

El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo

Gastón SOROUJON

Recibido: 13 de marzo de 2014

Aceptado: 30 de julio de 2014

RESUMEN

El objetivo del presente escrito es identificar las modulaciones más significativas de las teorías republicanas actuales y resaltar las diferencias y similitudes de sus posturas teóricas. La heterogeneidad de teorías que apelan al republicanismo representan una paleta plagada de matices, en donde se combinan diferencias de grados con discrepancias cualitativas. En este escenario podemos reconocer tres grandes corrientes, un republicanismo liberal, un republicanismo radical y un republicanismo antimoderno. Obviamente dentro de estas tres corrientes se encuentran autores que divergen entre sí, sin embargo, hay ciertos núcleos duros que nos permiten asociarlos dentro de una misma línea. A la vez que consideramos que esta distinción es la que posee mayor potencialidad heurística para acoger las múltiples diferencias.

PALABRAS CLAVE

Republicanismo, liberalismo, libertad, virtud.

ABSTRACT

The aim of this paper is to identify the most significant variations in current republican theories, and to underline both the differences and similarities in their theoretical positions. The broad heterogeneity of theories that find their base in republicanism offer the reader a rich palette with multiple shades in each color, where differences of degree combine with actual qualitative differences. In this scenario we can distinguish three main trends: liberal republicanism, radical republicanism and anti-modern republicanism. Within these three streams it is unsurprising to discover divergences among authors; however, there are certain core perspectives that allow us to define those that remain within one same line of thinking. This categorization also offers the greatest heuristic potential for classifying the multiple differences.

KEY WORDS

Republicanism, liberalism, freedom, virtue.

Si tuviéramos que escribir un manual de historia de la teoría política el título con el que deberíamos rotular el último cuarto del siglo veinte sería *el retorno del republicanismo*. Tradición que décadas atrás parecía olvidada y solo despertaba el interés de algunos historiadores, repentinamente es invocada desde distintos ámbitos científicos y políticos como la panacea capaz de revertir las magras actuaciones de las democracias realmente existentes. Tal como expresa Daniel Rodgers:

El concepto de republicanismo fue uno de los éxitos de la década de 1980. Una generación atrás, el término —aunque no desconocido— no cargaba con más pesos que otros en el vocabulario histórico...Para 1990 estaba en todas partes y lo organizaba todo, aunque sensiblemente adelgazado, como una nova que entra en su fase gigante roja¹.

De este modo, politólogos, historiadores, filósofos, generaron un verdadero boom bibliográfico en torno a la recuperación y delimitación de esta tradición, subrayando su capacidad para matizar las insuficiencias de la democracia liberal contemporánea² y el malestar que esta genera en el interior de la ciudadanía. Pensando al republicanismo, especialmente, como alternativa al componente liberal de estos regímenes, componente que en las últimas décadas fue acusado de ser responsable de ahogar los rasgos participativos de la democracia, limitar su carácter emancipador e impedir la aparición de sentimientos comunitarios y cívicos.

Es posible distinguir claramente dos momentos en el camino de este renacimiento republicano, dos momentos que aluden a dos debates diferentes. El primer hito, en la década de los setenta, proviene del universo de la historiografía

¹ “The concept of republicanism was one of the success stories of the 1980s. A generation ago the term —while not unknown— carried no more freight than scores of others in the historical vocabulary...By 1990 it was everywhere and organizing everything, though perceptibly thinning out, like a nova entering its red giant phase”. Daniel RODGERS, “Republicanism: the Career of a Concept”: *The Journal of American History*, vol. 79, n.º 1 (1992), p. 187.

² Recordemos, siguiendo a Strasser, que las democracias contemporáneas están constituidas por un cuerpo bicéfalo, en donde la tradición liberal de las libertades individuales y la tradición democrática de la soberanía popular se conjugan, en donde se trata de complementar tradiciones inconmensurables que están marcadas por preocupaciones y vocabularios distintos. Carlos STRASSER, *Democracia y desigualdad*, CLACSO, Buenos Aires, 1999, *passim*. “Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos, y el respeto a la libertad individual; por otro a la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular”. Chantal MOUFFE, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona 2003, p. 20.

de la Revolución Norteamericana³, en donde un grupo de intelectuales comienza a poner en cuestión la hipótesis vigente explicitada por Louis Hartz (1919-1986)⁴ en 1955, quien afirmaba que este hecho histórico estuvo signado por la tradición liberal que actuó como sedimento articulador de la pluralidad religiosa y política de los actores⁵, constituyendo el pensamiento de John Locke (1632-1704) el faro iluminador que daba sentido a los acontecimientos. En este contexto, las obras de Gordon Wood⁶ de 1969 y de J. G. A. Pocock⁷ de 1975 ensayan una nueva explicación señalando que fue la antigua tradición republicana la que marcó en sus orígenes dicha revolución. Para estos pensadores la gramática que encauzó la Revolución Norteamericana no fue tanto la de los derechos naturales y la libertad moderna, como la de la virtud y la corrupción. En consecuencia, no sería Locke la autoridad intelectual de la revolución, sino la tradición republicana articulada en el renacimiento italiano, especialmente por Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que se desplaza un siglo después hacia Inglaterra con los radicales ingleses James Harrington (1611-1677) y John Milton (1608-1674), para desembarcar en Norteamérica en el siglo dieciocho. La mayoría de los trabajos que emprenden un análisis del resurgimiento republicano recuperan este hito histórico como fecha inaugural⁸. Sin embargo, ya en 1963 Arendt en su trabajo *Sobre la revolución* había criticado la explicación liberal de esta revolución subrayando sus orígenes republicanos, no a partir de Maquiavelo, sino de Charles de Montesquieu (1689-1755)⁹.

El segundo hito se da en la década de los ochenta, en el contexto del debate filosófico político entre liberales y comunitaristas, inaugurado por el trabajo

³ Para ahondar en este debate historiográfico ver Isaac KRAMNICK, "Republican Revisionism Revisited": *The American Historical Review*, vol. 87, n.º 3 (1982), pp. 629-664; RODGERS, "Republicanism: the Career of a Concept", pp. 11-38.

⁴ Ver Louis HARTZ, *La Tradición Liberal en Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, *passim*.

⁵ "America was a marvelous mixture of many peoples and many regions, but he also knew that it was characterized by something more marvelous even than that: the power of the liberal norm to penetrate them all" [America era una maravillosa mezcla de mucha gente y muchas regiones, pero él también sabía que estaba caracterizada por algo aún más maravilloso: el poder de la norma liberal para penetrarlo todo]. Louis HARTZ, "American Political Thought and the American Revolution": *The American Political Science Review*, vol. 46, n.º 2, (1952), p. 327.

⁶ Gordon WOOD, *The Creation of the American Republic*, University of North Carolina Press, North Carolina, 1998, *passim*.

⁷ John POCOCK, *El Momento Maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002, *passim*.

⁸ Ver "Introducción", en Felix OVEJERO, José Luis MARTÍ y Roberto GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas: Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 11-73.

⁹ Hannah ARENDT, *Sobre la Revolución*, Alianza, México, 1992, *passim*.

de John Rawls (1921-2002) *Teoría de la Justicia* de 1971, debate que dividió en dos grandes familias a los filósofos políticos¹⁰ a partir de la discusión entre posturas teleológicas y deontológicas. Sintéticamente, en tanto los liberales defienden la prioridad de los derechos individuales sobre cualquier concepción del bien común, los comunitaristas sostienen que existe en la comunidad política una idea de buena vida basada en la tradición, el lenguaje, etc., que constituye la identidad de sus miembros, en consecuencia muchas veces esta debe primar sobre ciertos derechos individuales¹¹. Por lo que los trabajos que salen a la luz en este segundo momento no se insertan en la discusión histórica, sino que tienen un marcado interés teórico normativo. En este contexto, tal como comenta Roberto Gargarella¹², el republicanismo se erigió como lugar de reposo, de encuentro, entre los pensadores más moderados de cada una de estas familias. No obstante, desde un primer momento, fue el comunitarismo el que apareció más ligado a la tradición republicana¹³, en particular en la obra de autores como Michael Sandel y Charles Taylor. Sin embargo, como veremos a lo largo de este trabajo, no hay una relación necesaria entre republicanismo y comunitarismo, más aun, para muchos intelectuales la asociación que se dio entre el republicanismo con ciertos elementos comunitaristas supuso un equívoco¹⁴.

