

LAS VIRTUDES DE LA REPÚBLICA
ACERCA DE LOS BENEFICIOS DE LA NARRATIVA REPUBLICANA

Eduardo Mattio*

RESUMEN. El proyecto político republicano ha suscitado un renovado interés en la teoría política reciente como una alternativa preferible a los efectos indeseables de ciertas aplicaciones del liberalismo. En este trabajo, luego de enumerar los rasgos que distinguen a una y otra tradición, nos detendremos en las versiones del republicanismo que han formulado Charles Taylor y Quentin Skinner. Más allá de sus disidencias, veremos que para ambos autores un modelo de ciudadanía republicano no está reñido con aquellos valores liberales que aún es preciso defender. Teniendo en cuenta esto, añadiremos algunas reflexiones en relación a la conveniencia de rehabilitar la narrativa republicana en nuestro contexto socio-político latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: Republicanismo, liberalismo, ciudadanía, autogobierno, virtud cívica.

Oh, compatriotas míos, que nunca os abandone el grado necesario de desconfianza, reflexionad sin cesar acerca de los medios precisos para conservar esta libertad que no se consigue más que mediante mares de sangre y que en un solo instante puede perderse toda.

DONATIEN ALPHONSE FRANÇOIS,
MARQUÉS DE SADE
Sistema de la agresión

* Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Correo electrónico: emattio@infovia.com.ar

INTRODUCCIÓN¹

El Marqués de Sade (1740-1814) no sólo merece un lugar en la historia de las ideas por haber burlado con maestría la moral establecida sino también por un rasgo menos conocido: su entusiasta compromiso republicano. En el epígrafe de este trabajo consigna su encendida recomendación a los ciudadanos de la Asamblea Nacional de que mantengan vivo el ideario republicano que alentara la Revolución de 1789. Su apelación a una desconfiada reflexión acerca de los medios para resguardar la libertad tan arduamente conseguida, nos anima a preguntarnos qué marco doxástico necesitamos promover —después de la disolución de los grandes relatos— para organizar una vida común en la que hombres y mujeres puedan reconocerse efectivamente libres e iguales.

Atendiendo a la situación política a la que se ven sometidos los pueblos latinoamericanos, atravesada por la decepción frente a las instituciones democráticas, la apatía respecto de lo público y la flagrante pauperización de amplios sectores de la población, es preciso *rehabilitar* aquella narración republicana que inspiró las revoluciones hispanoamericanas del siglo XIX. Para ello, es perentorio reflexionar cómo mantener —o recuperar— ese espacio de libertad, autogobierno y solidaridad recíproca que posibilita la tradición republicana. En otras palabras, urge examinar el alcance y los límites del republicanismo moderno que algunos teóricos contemporáneos reivindicán como una alternativa frente a las consecuencias indeseables de ciertas aplicaciones del liberalismo, aunque sin desechar aquellos valores liberales que aún resultan incontestables.

En la primera parte de este trabajo vamos a confrontar los modelos de democracia propuestos por el liberalismo y por el republicanismo a fin de reconocer los rasgos característicos de una y otra perspectiva. En el segundo apartado nos detendremos en la propuesta republicana de Charles Taylor, en tanto sitúa la defensa de las libertades “liberales” en el

¹ La realización de este trabajo fue posible gracias a una beca de doctorado de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Muchos de los puntos aquí discutidos están en deuda con la presentación que Roberto Gargarella ha hecho del republicanismo en diversos artículos referidos al tema. Véase en particular Gargarella (2001; 2003).

marco de una identificación patriótica común. En tercer lugar, analizaremos algunos textos de Quentin Skinner en los que alienta cierta versión del republicanismo en la que el servicio del bien común no está reñido con el ejercicio de la libertad negativa. En ambos casos, tales autores evidencian que puede proponerse un modelo de ciudadanía republicano sin menoscabo de los valores liberales que aún resulta deseable defender en las sociedades democráticas contemporáneas. A la luz de tales afirmaciones, agregaremos algunas reflexiones en torno a la conveniencia de rehabilitar el modelo de ciudadanía provisto por el republicanismo en nuestro contexto socio-político latinoamericano.

¿LIBERALISMO O REPUBLICANISMO?

El proyecto político republicano —dado a luz entre los romanos y revalorizado en las ciudades-estado del Renacimiento italiano, en el constitucionalismo norteamericano y en el ideario de la Revolución Francesa (Gargarella, 2001: 42; Skinner, 1996: 107-108; Mouffe, 1993: 91)— ha suscitado un renovado interés en la teoría política reciente. Diversos autores han reparado en sus virtudes, poniéndolo a contraluz del liberalismo procedimental e igualitario, hoy hegemónico en la teoría política angloparlante. Jürgen Habermas (1999: 240), por ejemplo, formula su propuesta de democracia deliberativa tomando distancia de ambos proyectos políticos, sin que esto lo exima de edificar su posición con los materiales que tales modelos de democracia le proveen. De modo semejante, al delinear su proyecto democrático radical, Chantal Mouffe (1993: 90) intenta superar tanto la concepción de ciudadanía liberal como la del republicanismo cívico, aunque construyendo también a partir de ellos.

Sin detenernos aquí en los diseños propios de tales autores, veamos las descripciones que ambos ofrecen del modelo liberal y del republicano. Habermas piensa que la diferencia fundamental entre ellos radica en la diferente comprensión del rol atribuido al proceso democrático. Si en la concepción liberal desempeña la función de modelar el Estado de acuerdo con los intereses de la sociedad, si “el Estado [...] se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como el

sistema de interrelación entre personas privadas y su trabajo social estructurado en términos de la economía de mercado”, en el republicanismo, la política no se reduce a semejante función de mediación. En todo caso, representa “un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto” (Habermas, 1999: 231). Es decir, la política es el medio por el que los miembros de una determinada comunidad asumen su dependencia recíproca y establecen relaciones de reconocimiento mutuo convirtiendo así dicha comunidad en una asociación de miembros libres e iguales. De tal forma, es acertado señalar con Habermas que:

junto a la instancia de regulación jerárquica de la soberanía estatal y la instancia de regulación descentralizada del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses privados, surge la *solidaridad* como una *tercera fuente* de integración social. (Habermas, 1999: 232)

De este modo, el ejercicio del autogobierno propio del modelo republicano se sostiene sobre una base que garantiza la integración solidaria y que es independiente de los apremios que puedan imponerle la administración burocrática y las leyes del mercado.

