la sociedad moderna no valen las costumbres, sino los contratos firmados y validados) que instauraba unos vínculos: unos derechos y unos deberes. Y es comprensible que así fuera, pues la modernidad cuenta como rasgo esencial de su cultura ser la alternativa a la sociedad de las *virtudes* (y de las *costumbres*), constituirse como sociedad de los *derechos* (y los *deberes*). Por simbolizarlo de modo fácilmente visible: de Hobbes a Kant se deja en la cuneta la moralidad de los antiguos, tejida en virtudes y costumbres, y se instituye la moralidad de los modernos, amasada en derechos y deberes, en leyes y normas. Y si queréis profundizar este tema, pensad a Hume, el gran liberal conservador, como la transición y sus contradicciones.

La nueva sociedad capitalista mercantil es tan refractaria a las costumbres y a las virtudes como afín a los deberes. Kant, la moral kantiana, es el modelo: el individualismo como forma de conciencia capitalista es ajeno a la virtud y subsidiario del deber. Pensar el individuo libre es representarnos al hombre como sujeto de derechos y deberes. Eso es tan obvio que no merece la pena insistir. Los afortunados trabajos de Zera Fink<sup>22</sup>, J. G. A. Pocop<sup>23</sup> y Q. Skinner<sup>24</sup>, los historiadores pioneros de este *revival* republicano, han contribuido a ilustrar ese

---

<sup>22</sup> *The Classical Republicans: an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1962.

<sup>23</sup> *The Machiavellian moment. Florentine Political Theory and the Atlantic Recpublican Tradition*. Princeton U. P., 1975 (en castellano en Tecnos, 2002).

<sup>24</sup> *The Foundations of Modern Political Thought: I: The Renaissance; II: The Age of Reformation* (Cambridge U. P., 1978). Ver también *Machiavelli* (Oxford U. P., 1981); *Liberty before Liberalism* (Cambridge U. P. 1998); *Visions of Politics* (3 vol.). Cambridge U. P., 2002; y *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge University Press, 2008).

corte, ese cambio social<sup>25</sup>; y el mismo A. McIntyre<sup>26</sup> desde su comunitarismo católico ha apostado fuerte por el mundo de las virtudes, viendo en el salto al mundo del deber el origen del mal humano y social.

¿Por qué, entonces, el neorepublicanismo contemporáneo reinventa el ideal de la república de ciudadanos virtuosos? Creo que es una buena pregunta, especialmente si tenemos en cuenta que la república moderna, la república liberal, expresaba a la perfección ese cambio de paradigma ético político a su forma jurídica. Fue una república fundada en el derecho (por tanto, en el juego de derechos y deberes), y si el discurso moral mantuvo algún tiempo el vocabulario de las virtudes fue un efecto de inercia, decreciente, y metamorfoseado: el ciudadano “virtuoso” era ahora el que cumplía escrupulosamente con su deber, un deber prescrito explícitamente por las leyes positivas pero también por la voz de la propia conciencia, que en el silencio de las pasiones siempre hablaba como voz de la “voluntad general” o de la “razón práctica”, como subrayaban Rousseau y Kant. ¿Por qué, pues, esta anacrónica reivindicación? Pero, sobre todo, ¿por qué esta reivindicación del discurso de las virtudes, que el capitalismo mercantil expulsó de la historia, imponiendo el reino del deber como su propia alma, precisamente sin cuestionar en modo alguno la sociedad capitalista? ¿Tendrá algo que ver con el momento presente, con el capitalismo de consumo y su puesta en crisis de la moral del deber, sustituida por una moral sin deber, indolora, humanitarista, como dice Lipovetsky<sup>27</sup>? O es simple anacronismo, simple refugio ideal –que, como todos los mitos, buscan aval en el pasado, en el origen– ante la deriva de una sociedad que expulsó la virtud y fagocitó el deber? Son preguntas que debemos hacernos, e intentar contestarlas.

---

<sup>25</sup> Sobre el republicanismo en las ciudades italianas, un texto clásico, excelente, es el de H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton: 1967); *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, 2 vols. (Princeton: 1988).