A partir de estos dos debates las apelaciones a componentes republicanos para resolver los problemas de las democracias contemporáneas comienzan a proliferar. Como si las tradiciones políticas fueran meros componentes de una receta de cocina a las que hay que combinar proporcionalmente. El siglo veinte fue testigo de las dificultades y tensiones que resultaron de la articulación entre democracia y liberalismo, en donde se trataba de complementar tradiciones incommensurables que están marcadas por preocupaciones y vocabularios distintos. Los problemas de la

¹⁰ Ver Charles TAYLOR, “Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario”, en Nancy ROSENBLUM (dir.), *El Liberalismo y la Vida Moral*, Nueva visión, Buenos Aires, 1993, pp. 177- 201.

¹¹ Sandel recupera la libertad de expresión para hacer gráfica la diferencia entre estas dos posturas. En tanto para los liberales la misma es inviolable al expresar un derecho individual natural, por lo que no existen argumentos para prohibir una manifestación pública neonazi, para los comunitaristas es posible prohibir algunos discursos al generar daño a la gente que se define por su grupo étnico o religioso. Ver Michael SANDEL, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, *passim*.

¹² Roberto GARGARELLA, *La Teoría de la Justicia. Después de Rawls*, Paidós, Buenos Aires, 1999, *passim*.

¹³ Ver Chantal MOUFFE, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999, *passim*.

¹⁴ Ver Knud HAAKONSSON, “Republicanism”, en Robert E. GODIN, Philip PETTIT y Thomas POGGE, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publisher, Oxford, 1998, pp. 568-574.

resurrección de una tradición antigua como el republicanismo generaron en muchos casos teorías inconsistentes¹⁵. Como explica Cass Sunstein:

No se pueden sacar de contexto los compromisos teóricos sin correr el riesgo de que sufran distorsiones; es imposible resolver los problemas sociales y legales contemporáneos simplemente rescatando características del pasado lejano, por atractivas e importantes que sean. Este tipo de dificultades comportan serias implicaciones para los esfuerzos modernos que tratan de resucitar principios del republicanismo clásico¹⁶.

Recuperando las reflexiones de Pocock¹⁷ en torno al republicanismo, podemos pensar en las distintas tradiciones políticas como lenguajes que permiten una rica variedad de posturas dentro de una estructura reglada, una gramática en la que coinciden ciertos elementos retóricos, ciertas categorías claves, que aunque comprendidas de diferente manera, limitan las sendas de la reflexión de aquéllos que viven insertos en esta¹⁸. En consecuencia, los problemas que trata de resolver la tradición democrática, la republicana y la liberal son disímiles. Concisamente, la tradición democrática que emerge en Atenas luego de la reforma de Clístenes (570-507 a. e. c.) se pregunta cómo articular una comunidad política en donde el *demos* constituido por iguales sea el verdadero soberano decisor a partir de una participación directa, igualitaria y efectiva. La preocupación de la tradición republicana es cómo articular las instituciones de una comunidad política para que ningún grupo domine sobre el otro y para lograr la estabilidad del régimen en el tiempo. Por último, la preocupación de la tradición liberal es cómo articular una sociedad política que tenga como objeto principal la salvaguarda de los derechos individuales.

Lo dicho anteriormente, junto a la rica historia del republicanismo, explica la heterogeneidad que signa a las distintas teorías que se embarcan en recuperar la tradición republicana para pensar las sociedades actuales. A pesar de que todas

¹⁵ Problemas similares se dieron con la aparición de la democracia de masas a fines del siglo diecinueve principios del veinte, en donde la única referencia histórica y teórica para pensar los nuevos escenarios era la Atenas antigua. Ver María de los Ángeles YANUZZI, *Democracia y sociedad de masas. Las transformaciones del pensamiento político moderno*, Homo Sapiens, Rosario, 1997, *passim*.

¹⁶ Cass SUNSTEIN, "Más allá del resurgimiento republicano", en OVEJERO, MARTÍ y GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, p. 137.

¹⁷ John POCOCK, "Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideología Americana": *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n.º 2, (1987), pp. 325-346.

¹⁸ Ver Filipe CARRERA DA SILVA, *Virtud y democracia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, *passim*.

pretenden mostrarse como una alternativa crítica al liberalismo, las distintas teorías políticas normativas republicanas que se registran a partir de los ochenta conforman un verdadero arco iris, tal como lo denomina Kathleen Sullivan, donde abundan las diferencias en torno a los supuestos, a las experiencias históricas a las que se convocan y a las propuestas¹⁹.

El reconocimiento de estas divergencias nos introduce en el camino que pretendemos transitar en el presente escrito, *tratar de identificar las modulaciones más significativas de las teorías republicanas actuales y resaltar las diferencias y similitudes de sus posturas teóricas*. De alguna manera es un intento por aportar claridad a una tradición y a un concepto que debido a su sobreexposición se está tornando opaco. La heterogeneidad de teorías que apelan al republicanismo representa una paleta plagada de matices, en donde se combinan diferencias de grados con discrepancias cualitativas. Este escenario no impide que podamos reconocer tres grandes corrientes: un *republicanismo liberal*, un *republicanismo radical* y un *republicanismo antimoderno*. Obviamente dentro de estas tres corrientes se encuentran autores que divergen entre sí; sin embargo, hay ciertos núcleos duros que nos permiten asociarlos dentro de una misma línea. Al mismo tiempo, consideramos que esta distinción es la que posee mayor potencialidad heurística para acoger las múltiples diferencias.

La distinción entre lo que hemos dado en denominar *republicanismo liberal* y *radical* ha sido reconocida con otras denominaciones por distintos autores. En este sentido, Chantal Mouffe²⁰ y John Maynor²¹ llaman la atención sobre un republicanismo heredero de Maquiavelo de inspiración romana y otro de Aristóteles cuyas raíces llegan hasta la Atenas clásica. Hemos optado por designarlos a partir de su relación con el liberalismo, pues es en contraste con esta tradición que surge el renacimiento republicano. Vemos así dos posiciones que juzgan y se distancian del liberalismo de manera diferente. Hemos incluido una tercera tipología, el *republicanismo antimoderno*, para dar cuenta de cierta visión del republicanismo que ataca ciertos puntos medulares de la política moderna, republicanismo que se erige ya no como una crítica al liberalismo, sino como una crítica a la modernidad en su conjunto.

¹⁹ Kathleen M. SULLIVAN, "Rainbow Republicanism": *The Yale Law Journal*, vol. 97, n.º 8 (1988), pp. 1713-1723.

²⁰ MOUFFE, *El retorno de lo político*, *passim*.

²¹ John MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*. Polity Press, Cambridge, 2003, *passim*.

1. EL REPUBLICANISMO LIBERAL, O EL RETORNO DE MAQUIAVELLO

Los dos autores principales que articulan esta postura son Quentin Skinner y Philip Pettit. Como veremos, la preocupación central de estos autores gira en torno al concepto de libertad y si bien la solución que brindan difiere entre sí, se percibe en ambos un intento por despegar la concepción de libertad republicana de la noción de libertad positiva y de cualquier noción de *eudaimonia*. Sin embargo, como expresan Ovejero, Martí y Gargarella²², a fuerza de evitar los peligros perfeccionistas, algunos de estos republicanos diluyen su propuesta acercándola al liberalismo. Como hemos mencionado, la raíz histórica que esta corriente republicana procura desenterrar es fundamentalmente la República Romana y los escritos de Maquiavelo que luego han influido a los radicales ingleses y desde allí a la Revolución Norteamericana, trabajo que se percibe más claramente en el caso de Skinner, especialista en historia de las ideas, pero que también podemos hallar en Pettit²³. Trataremos de adentrarnos a esta corriente a partir de dos ejes analíticamente separados, pero que obviamente se conjugan entre sí para dar vida a los argumentos.

a) *La libertad como no dominación: una respuesta a la dicotomía de Berlin*

Mencionamos que la atención principal de estos autores se centra en el concepto de libertad, ambos subrayan que el republicanismo se erige como una visión alternativa a la distinción entre libertad negativa y positiva que Isaiah Berlin (1909-1997) popularizó en sus discursos²⁴. Recordemos que en tanto la libertad negativa supone la ausencia de interferencias para buscar mi propio bien, la libertad positiva implica el autogobierno. La primera de estas concepciones es articulada por primera vez por Thomas Hobbes (1588-1679) en su disputa contra los republicanos ingleses, y se constituyó con el tiempo en una de las banderas principales de la tradición liberal, para la cual no hay ninguna relación necesaria entre la libertad individual y la participación en la esfera pública. La libertad positiva tiene una historia más rica y, en consecuencia, más matices; puede aso-

²² OVEJERO, MARTÍ y GARGARELLA, “Introducción”, p. 35.