Una u otra concepción del proceso democrático da lugar a diversas consecuencias en relación a 1) la noción de ciudadano, 2) al concepto de derecho y a 3) la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política.

1) Respecto de la *noción de ciudadanía*, Habermas (1999: 232) advierte que en la concepción liberal “el *status* de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos”. En tanto portadores de *derechos subjetivos*, los ciudadanos reciben la protección del Estado en la prosecución de aquellos intereses privados que se enmarcan dentro de los límites trazados por la ley. Esto no sólo supone la libertad de coacción respecto de otros particulares, sino también “la protección frente a las actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de intervención” (Habermas, 1999: 232-233). De este modo, a fin de hacer valer sus intereses privados, los ciudadanos pueden agregar sus propios intere-

ses a los de otros particulares, lo cual permite configurar una voluntad política que, influyendo efectivamente en la administración, puede controlar si el poder del Estado se ejerce o no en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados (Habermas, 1999: 233). En el republicanismo, en cambio, el *status* de ciudadano no se determina a la luz de un conjunto de libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Los derechos cívicos son, más bien, *libertades positivas*:

No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales. (Habermas, 1999: 233-234)

Es claro entonces que la razón de ser del Estado no se limita a la protección de derechos subjetivos sino a la salvaguarda de una inclusión creciente en la formación de la voluntad común, en la que los ciudadanos —superando su autointerés— acuerden metas y normas que sean de interés común.

2) En relación a la *noción de derecho*, el modelo liberal entiende que un ordenamiento jurídico tiene por finalidad determinar el conjunto de derechos que le corresponde a cada individuo en particular, mientras que el modelo republicano pretende que tales derechos subjetivos se hallan fundados en un ordenamiento jurídico objetivo que garantiza una vida común autónoma en igualdad de derechos: “En un caso, pues, el ordenamiento jurídico se construye partiendo de los derechos subjetivos; en el otro caso, se otorga un primado al contenido objetivo que posea ese sistema jurídico” (Habermas, 1999: 235).

3) Finalmente, el disenso más profundo puede verificarse respecto de la *naturaleza del proceso político*. Para el liberalismo, la política es una lucha por alcanzar un mayor control del poder administrativo que supone la competencia entre actores colectivos que procuran adquirir o mantener estratégicamente parcelas de poder cada vez más extensas. En una compulsa semejante, el éxito se evalúa por el número de votos que recoge una determinada posición. Esto pone de manifiesto una relación

isomórfica entre política y mercado, en tanto los actos de elección se ven motivados en ambos casos por la obtención de mayor beneficio individual. En la concepción republicana, el proceso de formación de la voluntad política no se sujeta a la estructura legal del mercado, sino a la estructura de un ámbito de comunicación orientado al entendimiento. Por ello, el paradigma de la política no es el mercado, sino el diálogo.² El poder administrativo es sustituido por una práctica dialógica de autodeterminación ciudadana (Habermas, 1999: 236-237).

De manera coincidente, Chantal Mouffe cree que el desacuerdo fundamental entre liberales y republicanos reside en la manera de concebir la ciudadanía democrática. De acuerdo con la perspectiva liberal,

la ciudadanía es la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir su definición del bien. Se considera que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de ciertos límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de los otros. (Mouffe, 1993: 90)

² Respecto del proceso político, Philip Pettit ha distinguido dos pares de ideales característicos del liberalismo y del republicanismo. En relación a los votantes, los autores liberales suelen privilegiar la “perspectiva de la preferencia”, es decir, atribuyen a los electores el papel de consumidores y a los políticos y a los partidos que se presentan como candidatos, el rol de proveedores o vendedores: “el individuo vota por el paquete que promete hacerlo más feliz que el resto de [las] alternativas: el paquete que promete un nivel más alto de satisfacción de preferencias” (Pettit, 2004: 128). Los republicanos, en cambio, adoptan la “perspectiva del juicio”: se entiende que los votantes concurren a las elecciones no como consumidores si no como “controladores de calidad”, es decir, para expresar su opinión concienzuda acerca de qué alternativa resulta mejor para la sociedad en su conjunto. Respecto de los políticos, el liberalismo suele inclinarse hacia el “ideal de negociación”, *i. e.*, interpreta que los políticos deben “entrar en una especie de proceso de negociación con aquellos que actúan como grupos de presión”, regatean astutamente, hasta satisfacer las preferencias de sus votantes con el menor coste posible (Pettit, 2004: 131). Entre los republicanos, en cambio, se pretende que los políticos deben dedicarse a debatir y deliberar acerca de la utilidad común: “Su aspiración debería ser no la de obtener el mejor resultado en la satisfacción de sus metas prefijadas, sino la de embarcarse en un intercambio deliberativo de información y discusión acerca de los requisitos de bien público en cualquier área, así como de las medidas que prometan promoverlo” (Pettit, 2004: 132).