<sup>26</sup> A. C. MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona, Crítica, 2001), *Animales racionales* (Barcelona, Paidós, 2001); *Is patriotism a virtue?* Lawrence (Kan.), University of Kansas, 1984

<sup>27</sup> G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 2005

3.3. Un aspecto particular del problema de la república y el ciudadano virtuosos se concreta en las *virtudes republicanas*. Creo que si hay un rasgo peculiar y común a la mayoría de las corrientes que comparten el republicanismo contemporáneo el mismo va ligado a la idea del ciudadano como “hombre virtuoso”. La producción y defensa de la virtud parece ser el fin último de la sociedad republicana, el que da sentido y legitimidad a la vida en común. En lugar de poner el acento en la felicidad, el bienestar, la independencia, el progreso, (sin que se opongan a ello) fijan el hombre virtuoso como objetivo de la comunidad. Las virtudes a las que se alude parecen ser muchas, diría que todas la que el sentido común aprueba. Javier Peña<sup>28</sup> se ha tomado la molestia de extraerlas de su dispersión en los textos de W.A. Galston y S. Macedo<sup>29</sup>, y en una lista inacabada recoge entre otras las siguientes: *Iniciativa, Perseverancia, Prudencia, Diligencia, Reflexión autocrítica, Disposición a experimentar lo nuevo, Autocontrol, Independencia de juicio, Discernimiento, Moderación, Autodisciplina...* Como puede apreciarse, se trata de echar al carro de la compra una selección imaginativa. Claro, el resultado es que uno no sabe qué tipo de virtudes son éstas, si son morales o estratégicas, si son virtudes éticas o capacidades-habilidades técnicas para triunfar en la vida. Y tampoco se ve su “republicaneidad”.

Como si el mismo Javier Peña se encontrara insatisfecho de esta anodina amalgama de bondades, se atreve a ofrecernos su selección, que tiene más criterio pero adolece de la misma enfermedad, a saber, atribuir “virtudes” comunes a una forma específica de conciencia o de ser, la republicana: *Disposición al diálogo, Justificación pública de las propias posiciones, Acatamiento de la ley, Respeto de los derechos, Imparcialidad, Civildad...* Bueno está, estas cosas no hacen mal a nadie, pero es difícil

---

<sup>28</sup> J. Peña, “El retorno de la virtud cívica”, en Rubio Carracedo et al. (edit.), *Educación para la ciudadanía*, Contrastes, Revista Internacional de Filosofía (2003):81-105.

<sup>29</sup> W. A. Galston, *Liberal purpousis: Goods, virtues and diversity in the liberal state*. CUP, 1991; S. Macedo, *Liberal virtues: Citizenship, Vurtue and Community in liberal Constitutionalism*. Oxford, Clarendon Press, 2000.

La verdad es que si se trata de identificar una posición política, como el republicanismo, esta lista no es eficiente; son virtudes extraídas de nuestra cultura, donde lo liberal, lo cristiano, lo humanista, aparece indisolublemente emulsionado con lo republicano. Una identificación del republicanismo, si es eso lo que se pretende, ha de ser mucho más potente y radical, y sin duda más simple. Para fijar fronteras cartesianas, la distinción ha de ser nítida, sin contaminaciones ni impurezas; si no es así, el republicanismo no consigue su autodemarcación.

De entrada, buena parte de la confusión procede de que a veces parece que el hombre virtuoso es el producto de la república, y otras que la república sólo es posible con hombres virtuosos, lo cual plantea problemas complicados. Aunque aquí no entremos en este problema, quiero hacer constar que aquí enraíza el debate sobre si ha de confiarse el futuro del ciudadano y de la república a la educación, al sistema educativo (creación del hombre honesto y cívico que posibilitará la ciudad republicana), o si la república hay que apoyarla en las instituciones y las leyes, que garantizarán su bondad y, al mismo tiempo, forzarán al hombre a ser un ciudadano honesto y virtuoso. Complejo problema, que ya plantearon los ilustrados, como Helvétius, y que aún no hemos sabido resolver.