²³ “La antigua tradición republicana de la que estoy hablando es la tradición de Cicerón en la época de la República romana; la del Maquiavelo de los *Discursos* y de otros varios autores de la república renacentistas italianas; de James Harrington y un buen puñado de figuras menores durante y después del período de la Guerra Civil y de la *Commonwealth* inglesa”. Philip PETTIT, *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 23.

²⁴ Isaiah BERLIN, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2001, *passim*.

ciarse a la idea griega de realizar las actividades más propicias para la *eudaimonia*, que son las encarnaciones de nuestros fines más profundos²⁵, o a la radical populista en donde el pueblo es el amo del Estado que tiene que seguir sus deseos²⁶, por más cambiantes y opresivos para las minorías que estos sean. Para los republicanos liberales esta taxonomía presenta dos problemas. En primer lugar su pretensión de abarcar el universo conceptual de la idea de libertad, no dejando espacio para ninguna alternativa que no se incluya dentro de una de estas dos nociones. Derivado de esto, la aseveración de que aquéllos que pretenden criticar a una de ellas solo pueden hacerlo desde la visión de la otra²⁷.

Más allá de algunas diferencias, la respuesta a estos problemas que Pettit y Skinner articulan posee raíces similares. Pettit encuentra que la libertad que defiende la tradición republicana es una alternativa a la tipología berlineana, de ahí que la denomine *libertad como no dominación*. Para este autor lo que define al republicanismo es su intento por evitar las interferencias arbitrarias, la dominación de un agente sobre otro. La dominación es la relación que se da entre amo y esclavo, en donde el dominante tiene la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones del dominado²⁸.

Philip Pettit distingue así la interferencia, propia del liberalismo, la obstaculización de la voluntad del agente, de la dominación, propia del republicanismo, la capacidad de interferencia arbitraria. Distinción que tiene dos aspectos, por un lado en tanto que la interferencia implica una obstaculización real, la dominación involucra un ideal más exigente, pues existe ni bien se da la posibilidad de interferencias arbitrarias, por lo que no es necesario que estas se materialicen, la posibilidad misma es la que hace emerger la dominación y en consecuencia niega la libertad:

Yo puedo estar dominado por otro... puedo ser el esclavo de otro —sin que esto interfiera en ninguna de mis decisiones—. Puede suceder que mi amo tenga un carácter amable y no intervencionista o puede suceder que yo sea lo suficientemente astuto como para ser capaz de salirme con la mía haciendo lo que yo quiera²⁹.

²⁵ Quentin SKINNER, “Las paradojas de la libertad política”, en OVEJERO, MARTÍ y GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, p. 98

²⁶ PETTIT, *Republicanism*, pp. 25-29.

²⁷ Quentin SKINNER, “Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, en Chantal MOUFFE (ed.), *Dimensiones de la democracia radical*, Prometeo, Buenos Aires, 2012, pp. 265-280.

²⁸ Philip PETTIT, “Liberalismo y republicanismo”, en OVEJERO, MARTÍ y GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, p. 119.

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

El segundo aspecto de esta diferencia se relaciona con la arbitrariedad o no de la interferencia; en tanto para el liberalismo toda interferencia niega la libertad —aun las que nacen de leyes que se promulgan según los procedimientos—, para el republicanismo solo lo hacen aquellas interferencias arbitrarias, aquellas que están sujetas al juicio y capricho del agente sin atender los juicios e intereses de los afectados³⁰. Con esta premisa Pettit persigue una alternativa a la tesis liberal para la cual cada interferencia de gobierno es una negación a la libertad individual, asumiendo que, en una república bien ordenada, el Estado puede interferir atendiendo las opiniones de los ciudadanos y al obrar de ese modo no limita sus libertades.

Skinner también retoma el modelo del amo y el esclavo para pensar la libertad republicana³¹, solo que a diferencia de Pettit incluye este tipo de libertad dentro de la familia de las libertades negativas, pero una libertad negativa que se distingue de la que luego defenderán los contractualistas, ya que no se edifica a partir de la idea de derechos individuales naturales. Tal como reza el título de una de las obras del autor es una *libertad antes del liberalismo*. La importancia de esta noción de libertad no es solo histórica, sino que es posible considerarla como una alternativa a las concepciones excluyentes que habitan en el debate contemporáneo. Un debate en torno a la concepción de libertad que deriva, según el autor, de una controversia en torno a la naturaleza humana. Sintéticamente, en tanto los defensores de la libertad negativa niegan y hasta consideran peligroso asociar la libertad con alguna idea de virtud y de servicio público —por lo que sería irracional priorizar el bien común sobre las libertades individuales, pues la preocupación fundamental es el interés propio—, los moralistas comunitaristas responden con una concepción aristotélica de *eudaimonia*, en donde la ciudadanía es vista como una cuestión de propósitos morales compartidos y solo aquellos que desarrollan esas virtudes son libres³².

Lo peculiar de la libertad republicana que desentierra Skinner es que es una libertad negativa que se combina con una idea de virtud y de servicio público. Esta concepción, que el autor encuentra en Maquiavelo, coincide con el liberalismo en que el interés mayor de los ciudadanos es perseguir sus intereses personales; sin embargo esto solo puede asegurarse si se habita en un estado libre,

³⁰ PETTIT, *Republicanism*, p. 85.

³¹ Quentin SKINNER, “On the Slogans of Republican Political Theory”: *European Journal of Political Theory*, n.º 9 (2010), pp. 95-102.

³² Ver: Quentin SKINNER, “La idea de libertad negativa. Perspectivas filosóficas e históricas”, en Richard RORTY, Jerome SCHNEEWIND y Quentin SKINNER, *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 227-257. SKINNER, “On the Slogans of Republican Political Theory”, pp. 95-102.

cuya voluntad no esté atada a la de otro estado, ni a las ambiciones personales de los poderosos. Para contrarrestar dichos peligros es necesario el deber cívico, una cierta virtud asociada al coraje en las actividades militares de defensa del territorio y a la prudencia en la participación en la vida política³³. De allí la paradoja de que solo es factible gozar de libertad individual si esta se coloca por debajo de la búsqueda del bien común, de lo contrario se estaría actuando como un ciudadano corrupto y el resultado es la esclavitud³⁴. En Skinner la libertad negativa solo puede realizarse si los individuos son buenos ciudadanos, por lo que el individuo tiene el deber de participar en política³⁵.

Tanto en Skinner como en Pettit la libertad no puede pensarse ajena al régimen político —al contrario que el argumento hobbesiano que desata cualquier tipo de relación entre libertad y régimen político, por lo que el ciudadano de Luca puede ser menos libre que el de Constantinopla—, las leyes que emanan de instituciones republicanas libres no son vistas como una reducción de la libertad, como una imposición, sino como expresión de mi voluntad. El ámbito de lo político en tanto no esté regido por los caprichos de los poderosos, no participa de un juego de suma cero con las libertades personales, sino que las posibilita. Ahora bien, como subrayan ambos autores, el sustrato definidor de la libertad no es el autogobierno: la participación en la vida pública no es el contenido sustantivo de la libertad, en el caso de Skinner, tal como veremos en el próximo apartado, esta es solo un medio, un instrumento para la libertad individual. Pettit, por su parte, argumenta que la no arbitrariedad de las interferencias no descansa en la participación activa y constante de los ciudadanos en la formación de las leyes, sino en que existan mecanismos institucionales para disputarlas; la libertad no reside en la forma en que se originan las leyes, sino en la posibilidad posterior de discutir las. Más aún, las mismas deben ser relativamente resistentes a la voluntad de la mayoría³⁶.

Como subraya Ovejero, esta concepción genera consecuencias que acercan esta corriente del republicanismo con el liberalismo³⁷. En la misma sintonía, Béjar sugiere que este republicanismo es una apuesta por “descafeinar” la virtud republicana y la autonomía liberal³⁸. En primer lugar ambas posturas comparten

³³ Ver SKINNER, “La idea de libertad negativa. Perspectivas filosóficas e históricas”, pp. 227-257.

³⁴ SKINNER, “Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, p. 279.