De este modo, si bien reconoce que el liberalismo ha formulado una noción de ciudadanía universal, valiosa por la afirmación de la libertad e igualdad de todos los individuos, no deja de resultar sumamente deficitaria en tanto que: 1) reduce tal ciudadanía a un mero *status* legal que establece un conjunto de derechos que el individuo puede oponer al Estado, 2) limita la cooperación social al logro de la prosperidad individual y el desarrollo de las capacidades productivas y 3) elude la actividad cívica y la participación política (Mouffe, 1993: 92).³

Es claro entonces que la concepción de ciudadanía del liberalismo es fuertemente reductiva en cuanto no admite que el ciudadano, allende su autointerés, pueda unirse a otros para perseguir acciones concertadas en vista de un bien común. Frente a esto, el “republicanismo cívico” “suministra un lenguaje que permite pensar lo político de una manera no instrumental” (Mouffe, 1993: 59). Enfatiza el valor de la participación política y la pertenencia responsable a una determinada comunidad, convirtiéndose así en una alternativa vigorosa que permite fortalecer la noción de un bien común previo a —e independiente de— los deseos e intereses individuales (Mouffe, 1993: 91-92). En el núcleo de este discurso está la convicción de que “la verdadera realización humana sólo es posible cuando se actúa como ciudadano de una comunidad política libre y con autogobierno” (Mouffe, 1993: 44). Por tanto, el origen de las dificultades propias de la democracia liberal hay que buscarla, creen los republicanos, en la desaparición de la virtud cívica y del espacio público, en la creciente privatización de la vida social, en la carencia de una noción de ciudadanía que “no sólo implica derechos, sino también deberes fundamentales”. Frente a semejante diagnóstico, sólo puede opo-

³ En relación a este estrechamiento de lo público y a la retirada a lo privado que fomenta el liberalismo, Benjamin Barber comenta: “Cuando el gobierno se apropia el término ‘público’ en exclusividad para los asuntos de Estado, el auténtico público (tú y yo) deja de ser capaz de pensar de sí mismo como algo público (como un ‘nosotros’) y los políticos y burócratas se convierten en los únicos ‘oficiales públicos’ reseñables. La política se profesionaliza y la ciudadanía se transforma en una ocupación de carácter privado. Resulta completamente sorprendente el hecho de que bajo tales circunstancias la gente se abstraer, se enfada con los políticos e ironiza sobre la democracia, dejándose seducir fácilmente por el consumismo narcisista o por el tribalismo exclusivo” (Barber, 1998: 53).

nerse como remedio “la restauración del valor de la participación política” (Mouffe, 1993: 46).

No obstante, a pesar de presentar una concepción de la ciudadanía mucho más rica que la liberal, Habermas y Mouffe encuentran ciertos riesgos en la propuesta del republicanismo. Mouffe (1993: 91) señala “el auténtico peligro de volver a la visión premoderna de lo político que no reconoce la novedad de la democracia moderna ni la contribución decisiva del liberalismo”. El privilegio concedido por el republicanismo a la idea sustancial de bien común, puede socavar —e incluso eliminar— las consabidas libertades individuales que ni siquiera el posmarxismo antiesencialista de Mouffe pone en discusión.⁴ Para Habermas, en cambio, el inconveniente reside en que el proyecto republicano:

resulta ser un modelo demasiado idealista y hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común. [...] El error radica, pues, en el *estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos*. (Habermas, 1999: 238)

⁴ Téngase en cuenta que para Mouffe la revolución democrática moderna es inescindible de la defensa del pluralismo, la salvaguarda de la libertad individual, el fortalecimiento de la sociedad civil, la escisión privado-público, la separación entre Iglesia y Estado, etcétera. En tal sentido, un modelo republicano “sustantivamente” comprometido con determinados valores liberales —modelo que parecen sostener algunos comunitaristas— puede poner en peligro aquellas conquistas que son el precipitado de dicha revolución democrática. Es por ello que Mouffe, a partir de una reformulación del pensamiento conservador de Oakeshott, retoma la concepción de *societas* —como opuesta a *universitas*—, según la cual los agentes asociados en una comunidad política no persiguen una finalidad sustantiva común, sino más bien un “compromiso de lealtad recíproca”. En esta *societas* los participantes no se asocian para una empresa común cuyo logro supone acordar (o excluir) determinados comportamientos; lo que los une es el reconocimiento de una “práctica de civilidad”, esto es, condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos. De este modo, aunque desaparece una idea única de bien común, se mantiene la idea de comunalidad, de vínculo ético (no moral, ni meramente instrumental) entre los participantes de la asociación (Mouffe, 1993: 96-101).

En otros términos, Habermas percibe en el modelo republicano una “sobrecarga ética” que es recomendable suprimir.⁵

A continuación, examinaré más de cerca las virtudes que ostentan algunas versiones contemporáneas del modelo republicano.

LAS VIRTUDES DEL PROYECTO REPUBLICANO

Dado que con el término “republicanismo” se alude a una multiforme tradición, instanciada en contextos históricos muy diferentes, el significado propio de dicha concepción se vuelve “vago e inasible”.⁶ No obstante, como ha indicado Gargarella, en sus más diversas variantes es posible reconocer un “mínimo común denominador”. Como hemos visto en el apartado anterior, en el republicanismo es posible reconocer 1) una “dimensión reactiva”, es decir, una enérgica reivindicación de la li-

⁵ La democracia deliberativa propuesta por Habermas supone superar 1) la concepción liberal según la cual el proceso de formación democrática de la voluntad común sólo puede apelar a la negociación y el compromiso de intereses en conflicto —lo que no excluye el poder ni la acción estratégica—; y 2) la concepción republicana según la cual la formación de la voluntad común se lleva a cabo bajo la forma de una auto-comprensión ética. Como traducción al ámbito político de la teoría de la acción comunicativa, la propuesta habermasiana “asume elementos de ambas partes y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. Este *procedimiento democrático* genera una interna conexión entre *negociaciones*, *discursos de autocomprensión* y *discursos referentes a la justicia*, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento” (Habermas, 1999: 240; Vallespín, 1998: 28-37; Velasco Arroyo, 1999: 15-18).