Como digo, estas cuestiones las aplazamos. De momento me basta con subrayar esta preocupación por la “sociedad decente”, que dice Salvador Giner, que otras veces se define como “democracia fraternal”, y que coexiste con otra reivindicación de regusto liberal, la “ausencia de dominación”. Pienso que la idea que manejan está próxima a la kantiana de “comunidad de hombres libres”, que une la dimensión fraternal, solidaria, comunitaria, con la liberal de la libertad individual. En todo caso, la república es para los republicanos antes que nada una sociedad virtuosa; y el ciudadano republicano es antes que nada un ciudadano virtuoso. Y como elaborar una lista de virtudes es poco relevante, prefieren identificar la virtud republicana por excelencia, que individualiza al ciudadano republicano: la *virtud cívica*, que en cierto modo las engloba a todas y a veces parece una virtud peculiar, aunque de contenido impreciso.

Baste la siguiente muestra, donde Viroli describe la virtud de la república virtuosa: “Se trata de una virtud civil para hombres y mujeres que quieren vivir con dignidad y, como saben que no se puede vivir con dignidad en una comunidad corrupta, hacen lo que pueden, cuando pueden, para servir a la libertad común: ejercen la profesión a conciencia, sin extraer de ello ventajas ilícitas ni aprovecharse de las necesidades o debilidades de los otros; viven la vida familiar basada en el respeto recíproco, de manera que su casa parezca más una pequeña república –¡la de Ikea!- que una monarquía o una reunión de extraños que se mantiene unida por interés o por la televisión; cumplen los deberes civiles, pero no son en absoluto dóciles; son capaces de movilizarse para impedir que se apruebe una ley injusta o para obligar a quien gobierna a afrontar los problemas de interés común; son miembros activos en asociaciones de diverso tipos (profesionales, deportivas, culturales, políticas, religiosas); siguen los acontecimientos de la política nacional e internacional; quieren entender las cosas y no quieren ser guiados o adoctrinados; desean conocer u discutir la historia de la república y reflexionar sobre las memorias histórica”<sup>30</sup>.

Ya acabo, pero vale la pena terminar: “Para algunos, la motivación que prevalece en el compromiso procede de un sentido moral y, más exactamente, del desdén contra las prevaricaciones, las discriminaciones, la corrupción, la arrogancia y la vulgaridad; en otros `prevalece un deseo estético de decencia y de decoro; otros, aún, se sienten movidos por intereses legítimos: quieren calles seguras, parques agradables, plazas bien cuidadas, monumentos respetados, escuelas serias, hospitales auténticos; otros, finalmente, se esfuerzan porque quieren ganar estima y aspiran a los honores públicos, sentarse a la mesa de la presidencia, hablar en público, estar en primera fila en las ceremonias. En muchos casos, estos motivos actúan simultáneamente, y se retroalimentan”<sup>31</sup>.

Veamos por fin su valoración de esta adormecedora vida republicana: “Este tipo de virtud civil no es imposible ni peligrosa, y es republicana más que ninguna

---

<sup>30</sup> Republicanismo, 107

<sup>31</sup> *Ibid.*, 107-108.

otra. (...) El problema es que en nuestro país (Italia) este tipo de cultura civil está eclipsada por otras muchas maneras de vivir, sobre todo por la cultura de la arrogancia y del servilismo. Si quien gobierna y quien hace las leyes premiase más frecuentemente a quienes se lo merecen y quien hace el bien por la república, en lugar de cubrir de honores a los espabilados, la cultura civil de nuestro país ganaría fuerza<sup>32</sup>. De lo cual no cabe ninguna duda. Pero, sin conocer las leyes italianas, pienso que su elegancia latina les ha llevado a condenar la grosería, el fraude, el egoísmo... Con poco resultado, claro.

Por supuesto, ni una palabra sobre el sistema de producción, la desigualdad, la división en clases, los conflictos sociales... Parece que si los ciudadanos son virtuosos, la virtud les pone por encima de todas esas contaminaciones; parece que la república virtuosa es, precisamente, la que supera esas escisiones y esas luchas, incluso esas representaciones y esa conciencia. Todo se supera con virtud. Ya Spinoza decía que el mal derivaba del punto de vista particular; desde la totalidad no hay mal, sólo necesidad y perfección. Tal vez por eso reduzcan todas las virtudes públicas a una: el amor a la patria, por si es verdad que el amor todo lo puede. Pero esto lo abordaremos en la próxima sesión.

---

<sup>32</sup> Ibid., 108.