³⁵ ALAN PATTEN, “La crítica republicana al liberalismo”, en OVEJERO, MARTÍ y GARGARELLA (comps.), *Nuevas ideas republicanas*, p. 243.

³⁶ PETTIT, *Republicanismo*, p. 237.

³⁷ FÉLIX OVEJERO, *Incluso un pueblo de demonios*, Katz, Buenos Aires, 2008, *passim*.

³⁸ HELENA BÉJAR, *El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 155.

el temor por la tiranía de las mayorías, de ahí la oposición a definir la libertad de manera positiva. En este orden Pettit afirma que la soberanía popular descansa no en la autolegislación sino en el derecho de resistencia³⁹, no hay una relación necesaria entre buenas leyes y apoyo mayoritario; al contrario las mayorías muchas veces son manipulables, por eso la necesidad de dispersión del poder, de poderes contramayoritarios, de descentralización. Por otra parte, esta corriente también se compromete con una idea neutral del Estado, un Estado que no puede identificarse, ni promover ninguna idea particular de *eudaimonia*. Explícitamente Skinner concuerda con Rawls en que los distintos ciudadanos deben tener el mismo derecho a dedicarse a sus propios objetivos: la visión de sociedades habitadas por un pluralismo de doctrinas comprensivas, de concepciones del bien que el liberalismo eleva como bandera, es compartida por esta idea de republicanismo⁴⁰.

La diferencia principal entre liberalismo y republicanismo liberal se sitúa en la forma de garantizar estas libertades. Los liberales parten de una perspectiva deontológica, en donde los derechos individuales, entendidos como derechos prepolíticos, no pueden ser sacrificados por ninguna concepción del bien común y constituyen garantías contra la interferencia estatal. Por su parte, los republicanos liberales observan que solo un diseño institucional adecuado y cierto compromiso cívico habilitan a los individuos a disfrutar de sus libertades individuales. No hay en ellos una teoría de derechos individuales naturales prepolíticos, idea que se opondría a las interferencias arbitrarias de Pettit y a la necesidad de participación política de Skinner.

b) La virtud como instrumento

Una de las características centrales que acompañó durante siglos el devenir de la tradición republicana es su preocupación por la virtud ciudadana, por la necesaria disposición que deben poseer los integrantes de la comunidad para ocuparse de los asuntos públicos. La corriente que estamos tratando de analizar da una respuesta original y precisa a la manera en que debe operar esta virtud y al lugar que ocupa dentro de su teoría. Esta es comprendida como un instrumento, como un medio, para el mantenimiento de las libertades individuales y del Estado de derecho. Se aleja así de ciertas concepciones de raíz aristotélica, que luego veremos, que pensaban en la participación en la vida pública como una actividad central en la realización de la vida humana.

³⁹ PETTIT, *Republicanismo* p. 263.

⁴⁰ SKINNER, “Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, p. 271.

Skinner reprocha al liberalismo su incapacidad para comprender lo difícil que es el mantenimiento en el tiempo de las libertades individuales ante los distintos peligros que la acechan⁴¹. Como ya hemos comentado, este autor, apelando a Maquiavelo, subraya que no basta el derecho estatuido para asegurar la libertad negativa, sino que es necesario también de la virtud cívica entendida como disposición para la participación pública y para defender militarmente el territorio. Recordando la distinción platónica, la virtud cívica en Skinner no es un bien en sí mismo, sino uno deseable por las consecuencias que conlleva. El compromiso con la soberanía popular es por razones instrumentales.

La realización de servicios públicos como el cultivo de las virtudes requeridas para ella, son *instrumentos* necesarios para evitar la coerción y la servidumbre, y son, por tanto, asimismo, condiciones indispensables para asegurar todo grado de libertad personal en el sentido hobbesiano del término⁴².

El republicanismo liberal tiene una lógica propia: para defender la libertad individual, que es el bien mayor, es racional instrumentalmente participar en política. Ahora bien, este razonamiento muchas veces se ve nublado por la corrupción de los ciudadanos egoístas que olvidan los beneficios de actuar virtuosamente. En este sentido se dirige la crítica de Ovejero en torno a la virtud instrumental⁴³, una virtud que por razones ulteriores es incapaz de servir para los fines pensados, pues para individuos egoístas, que no son naturalmente virtuosos y cuya prioridad es su libertad individual, es mucho más racional dejar que los otros se preocupen por los asuntos públicos; este razonamiento si se extiende a toda la sociedad aniquila la República. Para paliar este problema Skinner confía en las potencialidades del entramado institucional y de los deberes para encauzar el comportamiento virtuoso de los ciudadanos, que debe obligarnos a cumplir con nuestros deberes⁴⁴.

Desde nuestra óptica, la solución de Skinner adolece de un problema: su argumento, que sigue al de Maquiavelo, de justificar la ley a partir de su capacidad de coaccionar a los ciudadanos para que participen y se interesen en las cuestiones públicas, se acerca mucho más de lo que Skinner puede aceptar a la fórmula de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) de obligar a ser libres, en donde

⁴¹ PATTEN, "La crítica republicana al liberalismo", p. 243.

⁴² SKINNER, "La idea de libertad negativa. Perspectivas filosóficas e históricas", p. 255. Énfasis nuestro.

⁴³ OVEJERO, *Incluso un pueblo de demonios, passim*.

⁴⁴ Quentin SKINNER, "Las paradojas de la libertad política", p. 109.

cualquier vestigio de libertad negativa y de interés individual deben quedar subsumidos al interés común. Por este camino Skinner hace que su republicanismo defensor de las libertades negativas no pueda defender esas mismas libertades.

Más allá de la gramática republicana que explicita, la respuesta de Pettit en torno a la virtud puede llegar a ser compatible con la tradición liberal. Por un lado coincide con Skinner en ver la participación democrática como un instrumento, sin ningún atractivo intrínseco, para el disfrute de la libertad como no dominación⁴⁵. Pero su argumento principal gira en torno a la necesidad de *civilidad*, erigida a partir de dos vectores: que reinen ciertas normas de conducta en el seno de la sociedad que faciliten la observancia de la ley y que se genere un vínculo identitario entre los miembros de la sociedad.

Dos objetivos disímiles entre sí; el primero requiere, según el autor, que el Estado consiga que las leyes sean percibidas como legítimas, tarea que ningún liberal rechazaría, lo que funcionaría como condición para que las mismas sean internalizadas. Sin embargo, es sobre el segundo elemento donde nos interesa detenernos, la articulación de lazos identitarios entre los ciudadanos de una misma sociedad política, preocupación que comparten distintas corrientes de la teoría política que coinciden en subrayar que solo a partir de ciertos valores compartidos se puede generar dicho vínculo. La diferencia reside en las características que deben asumir estos valores. En tanto la familia comunitarista, interesada en la relación entre comunidad e identidad, piensa en un conjunto de valores morales sustantivos que implican elementos como la tradición, el lenguaje o la historia compartida, el republicanismo liberal de Pettit apunta a valores cívico-políticos, despojados de cualquier vestigio moral, en particular la identificación de la ciudadanía con el ideal de la no dominación. Si seguimos a Gargarella⁴⁶, este republicanismo no necesita comprometerse con una concepción moral robusta sino con ciertos valores institucionalmente circunscriptos, núcleo que constituye el máximo compatible en sociedades pluralistas, en donde reinan distintas concepciones de lo bueno⁴⁷.

⁴⁵ PETTIT, *Republicanismo*, p. 25.

⁴⁶ GARGARELLA, *La Teoría de la Justicia después de Rawls*, p. 179.

⁴⁷ Una lectura atenta nos muestra que allende el título ampuloso que utiliza, “la democracia agonística”, Chantal Mouffe también llega a las mismas conclusiones sobre este punto, más allá del conflicto que mantienen las distintas fuerzas políticas en el espacio público, todas comparten un mismo piso simbólico, todas se adhieren a los principios éticos políticos de las democracias liberales y se identifican con los valores de libertad e igualdad, aunque estos signifiquen cosas distintas para los diferentes grupos. Ver MOUFFE, *La paradoja democrática*, *passim*.