⁶ Como observa Mouffe, la ambigüedad del “republicanismo cívico” se explica a partir de la mezcla de los elementos aristotélicos y maquiavelianos que han decantado en esa noción, lo que ha dado origen a interpretaciones profundamente divergentes. Si se sigue a Aristóteles, se aceptará la unidad del bien o la indivisibilidad del binomio ética-política; si se va tras Maquiavelo, no sólo se distinguen ambos ámbitos, sino que se insiste en la ubicuidad y el rol central del conflicto en la preservación de la libertad (Mouffe, 1993: 60).

bertad y del autogobierno. Con diversos matices, el pensamiento republicano vindica aquella ausencia de dominio que posibilita no sólo la grandeza y el crecimiento de la comunidad, sino también que los ciudadanos puedan perseguir sus propios fines (Gargarella, 2001: 43). Contra la idea dominante en el liberalismo de libertad como “libertad de interferencia” o “libertad negativa” —la ausencia de intrusión en el ejercicio de los derechos individuales—, el republicanismo ofrece otra comprensión de la libertad. O bien la entiende como “libertad positiva” (Sandel), como capacidad para ejercer el control sobre el propio destino, como el logro del autogobierno, meta que se alcanza en la medida que los ciudadanos adquieren aquellas disposiciones morales que los identifican con la suerte de su comunidad (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 23); o bien la entiende en términos menos onerosos, es decir, como mera “ausencia de servidumbre”, como “no-dominación”.⁷

Otro aspecto fundamental del republicanismo es 2) su dimensión “valorativa”, esto es, la defensa tenaz de ciertas virtudes cívicas que resultan indispensables para alcanzar la libertad buscada (Gargarella, 2001: 43). Contra el ideal de “neutralidad estatal” esgrimida por los liberales, la consolidación de una república “exige asumir determinados deberes que van más allá del mero respeto por los derechos de los demás” (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 24). No obstante, es bueno aclarar que la imagen de un ciudadano fuertemente comprometido con la suerte de su comunidad no incluye necesariamente la adhesión a una determinada noción de naturaleza humana y a su correlativa concep-

⁷ Pettit, por ejemplo, distingue la “ausencia de dominación” de la “ausencia de interferencia”. Si la interferencia de mi libertad supone alguna acción u omisión que restringe mis propios cursos de acción, es claro que no toda interferencia está injustificada. El exceso en el uso de mi libertad legítima que se interfiera el curso de mi acción. Más aún, habitualmente soy interferido por el Estado sin que medie forma alguna de dominación, *v. gr.*, cuando el gobierno requiere a los ciudadanos el pago del impuesto sobre la renta. Por otra parte, alguien puede dominarme sin por eso interferir en mis acciones. Pensemos en el caso de un amo benevolente que no interfiere en las elecciones de su esclavo; no por ello éste disfruta de plena libertad. De aquí que el modelo republicano privilegie la ausencia de servidumbre antes que la no-interferencia, pues sólo el autogobierno de los ciudadanos garantiza la soberanía del Estado (Pettit, 1997: 41-43; 2004: 119-122; 2005: 43-49; Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 20-21).

ción de lo bueno. Como ha observado Cass Sunstein, en el pensamiento republicano clásico, el compromiso virtuoso de los ciudadanos ha tenido por finalidad la perfección moral de los individuos. Entre los modernos, en cambio, se invoca la virtud cívica “para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter moral de los ciudadanos” (Sunstein, 2004: 153).⁸

Vale aclarar que la presencia de estas notas comunes no cancela las palmarias diferencias que se cotejan en los autores republicanos. El análisis de las propuestas de Taylor y Skinner que haremos a continuación no sólo pretende evidenciar los diversos puntos de partida que uno y otro asumen, sino también las consecuencias prácticas diferentes a que sendos proyectos dan lugar.

CHARLES TAYLOR: UNA REPÚBLICA DE BIENES COMUNES

En el artículo “Propósitos cruzados”, Charles Taylor no sólo disipa algunos equívocos del debate liberal-comunitario, sino que sale al cruce de una de las habituales objeciones liberales respecto del republicanismo. Como hemos visto, el liberalismo sostiene que la preferencia del Estado por ciertas concepciones de bien lesiona el ejercicio de la libertad negativa que se ha de garantizar a todo ciudadano.

Para aclarar lo que considera una extendida confusión, Taylor destaca al inicio del artículo una distinción en la que los liberales no suelen reparar al criticar algunas posiciones defendidas por los comunitaristas. Según este autor, hay que separar *a)* las *cuestiones ontológicas* de *b)* las *cuestiones de promoción*. Con *a)*, Taylor alude a aquellas cuestiones

⁸ A distancia del comunitarismo, es decir, de la identificación de la comunidad como una *comunidad moral* en la que se forja y configura la identidad moral de sus miembros, el republicanismo, observa Javier Peña, “no conciben su comunidad como una entidad ‘densa’ y homogénea, dotada de una identidad previa que sólo cabe conservar o abandonar, sino como una *ciudad*, una construcción política formada por las leyes forjadas por la deliberación y la voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos comunes” (Peña, 2005: 249). Esto no supone que los ciudadanos den la espalda al *ethos*, a las tradiciones de su comunidad de pertenencia; sin embargo, como sujetos *autónomos* es inadmisibles que se adhieran ciegamente a tal fondo de creencias compartidas.

relativas a los factores que invocamos al dar cuenta de la vida social. Así, los atomistas —llamados también “individualistas metodológicos”— resuelven las entidades sociales, sus acciones y deliberaciones, a partir de las partes individuales que las componen (Taylor, 1991b: 177), mientras que los holistas dan cuenta de las partes apelando al todo en el que aquéllas adquieren significado. Con *b*), Taylor se refiere a la postura o principio moral que adoptamos a la hora de resolver cuestiones prácticas. Según privilegiemos los derechos individuales o el de la comunidad, seremos individualistas o colectivistas.

Ahora bien, el problema con esta taxonomía es que los liberales han identificado *necesariamente* el atomismo con el individualismo y el holismo con el colectivismo, cuando en realidad las cuestiones ontológicas, aunque no son independientes de las cuestiones de promoción, no definen apodícticamente la elección de normas morales y políticas públicas: “Tomar una posición ontológica no comporta promover algo; pero al mismo tiempo, la ontológica ayuda a definir las opciones que es significativo respaldar mediante la promoción” (Taylor, 1991b: 179). Por tanto, no sólo encontramos “individualistas atomistas” como Nozick o “colectivistas holistas” como Marx, sino que es posible hallar “individualistas holistas” como Humboldt que, subrayando el anclaje social de los agentes humanos, no dejan de reconocer la libertad y las diferencias individuales (Taylor, 1991b: 181).⁹

⁹ La sustitución tayloriana de la propuesta libertaria que prioriza los derechos de cada *individuo* a elegir sus propios fines por la concepción humboldtiana, según la cual se enfatiza el crucial interés moral que tiene para cada *persona* el genuino desarrollo de sus semejantes (Taylor, 2001: 34), se incardina en una imagen antropológica que, aunque moderna, es una alternativa respecto del sujeto desvinculado cartesiano o del yo puntual lockeano. Tal imagen del hombre, propia de la tradición romántica y expresivista (Taylor, 1979: 14), acentúa simultáneamente 1) la originalidad de la propia individualidad y 2) el carácter dialógico de la vida humana.

La primera idea (1), explicitada por Herder, supone que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Cada persona tiene su propia “medida”, y hay en ello una profunda significación moral: “Existe cierta forma de ser humano que constituye *mi* propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mí* [sic]” (Taylor, 1991a: 64-65; 1993: 50).

A partir de tales presupuestos, Taylor se propone examinar la *viabilidad* de un “liberalismo procedimental” como el de Rawls que, ciego a las diferencias, pretende arbitrar demandas individuales en conflicto sin privilegiar ninguna doctrina comprensiva en relación a la vida buena. En tal sociedad política, los individuos se sirven de las instituciones políticas para obtener bienes que la acción individual no puede garantizar: “La acción es colectiva, pero su *quid* sigue siendo individual. El bien común está constituido de bienes individuales, sin sobrante” (Taylor, 1991b: 184).

En polémica con tal concepción instrumental de las instituciones políticas y con el atomismo que la vertebraba, la “tradición humanista cívica” que Taylor recupera entiende que el mantenimiento de un estado libre requiere del servicio público de sus miembros. Si en un régimen despótico dicho servicio se mantiene por coerción, en la república es resultado de “una identificación voluntaria con la *polis* por parte de los ciudadanos”.¹⁰ En un modelo semejante, el orden jurídico es “el reflejo y el baluarte de su dignidad de ciudadanos, [...] una extensión de sí

Sin embargo, esta fidelidad a la propia originalidad no da lugar necesariamente a un individualismo egocéntrico, supone más bien (2) una identidad definida *dialógicamente*: “Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana. ... Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinition. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con otros que tienen importancia para nosotros [...] La génesis de la mente humana es en este sentido no ‘monológica’, y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica” (Taylor, 1991a: 68-69; 1993: 52-53). Dado que la propia identidad es el resultado de una conversación o una lucha con “otros significativos”, es evidente que la concepción monológica del liberalismo ha olvidado lo crucial que es para tal identidad el reconocimiento de los demás, en el marco de un horizonte de sentido que nos es dado.

¹⁰ Nótese que para Habermas la posible superación del instrumentalismo liberal no es una motivación suficiente para apelar a un sustrato ético compartido. Según este autor, no podemos hacer depender la formación de la voluntad común de la virtud patriótica de los ciudadanos. Es preferible que confiemos en aquellos procedimientos que pueden acercarnos a una comunicación sin distorsiones. Habermas hace propia la suspicacia liberal respecto del cultivo o fomento de determinadas virtudes públicas; prefirió confiar en la virtud intrínseca de los procedimientos, instanciados en determinadas estructuras institucionales. Véase Habermas (1999).

mismos” (Taylor, 1991b: 183; 2001: 26). Esta identificación con otros en una determinada empresa común no es otra cosa que *patriotismo*. Ubicada entre la amistad y el altruismo, es decir, entre la vinculación íntima y estrecha con ciertas personas y la disposición a hacer el bien a cualquier persona en cualquier lugar, dicha “obediencia patriótica” liga en razón de la participación en un entidad política común. Lo que vincula a las personas es su historia compartida.

La pertenencia a la república, entonces, supone participar de un *bien común*. ¿A qué se refiere Taylor con dicha noción? El filósofo canadiense distingue cuidadosamente entre “bienes comunes” y “bienes convergentes”. Con ésta última denominación se refiere a aquellos bienes que son provistos colectivamente, sólo porque ningún individuo puede solventarlos por sí mismo. Pensemos, por ejemplo, en la provisión municipal de agua corriente o de energía eléctrica. Si nos unimos con otros a la hora de proveerlos es simplemente por un interés puramente instrumental, es decir, para satisfacer una necesidad individual. Como observa Taylor:

Normalmente, podríamos hablar de estos bienes como “comunes” o “públicos”, para señalar que, en realidad, no sólo son garantizados colectivamente, sino que no habría ninguna otra forma de conseguirlos. Pero en mi lenguaje son convergentes, porque todo esto sólo concierne a cómo atendemos a su provisión. No tiene nada que ver con lo que los hace bienes. (Taylor, 1991b: 186)

Sin embargo, Taylor entiende que no sólo gozamos colectivamente de ciertos bienes que la acción individual no podría procurarse, sino que otros bienes resultan tales porque resultan valiosos en sí mismos. Así, leer a Borges en soledad no supone la misma experiencia que leerlo con la persona amada. En este último caso, el texto compartido se vuelve un “bien *mediatamente* común”. Pero hay otras cosas que resultan más valiosas aún, como la amistad misma, donde lo que se valora es justamente las acciones y significados comunes. El bien es eso mismo que compartimos. Se trata aquí de un “bien *inmediatamente* común” (Taylor, 1991b: 186).

De acuerdo con este marco de referencia, Taylor subraya lo esencial que resulta al modelo republicano estar animado por el sentido de un bien común inmediato. Si bien el vínculo con el municipio local por su servicio de recolección de residuos se sustenta en el mero autointerés, “el lazo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento se basa en el sentimiento de un destino compartido, donde el hecho de compartir tiene valor por sí mismo” (Taylor, 1991b: 187). Hay aquí, entonces, una distinción necesaria entre “instrumentalidad colectiva” y “acción común” que es preciso recuperar si es que se quiere interpretar correctamente la vinculación patriótica que Taylor promueve. Sin esta clase de identificación patriótica —tan onerosa para el liberalismo— es imposible sostener la participación activa en los asuntos públicos que el régimen republicano requiere. Sin esa solidaridad republicana no hay modo de sustentar la motivación necesaria para aquella disciplina autoimpuesta que suple a la coerción del gobierno despótico.