Cabe preguntarse si estos principios, a priori demasiado laxos, alcanzan para asegurar una identificación con la comunidad y cuán sólidos serán los lazos de la misma. Para Taylor, autor que incluimos entre los republicanos radicales, esta identificación con la institucionalidad de la política, constituye una suerte de huella republicana en las sociedades liberales, un resabio de una tradición pasada en sociedades que ya han dejado de lado esta gramática, pero que en muchos casos sigue siendo de gran utilidad para la viabilidad de las democracias liberales. La reacción de la ciudadanía norteamericana en el caso Watergate es un claro ejemplo de este fenómeno, cuando los ciudadanos respondieron con indignación a la violación de la concepción liberal de gobierno de la ley con la que estaban identificados⁴⁸.

2. EL REPUBLICANISMO RADICAL, LA PROPUESTA ANTILIBERAL

Hay otro conjunto de autores, como Michael Sandel y Charles Taylor, que también construyen sus argumentos invocando la tradición republicana. Sin embargo, cuando hablan de ella, parecen querer decir una cosa significativamente distinta a los pensadores tratados anteriormente. Estos autores, asociados a la familia comunitarista, manifiestan su preocupación por dos grandes problemas de nuestras democracias: la pérdida de autogobierno y la erosión del sentimiento de comunidad⁴⁹, problemas fomentados por la preponderancia de la filosofía política liberal en el siglo veinte. En consecuencia su propuesta no habilita ningún tipo de compromiso con el liberalismo, como el que puede hallarse en el pensamiento de Pettit o Skinner. Al contrario, nos hallamos frente a una postura crítica inflexible en la que proponen una concepción de libertad positiva y una idea de virtud y comunidad diferente.

Esto se conecta con la distinción más visible que hallamos al momento de adentrarnos en el republicanismo de Taylor y Sandel. Tal como hemos mencionado, las raíces históricas de este republicanismo no se remontan a la República Romana y Maquiavelo sino a la *polis* griega y a Aristóteles (384-322 a. e. c.), en donde la participación política no es solo un instrumento para salvaguardar las libertades personales, sino principalmente la actividad que permite la realización

⁴⁸ Ver TAYLOR, "Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario", pp. 177-201.

⁴⁹ Michael J. SANDEL, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, *passim*.

de una vida plenamente humana, una actividad intrínsecamente buena⁵⁰. Se recurre a una experiencia histórica que, recordemos, pensaba la *polis* como una comunidad moral de hombres unidos como pueblo en una misma forma de vida⁵¹. Lo que lleva a ensayar una perspectiva republicana mucho más comprometida con la comunidad política que la anterior, un republicanismo radical que mezcla los elementos clásicos, centrado en la comunidad política, con los componentes de una comunidad moral⁵². Trataremos de desarrollar esta postura a partir de los mismos tópicos con los que hemos analizado el republicanismo liberal.

a) La libertad positiva: la conexión con los objetivos

Tanto Taylor como Sandel señalan que uno de los núcleos que define a la tradición republicana es la libertad positiva, entendida como el autogobierno de los hombres en las decisiones colectivas⁵³.

Central para la teoría republicana es la idea de que la libertad depende de compartir el autogobierno...Significa la deliberación con los conciudadanos sobre el bien común y ayudar a forjar el destino de la comunidad política⁵⁴.

En principio esta concepción no niega la valía de los derechos individuales y la posibilidad de que los individuos persigan sus propios fines. Más aún, Taylor reconoce la importancia que la autorrealización de la propia originalidad posee para la subjetividad moderna⁵⁵. Sin embargo, esta defensa de la libertad positiva se conjuga con una crítica tanto a la libertad negativa explicitada por el liberalismo deontológico, como a la concepción instrumental de la participación en el espacio político que se desprende de Skinner y Pettit.

⁵⁰ Ver Richard BELLAMY, “Republicanism, Democracy, and Constitutionalism”, en Cecile LABORDE y John MAYNOR (eds.), *Republicanism and Political Theory*, Wiley-Blackwell, New York, 2008, pp. 159-189. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, *passim*.

⁵¹ Paul RAHE, *Republics Ancient & Modern*, vol. 1, University of North Carolina, North Carolina, 1994, *passim*.

⁵² Helena BÉJAR, *El corazón de la república*, p. 147.

⁵³ Charles TAYLOR, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 258.

⁵⁴ “Central to republican theory is the idea that liberty depends on sharing in self-government...Its means deliberating with fellow citizens about the common good and helping to shape the destiny of the political community”. Michael SANDEL, *Democracy’s discontent*, p. 5.

⁵⁵ Ver Charles TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, *passim*.

Taylor acuña una distinción más fértil para trabajar la clásica tipología de Berlin, concibiendo la libertad negativa como un concepto de *oportunidad*, en donde el hecho de ser libre se vincula con lo que el sujeto puede hacer, sin importar que lo haga o no, en el momento de la elección. Contrariamente, la libertad positiva es un concepto de *ejercicio* pues supone el ejercicio efectivo del gobierno propio, no solo la posibilidad⁵⁶. El problema de la concepción liberal de libertad como oportunidad es que se ve incapaz de pensar las diferencias entre los distintos fines a los que apuntan las acciones libres, no puede hacer, en términos del autor, evaluaciones fuertes que permitan distinciones cualitativas que discriminen la significancia de los distintos objetivos para la realización de la vida. Desde la óptica de la libertad como oportunidad, una ley que prohíba profesar una religión particular es tan limitadora de la libertad como una ley que prohíba fumar en lugares públicos, pues ambas inhiben la elección, la oportunidad. Ahora bien, las distinciones entre significados no son producto del arbitrio del sujeto sino que son construcciones socio-históricas, es la comunidad en donde el sujeto se halla inserto el espacio donde se articulan los marcos de referencia, los tapices que permiten definir que algunas acciones son más significativas que otras.

En la misma línea, Sandel subraya que el núcleo de las libertades liberales se edifica en torno a la *elección*, por lo que el denominador común de la libertad de culto, de expresión o de movimiento, es el respeto a la capacidad de opción⁵⁷. La libertad positiva, por su parte, se edifica en torno al respeto al lugar que ocupa cierta creencia religiosa, política o expresión artística, en un *plan de vida*, así como a las *cualidades que promueve*. El respeto de la libertad positiva se dirige al contenido de las opciones y no a la acción de elegir libremente.

Lo dicho anteriormente implica afirmar que el derecho es posterior a cierta concepción de lo bueno, que el derecho está atado a cierta jerarquía moral de las cualidades y capacidades humanas que deben ser fomentadas. En consecuencia, el derecho no se fundamenta en principios universales neutrales, sino a partir de una concepción del bien de una sociedad particular⁵⁸. Postura perfeccionista que, contrariamente a la deontológica, implica que el derecho se justifica por la promoción de ciertos fines moralmente importantes⁵⁹. Lo que necesariamente supone una conexión entre ciertas cualidades y capacidades humanas deseables y el tipo de comunidad en el que pueden florecer:

⁵⁶ TAYLOR, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, p. 260.

⁵⁷ SANDEL, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, *passim*.

⁵⁸ MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, *passim*.

⁵⁹ SANDEL, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, p. 254.

En otras palabras, nuestra concepción de lo específicamente humano no es en modo alguno irrelevante para nuestra atribución de derechos a la gente. Al contrario, habría algo incoherente e incomprensible en una posición que pretendiera atribuir derechos a los hombres pero renunciara a toda convicción sobre la jerarquía moral especial de cualquier capacidad humana y le negara todo valor o mérito⁶⁰.

Los exponentes del republicanismo radical que estamos estudiando coincidirían con los defensores del republicanismo liberal en la importancia de la participación en la esfera política para defender no solo las libertades individuales, sino también el régimen democrático. Las democracias contemporáneas conllevan múltiples peligros, como la fragmentación, el despotismo blando, etc., que solo pueden paliarse con una ciudadanía activa. Sin embargo, tanto Taylor como Sandel son de la opinión que la ciudadanía activa no es solo deseable como medio para otro fin, volviendo a la distinción platónica, sino que es un bien en sí mismo⁶¹. La concepción aristotélica de *zoon politikon* es el eje de estos argumentos: la verdadera vida humana, sus potencialidades y capacidades, solo pueden desarrollarse en comunidad con otros, al tomar juntos las decisiones de los asuntos que afectan a todos. Esta concepción supone una identificación con una idea robusta de bien común que comparte la comunidad. Identificación que exige una idea de virtud y patriotismo distinta a la pensada por Skinner y Pettit.

b) Virtud: la amistad patriótica

A los ojos de Sandel y Taylor la respuesta que dan los republicanos liberales al problema de la virtud se queda a medio camino. Ni la virtud como instrumento de Skinner, ni el compromiso con ciertos valores institucionales limitados de Pettit son suficientes para la conformación de ciudadanos virtuosos. Para estos autores la identificación de los miembros de la comunidad con un proyecto común, con una tradición, con ciertos valores morales, no solo es indispensable para el autogobierno, para articular la unidad del pueblo necesaria para la soberanía popular⁶², sino que es inadmisibles pensar la propia identidad del individuo sin tener en cuenta estos horizontes de sentido compartido y los lazos constitutivos de la comunidad de pertenencia. Contra la tesis contractualista sostienen que no es posible pensar en individuos anteriores a la sociedad que puedan auto-

⁶⁰ Charles TAYLOR, "Atomismo", en *La libertad de los modernos*, p. 234.