Por regla general, el liberalismo excluye la necesidad republicana de bienes comunes. Su concepción instrumental de lo político parece diseñada para buscar bienes meramente convergentes. Sin embargo, Taylor (1991b: 189) quiere mostrar que tal pretensión es errónea, o al menos exagerada, pues aunque el liberalismo rechace la existencia de bienes *comunes* admitidos socialmente, no deja de recomendar cierta clase de bien, a saber, una comprensión común de lo correcto. Aquí Taylor está suponiendo dos sentidos del término “bien”. Pese a que en un sentido restringido aludimos a las concepciones comprensivas acerca de la vida buena; en un sentido amplio, “bien” es cualquier cosa valiosa que busquemos. En tal sentido, Taylor coincide con el procedimentalismo liberal en rechazar el compromiso con una noción sustantiva de bien: el Estado debe ser *neutral* respecto de las concepciones de vida buena que puedan perseguir los particulares. Pero en el sentido más amplio, el liberalismo debe admitir su compromiso con una regla de justicia. Y mal que le pese, es esta definición socialmente reconocida de lo correcto, es esta adhesión colectiva a *ese* bien común la que apunta y hace viable su supuesto formalismo procedimental.¹¹

¹¹ La crítica de Taylor a la neutralidad liberal no impugna la defensa de la autonomía ilustrada o de las libertades individuales; en todo caso censura la presunta universalidad

De tal suerte, un proyecto político procedimental es más afín a un “régimen liberal patriótico” de lo que se supone. La admisión como *bien común* de tal regla de justicia “implica algo más que principios morales convergentes; es una fidelidad común a una comunidad histórica determinada. Estimarla y sostenerla tiene que ser una meta común, y esto es algo más que solamente consenso sobre la regla de justicia” (Taylor, 1991b: 193). Por tanto, aun cuando el Estado deba permanecer indiferente en relación a la conducta sexual o religiosa de los ciudadanos, no puede, según Taylor, ser neutral respecto del patriotismo que ellos profesen, pues de lo contrario se estaría minando la solidez misma del régimen.

En resumen: si bien este “patriotismo de la justicia” no está reñido con un liberalismo de procedimientos y con el respeto por los proyectos de vida individuales, no puede presuponer una ontología atomista. Este patriotismo —mucho más “delgado” que el de otros comunitaristas— no puede menos que alentar la “autonomía participativa” de los ciudadanos, pues no basta con garantizar el imperio de la ley, los derechos individuales y la igualdad en el trato para mantener vigoroso un régimen liberal patriótico. En pocas palabras, se trata de reemplazar una imagen de ciudadano como mero cliente —sólo preocupado por el reconocimiento de sus preferencias— por la de un ciudadano fuertemente comprometido con la suerte de la república.

En la sección siguiente, veremos que, formulando una novedosa interpretación del republicanism defendido por Maquiavelo, Skinner ofrece una versión más “económica” de dicha tradición.

del proyecto liberal, el que no se reconozca que tal modelo político no es fruto de la racionalidad sino de *una* racionalidad, y que por lo tanto es contingente, etnocéntrico y sujeto a una revisión permanente. En palabras de Vallespín: “Organizarse políticamente bajo los presupuestos de la autonomía moral de las personas sería uno de los atributos fundamentales de *nuestra* forma de vida, uno de los aspectos de nuestra identidad, pero no una derivación inexorable de la racionalidad aplicada al campo de la moralidad. Y mantener esta distinción [...] equivaldría a ignorar los factores contextuales de la identidad humana imponiendo una falsa neutralidad” (Vallespín, 1998: 35).

QUENTIN SKINNER: UNA REPÚBLICA DE BIENES CONVERGENTES

En diversos artículos, Quentin Skinner ha intentado disolver la supuesta dicotomía entre una “teoría de los derechos” típicamente liberal y una “teoría del ejercicio de la libertad” de carácter republicano. Fundado en una lectura minuciosa del republicanismo romano y maquiaveliano, su defensa del republicanismo moderno impugna, a la vez, la idea de libertad social: 1) como una “noción negativa de oportunidad” y 2) como “noción positiva de ejercicio”. En el primer caso, autores como Isaiah Berlin entienden que gozar de libertad social se reduce a no ser obstaculizado en el ejercicio de las libertades individuales, por tanto, la conservación de dicha libertad —la tan mentada “libertad negativa”— no puede verse sujeta a una forma particular de organización política o al cultivo de ciertos deberes o virtudes cívicos; dicha alternativa es totalitaria e inaceptable para un liberal (Skinner, 1984: 230; 2004: 93-95; Berlin, 1969: 220-231; Mouffe, 1993: 62). En el segundo caso, autores como Taylor apuestan a una concepción de libertad más densa, es decir, afirman que sólo el ciudadano virtuoso, animado por el interés público de servir al Estado, es plenamente libre (Skinner, 1984: 230; 2004: 95). En ambos casos, entiende Skinner, se comparte un supuesto fundamental:

Lo que *au fond* está en cuestión es si podemos tener la esperanza de distinguir una noción objetiva de *eudaimonía*, o plenitud humana. [...] sólo si podemos dar un contenido a la idea de plenitud humana objetiva cabe esperar que adquiera sentido una teoría que aspire a poner en cuestión el concepto de libertad individual con actos virtuosos de servicio público. (Skinner, 1984: 232)

Dado que semejante supuesto —negado por Berlin y afirmado por Taylor— es completamente erróneo,¹² Skinner procura mostrar que la

¹² En otro lugar, Skinner expresa de otro modo la motivación para recuperar el pensamiento republicano: “el liberalismo contemporáneo, especialmente en su forma libertaria, amenaza con arrebatar de la arena pública toda noción diferente a la del interés egoísta y los derechos individuales. Los moralistas que se indignan ante semejante

historia de las ideas políticas¹³ es testigo de la conjunción —hoy inhabitual— entre “la maximización de la libertad individual y la búsqueda del bien común” (Skinner, 1996: 108; 2004: 101-103). Es decir, se puede encontrar una noción de libertad, que aunque negativa, admite las nociones de virtud y servicio público propias del republicanismo clásico (Mouffe, 1993: 62, 93).

Para lograr dicho cometido, Skinner pone en evidencia que el Maquiavelo de los *Discorsi* tiene una idea muy precisa de libertad individual: “entiende por ella ausencia de constricción, en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha elegido” (Skinner, 1984: 242). Libertad individual, entonces, equivale a libertad negativa, cuyo análisis, según Skinner, se halla anclado en una discusión más amplia acerca del *vivere libero*, esto es, acerca de la libertad de comunidades enteras.

Maquiavelo está persuadido de que el cuerpo político, de modo análogo al cuerpo natural, sólo es libre si, exento de restricciones, puede actuar siguiendo su propia voluntad cuando persigue sus fines (Skinner, 1996: 109). Al pesimismo antropológico de Maquiavelo no se le escapa que la *ambizione* de los poderosos es un arma letal respecto del libre desarrollo de la vida pública: “siempre que ‘las ambiciones de los poderosos’ conduzcan ‘al establecimiento de un gobierno conforme a sus propios deseos’, podemos afirmar que ‘los poderosos arrancaron al pueblo su libertad’” (Skinner, 1996: 110).

empobrecimiento generalmente suponen que la mejor alternativa es revivir la idea aristotélica de que la ciudadanía es esencialmente una cuestión de propósitos morales compartidos. [...] ésta es una oposición falsa. [...] Tenemos abierta la posibilidad de investigar la potencial relevancia de una teoría que nos dice que, si pretendemos maximizar nuestra libertad personal, no debemos depositar nuestra confianza en los príncipes; debemos, por el contrario, hacernos cargo nosotros mismos de la arena pública” (Skinner, 1996: 113-114; 2004: 113-114).

¹³ Aquí es interesante destacar la razón por la que Skinner recurre a la historia de las ideas y no al mero análisis conceptual: “sugerir que *podría* utilizarse un concepto coherentemente de manera no habitual, probablemente llegaría a parecer mucho menos convincente que mostrar que se lo *ha* utilizado de manera inhabitual pero coherente” (Skinner, 1984: 233).

Ahora bien, ¿de qué modo puede ser cancelado un peligro semejante? ¿Cómo asegurar un estilo de vida libre para la comunidad toda? Es aquí donde se vuelve relevante el “deber cívico” o la “virtud pública”, pues el mantenimiento de una comunidad libre, capaz de definir y realizar sus propios fines, “requiere que todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político” (Skinner, 1996: 111; 2004: 106-107). Es justamente la *república* aquella forma de organización política autárquica que proporciona los medios para proteger la propia libertad de la ambición, ya de nuestros conciudadanos ávidos de poder, ya de otras comunidades deseosas de reducirnos a la servidumbre (Skinner, 1984: 245).

Es claro entonces que, en ese marco republicano, el Maquiavelo de Skinner no apela a una representación de *eudaimonía* que, siendo previa a la praxis política, defina las virtudes cívicas a cultivar y los servicios públicos a realizar.¹⁴ Tales virtudes y servicios son, en opinión de Skinner, “*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 término” (1984: 255; cursivas mías). Por tanto, a contrapelo de la tradición Hobbes-Berlin, el logro de la libertad social no equivale necesariamente a asegurar nuestros derechos personales, sino más bien a realizar nuestros deberes sociales. El resguardo de la libertad negativa sólo puede ser resultado de la prosecución del bien público.¹⁵

¹⁴ En oposición a la tradición republicana aristotélica y escolástica, aquellos autores a los que Skinner se adhiere “jamás sostienen que somos seres morales con ciertos fines predeterminados y, por tanto, que sólo poseemos nuestra libertad en el sentido más pleno cuando alcanzamos estos fines. [...] trabajan con una visión puramente negativa de la libertad que implica la ausencia de impedimentos para alcanzar los fines elegidos. Son absolutamente explícitos al agregar, además, que no se puede especificar en qué consisten estos fines sin violar la variedad inherente de las aspiraciones y objetivos humanos” (2004: 111).

¹⁵ Como afirma Skinner (1996: 108), “si pretendemos maximizar nuestra libertad, debemos entregarnos incondicionalmente a una vida de servicio público, situando al ideal del bien común por encima de todas las consideraciones inspiradas en el beneficio individual”.

Sin embargo, hay que hacer aquí una salvedad muy importante. Aunque esta versión del republicanismo es “definitivamente iliberal en su orientación, no es de ninguna manera antiliberal en sus valores” (Skinner, 1996: 109). Como señala:

la razón que nos ofrece [Maquiavelo] para el cultivo de las virtudes y para servir al bien común, nunca es el de que éstos sean nuestros deberes. La razón es siempre que esas cosas representan, como en efecto lo son, el mejor e, incluso, el único medio para que “obremos bien” *en nuestro propio beneficio*, [...] el único medio para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido. (Skinner, 1984: 257; cursivas mías; Mouffe, 1993: 63)

Es decir, el servicio a la república tiene, a los ojos de Skinner, un valor puramente *instrumental*,¹⁶ sólo puede recomendarse en tanto permite satisfacer intereses particulares, pues “a no ser que a la generalidad de los hombres malvados se le pueda dar razones egoístas para obrar virtuosamente, es improbable que alguno de ellos lleve a cabo acción virtuosa alguna” (Skinner, 1984: 257).