⁶¹ Ver PATTEN, "La crítica republicana al liberalismo", pp. 235-262.

⁶² Charles TAYLOR, "La política liberal y la esfera pública", en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 358.

definirse sin ningún tipo de restricción. Consideran, en cambio, que la identidad de las personas depende de la comunidad en que se hayan insertado, comunidades a las que no se accede como resultado de un acto voluntario, sino que viene impuesta, y que al estructurar la misma identidad personal no puede renunciarse a ella sin consecuencias para el sujeto.

En esta línea, las lealtades a este tipo de comunidades son lealtades que definen quién soy, como menciona Sandel; cumplirlas es inseparable de nuestra comprensión de nosotros mismos como las personas particulares que somos⁶³. Está claro que no se limitan a la lealtad a ciertas instituciones públicas y valores cívicos, pues nunca podrían ser definitivas de la propia identidad, sino a una idea de lo bueno sustentada en la historia y en los sueños compartidos por la comunidad. Este argumento permite a Taylor y Sandel desenterrar la concepción aristotélica de amistad política como sustento de la virtud ciudadana. Recordemos que esta era un tipo de amistad que no se basaba en lazos subjetivos, en el *eros*, sino que se hallaba cruzada por una relación objetiva, la relación que los amigos cultivan por un bien exterior a ellos, que en consecuencia persiguen en común⁶⁴. Los amigos entre sí pueden no quererse íntimamente e incluso no conocerse personalmente⁶⁵, pero comparten bienes y significados comunes que tratan de llevar a cabo.

Solo una noción de amistad política como esta puede hacer viable las comunidades políticas, pues las mismas requieren que existan ciertas distinciones entre los foráneos y los amigos. Una comunidad política, tal como intuye Taylor, no puede articularse sobre la base de individuos totalmente egoístas que se unen entre sí para satisfacer bienes individuales, pero tampoco entre altruistas cuyos sentimientos de solidaridad se expanden hacia todos los habitantes del mundo, sujetos para los cuales es indistinto quiénes son los compatriotas. Requiere más bien de una amistad entendida como patriotismo, que exige a los miembros de una comunidad determinada una mayor solidaridad hacia sus compatriotas, con los cuales están vinculados, que hacia la humanidad en general⁶⁶.

A partir de lo esgrimido podemos comprender por qué los autores que se mueven dentro del republicanismo radical piensan en un Estado activo en la promoción de las virtudes ciudadanas. Sin embargo a diferencia de Skinner, el Estado no puede ser moralmente neutral, sino que se encuentra comprometido con

⁶³ Michael SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 222.

⁶⁴ Ver Pedro CEREZO GALÁN, *Ética pública*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, *passim*.

⁶⁵ TAYLOR, "Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario", p. 188.

⁶⁶ *Ibidem*.

determinados fines, determinadas concepciones sobre la vida buena que, como hemos observado, conforman la identidad de los individuos y operan como fundamento de los derechos. En consecuencia, el Estado se ve obligado a cultivar ciertas tradiciones, lenguajes y significaciones en detrimento de otras y a alentar las virtudes que se relacionan con ellas⁶⁷. Compartir el autogobierno requiere más que el mero respeto a los derechos, o el reconocimiento de los valores cívicos políticos, requiere ciudadanos vinculados moralmente con su comunidad, con un sentido de pertenencia que la política debe formar:

Compartir el autogobierno requiere que los ciudadanos posean, o vayan a adquirir, ciertas cualidades de carácter o virtudes cívicas. Pero esto significa que la política republicana no puede ser neutral en torno a los valores y fines que sus ciudadanos adopten. La concepción de libertad republicana, contrariamente a la liberal, requiere políticas formativas, una política que cultive en los ciudadanos las cualidades de carácter que el autogobierno requiere⁶⁸.

En este sentido, Taylor comparte la sospecha que Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004) lanzan hacia la noción de espacio público en términos valorativamente neutrales que sostienen tanto las teorías liberales como el republicanismo liberal⁶⁹. En realidad, nos dirá este autor, esta noción es fruto de un ocultamiento de las verdaderas motivaciones morales, o peor aún, una utilización de la aparente neutralidad para la opresión. Hasta aquí llega el acuerdo entre Taylor y los neonietzschanos, ya que el autor canadiense aprecia que esta línea de pensamiento tiende a derrumbarse en los artilugios de su propia acusación, pues afirmar que toda posición moral depende de un acto de pura voluntad, de una decisión radical —lo que implicaría que la identidad sea una perpetua autocreación por parte de un sujeto desarraigado—, nos enfrentaría nuevamente con un mundo axiológicamente neutral, compartiendo una “curiosa” afinidad electiva con la ética procedimental.

A los ojos de los liberales y de los republicanos liberales la posición defendida por Sandel y Taylor entraña cargar con demasiadas exigencias a la ciudadanía y convertir el espacio público en un ámbito renuente al pluralismo de las

⁶⁷ OVEJERO, *Incluso un pueblo de demonios, passim*.

⁶⁸ “To share in self-rule therefore requires that citizens possess, or come to acquire, certain qualities of character, or civic virtues. But this means that republican politics cannot be neutral toward the values and ends its citizens espouse. The republican conception of freedom, unlike the liberal conception, requires a formative politics, a politics that cultivates in citizens the qualities of character self-government requires”. SANDEL, *Democracy's Discontent*, p. 6.

⁶⁹ Ver Charles TAYLOR, *Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, 1996, *passim*.

sociedades contemporáneas y a las libertades individuales. La misma Mouffe afirma que estas posiciones corren el riesgo de regresar a una noción premoderna de lo político, ignorando las características de la democracia moderna⁷⁰. Críticas que hay que matizar, pues tanto Taylor como Sandel están reflexionando en torno a las posibilidades y obstáculos de las sociedades contemporáneas y ninguno de ellos postula un regreso a la *polis* griega, ni desconoce los aportes de la modernidad en términos de libertades individuales, como hacen otros autores comunitaristas⁷¹. Contrariamente, ambos se esfuerzan por pensar democracias viables e inclusivas que superen los magros resultados de las actuales y la condición en la que los individuos de estas sociedades puedan llevar a cabo sus decisiones significativas en el seno de los marcos de referencia que erigen su identidad.

Allende lo comentado, Sandel reconoce los riesgos que conlleva su apuesta teórica, en particular la tarea formativa que debe desarrollar el Estado, pero el riesgo no deviene, como exclaman los liberales, de la amenaza a las libertades individuales, de la imposición de una visión de lo bueno por parte de la comunidad, sino de la posibilidad de que comunidades malas, corruptas, formen ciudadanos de esta naturaleza⁷². Por eso, para este autor, el republicanismo carece de garantías.

3. EL REPUBLICANISMO ANTIMODERNO DE HANNAH ARENDT

El pensamiento de Arendt dentro del cosmos republicano contemporáneo ostenta una posición bastante peculiar. No es ningún hallazgo original afirmar que Arendt es una de las filósofas políticas más importantes del siglo veinte y una de las primeras que reintroduce la gramática republicana en el seno de la teoría política contemporánea. Sin embargo, en ninguno de los dos grandes debates que mencionamos en la introducción, se hace referencia a su obra, ni para criticar sus argumentos ni para apoyarse en ellos. Hemos señalado que la hipótesis de la raíz republicana de la Revolución Norteamericana, ya había sido destacada por Arendt antes de que Pocock y Wood editaran sus obras. No obstante, ninguno de los dos entablan con ella un diálogo; en el libro de Pocock hay una sola referencia a Arendt y en el de Wood ninguna, a pesar de haber sido editados los dos, como hemos apuntado, con posterioridad a *Sobre la revolución*⁷³.

⁷⁰ MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 91.

⁷¹ Ver Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, *passim*.

⁷² SANDEL, *Democracy's Discontent*, *passim*.

⁷³ Ver Gastón SOUROUJON, "Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana": *Fragmentos de Filosofía*, n.º 9 (2011), pp. 13-30.

Tampoco en los trabajos que discurren dentro de un registro teórico normativo, aparecidos en el segundo momento señalado, pueden hallarse nítidas referencias a Arendt, hecho que extraña sobremanera, ya que a primera vista pareciera ser un antecedente ineludible para pensar la gramática republicana. Podemos aventurar una explicación del aparente *olvido* de Arendt en el seno del debate republicano contemporáneo, si posamos nuestra mirada en su original composición de la tradición republicana, en donde los elementos antimodernos de la misma se tornan más evidentes. Como veremos, el republicanismo de Arendt no solo implica una crítica a la gramática liberal, sino que contiene elementos incompatibles con las condiciones de la democracia de masa contemporánea. En esta línea debemos interpretar el elemento conservador que Canovan encuentra en su lectura⁷⁴.

Arendt señala la antigua Atenas como el escenario histórico paradigmático del republicanismo, aunque también considera los primeros años de la Revolución Norteamericana como un espacio en donde es posible observar el surgimiento de esta tradición. Sin embargo, más allá de la relación entre la libertad política y la revolución moderna, el ascenso de lo social, del mundo de las necesidades, parece ser un elemento con el que inevitablemente tienen que convivir las comunidades modernas y que obstaculiza las posibilidades republicanas.

a) *Freedom and Liberty. Las dos libertades en Arendt*

Hanna Pitkin señala que el idioma inglés ofrece una oportunidad que no se halla en otras lenguas, la de contener dos términos para significar el vocablo libertad, *Freedom* y *Liberty*⁷⁵. Si bien en la mayoría de los casos estos son usados como sinónimos, en la obra de Arendt, en particular en su trabajo sobre la revolución, se explota esta diferencia. En tanto el concepto de *Liberty* se asocia con las libertades negativas, *Freedom* hace alusión a una noción de libertad positiva.

Liberty parece ser una condición previa para la constitución de *Freedom*; en el caso de la polis ateniense, libertad del mundo de las necesidades mediante el trabajo esclavo⁷⁶ y en el caso de Norteamérica, libertad de la metrópolis inglesa⁷⁷. Por eso en la traducción castellana de *Sobre la Revolución* se utiliza el voca-

⁷⁴ Margaret CANOVAN, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina BIRULÉS (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 51-75.

⁷⁵ Hanna PITKIN, “Are Freedom and Liberty Twins?": *Political Theory*, vol. 16, n.º 4 (1988), pp. 523-552.

⁷⁶ Margaret CANOVAN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974, p. 74.

⁷⁷ ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 144.

blo liberación. Esta idea de *Liberty* es la que hallamos inscrita en el Estado de Derecho y en la defensa constitucional de las garantías individuales, pero también puede germinar en el seno de una monarquía, por lo que es una libertad que no se define por el régimen político. Una libertad más interesada en limitar el poder del gobierno que en formar parte de él:

Sin embargo, las libertades que el gobierno constitucional garantiza tienen todas un carácter negativo, incluido un derecho de representación para el establecimiento de nuevos impuestos, que se convirtió más tarde en el derecho al voto; no son ciertamente poderes en sí mismos sino simplemente una exención de los abusos del poder⁷⁸.

Con su defensa de *Freedom*, Arendt se incluye dentro de los teóricos de la libertad positiva: esta emerge cuando los individuos actúan conjuntamente en la luminosidad del espacio público dando lugar a la novedad, a lo que no está previsto y forjando una inmortalidad pública⁷⁹. No podemos definir la libertad (*Freedom*) en Arendt simplemente como autogobierno, esta se relaciona con la actividad más digna de la condición humana, la acción, y con el poder que engendra. La acción es la actividad humana que se da en el seno del ámbito público, entre la pluralidad de iguales que lo conforman, es la forma en que el hombre revela su singularidad ante sus conciudadanos para, juntos, ser capaces de dar origen a algo nuevo⁸⁰. Esta idea de libertad implica la no separación entre gobernantes y gobernados, la esfera pública donde se da *Freedom* es un reino de igualdad ciudadana, igualdad que no es anterior al espacio público como en los liberales, sino una igualdad artificial entre los ciudadanos libres, que conlleva una desigualdad entre quienes viven en el espacio público y aquéllos que habitan en la oscuridad del mundo privado.

Esta idea de acción y libertad explica el carácter perfeccionista de la teoría de Arendt. Una vida sin acción es una mera vida biológica de reproducción y satisfacción de las necesidades, pues solo a través de la acción y el discurso el hombre realiza su condición humana, solo así puede llegar a la excelencia, mostrar ante los ojos de los demás quién es verdaderamente y comenzar junto a otros lo no dado. El esclavo y las masas que solo se preocupan por satisfacer sus necesidades llevan una vida por fuera de la luz del espacio público, una vida que no

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ CANOVAN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, p. 74.

⁸⁰ Ver Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, *passim*.

permite realizar la espontaneidad y distinguirse, posibilidad que solo se da a partir de la experiencia de actuar junto a otros que conlleva la libertad.

Arendt niega, contra el pensamiento liberal, que la libertad sea posible en el ámbito privado. Público y privado remiten a dos espacios de actividades diferenciadas, en tanto el trabajo y la reproducción biológica son propias del mundo privado, de la esfera de las necesidades, la acción y el discurso requieren del espacio público, la esfera de la libertad⁸¹. Siguiendo a Rabotnikof, la distinción de Arendt entre público y privado remite a dos ámbitos ontológicamente diferenciados cuyas fronteras no pueden vulnerarse, pues, cuando esto sucede, se da una corrupción de ambas esferas⁸², se distorsionan las actividades que allí residen. Para Arendt, la movilidad que en el devenir de la historia se dio entre estos límites es la causa de los males de la modernidad. Movilidad que se da especialmente con el ascenso de lo social, cuando el bienestar material, las necesidades, preocupaciones propias de lo privado, hacen su aparición en el seno del espacio público. El surgimiento de la sociedad de masas impide que lo público pueda salvaguardarse en una torre de marfil, con el ascenso político de este nuevo actor surgen problemáticas que ya no se relacionan con la libertad, sino con la necesidad, problemáticas que deberían, a los ojos de Arendt, resolverse en el seno de lo privado.

En consecuencia, el espacio público que Arendt articula parece inconciliable con nuestras democracias de masas contemporáneas⁸³, en donde, a decir de Carl Schmitt (1888-1985), todos los asuntos son susceptibles de ser politizados, donde no existe una separación ontológica ni a priori de las actividades propias de lo público y de lo privado⁸⁴. Su política de límites rígidos, tal como destaca Canovan⁸⁵, reproduce ciertos elementos elitistas que son centrales en el republicanismo clásico, haciendo del espacio público un espacio en algunos sentidos tan limitado como el liberal.

⁸¹ Ibidem.

⁸² “El supuesto de Arendt...es que allí donde los principios de un ámbito irrumpen en el otro, ambos terminan viciados. Si bien esto ha ocurrido históricamente por diferentes causas, el resultado parece ser el mismo: privatización del ciudadano, imposición en la polis de formas despóticas, desiguales y coercitivas características del *oikos*, el asalto a la privacidad por parte de una forma espuria de lo público”. Nora RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común*, UNAM, México, 2005, p. 122.

⁸³ Ni siquiera la Revolución Norteamericana logró hacer perdurar en el tiempo la gramática republicana. En una hipótesis similar a la de Wood y Pocock, Arendt afirma que en el siglo dieciocho, las generaciones posteriores a los padres fundadores confundieron el espíritu de la Declaración de la Independencia, interpretando como bienestar privado la búsqueda de la felicidad que allí se proclamaba, y no como la felicidad pública. ARENDT, *Sobre la Revolución*, *passim*.

⁸⁴ Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984, *passim*.

⁸⁵ CANOVAN, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, p. 55.

b) La virtud de la distinción

El abordaje de la virtud en Arendt posee dos dimensiones, que funcionan de distinta manera como elementos motivacionales del vivir junto a otros. La más original de estas es la virtud por la distinción. Una inquietud que acompaña toda la obra de la filósofa alemana es reflexionar en torno a las posibilidades en las que cada hombre puede desarrollar la originalidad que lo caracteriza, como mostrarse único y diferente de los demás, revelación de la propia distinción que el espíritu agonial de la *polis* ateniense y de la Revolución Norteamericana hacían posible, ya que en estos contextos los ciudadanos se esforzaban por sobresalir. Este deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean⁸⁶ constituye la virtud propiamente política, ya que empuja a los hombres a aparecer y a actuar junto a otros en el espacio público. La participación en las asambleas no era inducida por cuestiones instrumentales ni por la coerción del Estado, sino que se erigía como la única alternativa en donde el hombre puede presentar su singularidad en el mundo.

Si la pasión por la distinción es una virtud que empujaba a los hombres a edificar un espacio de libertad, la estabilidad del mismo estaba dada por una segunda dimensión de la virtud, similar a la que Skinner defiende: el culto a la constitución, que permite que el gobierno de las leyes no se vea sacudido por los cambios en los caprichos de las masas. Arendt comparte con los republicanos liberales su intranquilidad ante el gobierno de las mayorías, aunque esto no le lleva, como en Pettit, a diezmar la libertad positiva. El problema de las mayorías es que generalmente elevan a la escena pública sus preocupaciones en torno al bienestar e impiden que este escenario se erija como el reino de la libertad⁸⁷. Paralelamente estas mayorías reemplazan la acción individual e impredecible del individuo por el comportamiento uniforme, socavando la posibilidad de excelencia. Sin embargo, cabe mencionar que Arendt, contrariamente a Skinner y a los republicanos radicales, no impone al Estado la tarea de encauzar y promocionar las virtudes ciudadanas, este solo debe preservar las instituciones del espacio público, en donde estas virtudes puedan desarrollarse.

Como hemos visto, Arendt parece compartir ciertas apreciaciones con los republicanos liberales y otras con los radicales, pero no por eso es una pensadora que navega por un espacio intermedio, complaciendo a aqueos y troyanos.

⁸⁶ ARENDT, *La condición humana*, p. 219.

⁸⁷ En Arendt existe un temor conservador de que la libertad de quienes tienen la valentía de actuar en forma individual se vea amenazada por los deseos materiales y los miedos de aquellos que no la tienen. CANOVAN, "Hannah Arendt como pensadora conservadora", p. 65.

Coincidiría con Sandel y Taylor en el valor intrínseco que tiene la participación política para la vida humana, sin embargo no compartiría su idea de una comunidad moralmente articulada, en la cual la defensa de ciertos valores sustantivos (lenguaje, tradición, historia) puedan obrar en detrimento de la espontaneidad individual. Su crítica a la modernidad desde el paradigma de la *polis* no se relaciona con una comunidad de valores homogénea, sino con la defensa de un espacio público esterilizado de preocupaciones materiales, con una noción de política que, como le criticaría Jürgen Habermas, se ve arrancada de su entorno económico y social⁸⁸. En esta línea, podemos entender la afirmación de Canovan de que su mirada retrospectiva a la polis griega no añora el calor de la comunidad⁸⁹, como la categoría de amistad política de Sandel y Taylor nos sugiere, sino la luz del ágora.

La defensa del imperio de la ley y de los derechos individuales en clave no deontológica contra la acción de las masas en el espacio público, aunque por razones distintas, es una temática que aúna a Arendt con Skinner y Pettit. Pero la lógica instrumental con la que piensan la participación política estos autores se encuentra en la orilla opuesta a la idea de que el hombre realiza su excelencia apareciendo en el espacio público mediante la acción y el discurso. La crítica de Pettit a la libertad positiva por ser la madre del populismo democrático, no tendría asidero en Arendt, donde justamente la aparición en el espacio público es la que hace posible la pluralidad, espacio público, recordemos, libre de las masas y su mundo de necesidades. La diversidad humana se manifiesta de manera diferente en Arendt y en Skinner y la tradición liberal. En tanto en este último los individuos se diferencian entre sí en los fines que persiguen en el espacio privado, en Arendt es solo la luz pública la que ilumina la diferencia, en el seno de lo privado reina la uniformidad de las necesidades.

4. CONSIDERACIONES FINALES: REPUBLICANISMO, ¿QUÉ REPUBLICANISMO?

A lo largo de este trabajo hemos procurado resaltar la heterogeneidad que reina en las posturas republicanas contemporáneas y en consecuencia las distintas formas que asume la crítica al liberalismo, no obstante, creemos que existe cierta apuesta común que permea la familia republicana. Tal como sugerimos en la introducción, recuperando a Pocock, el republicanismo es un lenguaje que permite una rica variedad de posturas dentro de una estructura reglada. Este núcleo

⁸⁸ Jürgen HABERMAS, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000, p. 216.

⁸⁹ CANOVAN, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, p. 54.

común explica en parte el atractivo que esta tradición genera en aquéllos que lo recuperan como una alternativa al liberalismo. Desde diferentes supuestos las tres corrientes republicanas visitadas apuestan por una revalorización del espacio público político como lugar de generación de los consensos necesarios en todo orden social y de canalización de las diferencias. Un robustecimiento de lo político que acentúa la necesidad de participación ciudadana, aunque por distintos motivos y de diferentes formas, en los asuntos comunes.

Donde mejor se expresa este punto de acuerdo, esta visión de lo político, es en el rechazo a Rousseau que las tres corrientes plantean. Curiosamente el mayor exponente del republicanismo moderno es criticado desde todo el arco del renacimiento republicano. Las características de una voluntad general que niega la deliberación entre los distintos miembros de la comunidad política son vistas desde las distintas corrientes como lo contrario a una sociedad libre, ya sea en términos de no dominación o de autogobierno. La unanimidad de la voluntad general no es compatible con el debate en torno a los asuntos comunes. En tanto Pettit teme que bajo el manto de la voluntad general se cubra una tiranía de las mayorías, los riesgos de una homogeneidad opresiva tampoco pasan desapercibidos para Sandel y Taylor⁹⁰ quienes no niegan los desacuerdos, siempre que ellos se funden dentro de un horizonte de sentido común⁹¹. En el caso de Arendt la noción de voluntad general única e indivisible de Rousseau es censurada por no permitir la elección deliberada y opinión reflexiva que da lugar al consentimiento⁹². En esta línea, como asevera Étienne Tassin, la postura de la filósofa alemana se acercaría más a la figura de la voluntad de todos criticada por Rousseau⁹³. Si el liberalismo se aleja de Rousseau por ser contrario al individualismo burgués y al pluralismo en el espacio privado, el republicanismo teme que la homogeneidad rousseauiana niegue la autonomía del ciudadano y el pluralismo en el espacio público.

En un escenario intelectual en el cual el retorno de la preocupación por lo político parece ser un monopolio exclusivo de los llamados autores posfunda-

⁹⁰ No obstante, Taylor recupere ciertas consideraciones de Rousseau para pensar el nacimiento del sentimiento moderno de autenticidad. Sus apelaciones a Rousseau no se dirigen tanto a la solución republicana del autor ginebrino, como a la relevancia que tendrá este para el nacimiento del romanticismo. Ver Charles TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, *passim*.

⁹¹ SANDEL, *Democracy's Discontent*, *passim*.

⁹² ARENDT, *Sobre la Revolución*, p. 77.

⁹³ Étienne TASSIN, "El pueblo no quiere": *Al margen*, n.º 21-22 (1997), pp. 106-113.

cionalistas⁹⁴ o lacanianos de izquierda⁹⁵—quienes reducen lo político al momento de indeterminación en el cual los antagonismos se reactivan, por lo que toda identidad política se construye a partir de la negación de un exterior—, el republicanismo nos propone un acercamiento a la identidad política en clave no antagónica. La identificación se da sobre el horizonte de ciertos principios comunes, que en las distintas corrientes muestran diferentes contenidos. Reescribiendo a Borges, ya no es el espanto lo que une, sino el amor. Forma de pensar la identidad política que sin negar la diferencia entiende que no es la violencia, o la construcción de antagonismos, la forma de canalizarla en el seno del espacio público. En tanto gran parte de los posfundacionalistas entienden, con un fuerte aroma schmittiano, que lo político se torna visible solo en esos momentos críticos, para el republicanismo la violencia marca la frontera donde ya no se puede pensar lo político.

⁹⁴ Con tal denominación hacemos referencia a la obra de Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Alain Badiou, entre otros. Ver Oliver MARCHART, *El pensamiento posfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, *passim*.

⁹⁵ Ver Yannis STAVRAKAKIS, *La izquierda lacaniana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, *passim*.