Con lo dicho hasta aquí puede verse que la suposición comunitarista —y aristotélica— de que la vitalidad de la vida pública sólo se ve garantizada al apelar a una concepción objetiva de Bien, no es para Skinner la única alternativa para desafiar los dogmas del liberalismo contemporáneo. Tal como lo evidencia la república de los *Discorsi*, si se pretende asegurar la libertad individual y la construcción solidaria de lo público

¹⁶ Este rasgo instrumental y atomista del republicanismo skinneriano, lo acerca íntimamente a los puntos de partida adoptados por Rawls. En “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, leemos: “suscribo completamente su idea [la de Rawls] de que la mejor manera de pensar la relación entre los ciudadanos individuales y los poderes del Estado es subrayar la importancia del idéntico derecho que tienen todos los ciudadanos de perseguir, en la mayor medida posible, los fines que eligieron. Simplemente me pregunto si Rawls y (especialmente) sus seguidores más fervientes están en lo cierto cuando asumen que la mejor manera de asegurar y maximizar aquel valor es necesariamente considerar las exigencias de las obligaciones cívicas como meras ‘interferencias’” (Skinner, 1996: 107).

no es preciso apelar a “bienes comunes”; basta con recurrir a meros “bienes convergentes”.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo he considerado dos versiones del republicanismo que desde diversos presupuestos se esfuerzan por acentuar sus afinidades con el liberalismo político. Ambas variantes no sólo procuran robustecer la comunidad política a través del servicio cívico y el cultivo de las virtudes, sino que también amparan la autonomía de los particulares, consagrada y defendida en la tradición liberal. *Mutatis mutandis*, una y otra perspectiva acogen las conquistas liberales clásicas y las reacomodan en el marco más amplio de un vigoroso proyecto republicano.

La versión “fuerte” (Taylor) parece aventajar al liberalismo en tanto apuesta a constituir el espacio político desde una complementariedad dialógica que, sustrayéndose de un modelo de racionalidad exclusivamente instrumental, supone la necesidad de bienes comunes. La dificultad más grave, quizás, de dicha versión es que alienta el compromiso con un ámbito ontológico-fenomenológico de fundamentación que no creemos necesario admitir. La versión “débil” (Skinner), en cambio, comporta una doble apuesta: no sólo es menos gravosa en términos ontológicos en tanto nos exime de recurrir a un ámbito de fundamentación última como el que Taylor supone, sino que, independientemente del altruismo que los particulares quieran asumir, exhibe la conveniencia instrumental de adoptar el modelo de ciudadanía republicano. La dificultad de esta última perspectiva creemos que yace en aquello que parece su virtud más significativa: un pesimismo antropológico que pone el *autointerés* como fundamento de la vida republicana.

En ausencia de algún recurso —metafísico o trascendental— que permita zanjar este debate de manera irrefutable, aparece como una cuestión *indecidable* la elección entre uno u otro modelo de ciudadanía republicana. Optar entre ellos no requiere apelar a fundamentos ontológicos o epistémicos. Es tan sólo una decisión de orden práctico. Dado que no es necesario —ni recomendable— recurrir a algún funda-

mento neutro e inconcuso que permita saldar dicha controversia —piénsese en las consecuencias indeseables que produce un programa ontológicamente gravoso en un contexto democrático pluralista—, sólo hay que realizar una *evaluación pragmática* del proyecto republicano. Más aún, dicho ideario sólo puede ser propuesto a partir de las ventajas comparativas que parece proporcionar.

Allende toda fundamentación última, el proyecto republicano sólo puede esclarecerse en el marco de un esfuerzo de autoafirmación política, es decir, no como una propuesta “verdadera” o “correcta”, sino como una *narrativa* que es útil rehabilitar, como un *mito edificante* que merece la pena ser revisitado. Pensamos que la recuperación de dicho modelo de ciudadanía resulta indispensable en nuestro contexto latinoamericano en tanto puede favorecer una mayor inclusión: *a)* política y *b)* económica:

- a) En la medida que promueve *el autogobierno*, el republicanismo puede favorecer no sólo el aumento del número de voces que rijan el destino común —hasta sumar incluso a los que no tienen poder para imponer sus demandas—, sino también la proliferación de espacios políticos en los que pueda debatirse la cosa pública. Si en un contexto republicano la deliberación política no es la profesión de una minoría sino el derecho —y el deber— de la mayoría, será posible desterrar no sólo el paternalismo que caracteriza a ciertos sectores de la vida pública —siempre proclives a perpetuarse en el poder—, sino también la apatía política asumida por la mayoría de los ciudadanos. En suma, se trata de arrebatar la solución de los problemas comunes a los tecnócratas para devolverles esa potestad a ciudadanos que, salidos de su minoría de edad, deben autodescribirse como soberanos y como responsables de la cosa pública.
- b) Al ponderar el cultivo de determinadas virtudes cívicas, en particular *el compromiso con la suerte de los demás*, el modelo republicano puede contribuir a reparar la miseria cultural y económica que padecen desde hace décadas amplios sectores de nuestra población. Dado que en una república todos los ciudadanos son corresponsables por el destino ajeno, todos son llamados a ejercer aquella solidaridad operante para con los miembros menos aventajados de la comunidad.

En particular, todos son responsables de tutelar y fiscalizar las acciones que el Estado emprende en favor del bienestar común.¹⁷ De este modo, de espaldas a las variadas formas de asistencialismo y clientelismo enquistadas en nuestras prácticas políticas, podríamos generar una más justa distribución del ingreso, capaz de garantizar la educación, la salud y el pleno empleo a todos los miembros de la comunidad.

Estas, al menos, parecen ser las virtudes de un mito que, arrumbado en algún rincón de nuestra propia historia intelectual, aún puede proporcionar los recursos para reconstruir un espacio común de libertad y de mutua solidaridad.¹⁸

¹⁷ Aquí cabe recordar lo que Gargarella ha señalado en relación a las precondiciones económicas del autogobierno preconizado por el republicanismo. Para el autor argentino, la teoría política hoy tiende a descuidar las vinculaciones entre las reflexiones políticas y constitucionales y las relativas a la organización económica de la sociedad. Es decir, se insiste en separar problemáticamente la organización de nuestras instituciones políticas del contexto socioeconómico en el que han de funcionar tales instituciones (Gargarella, 2003: 259). En el discurso de los padres del republicanismo norteamericano y latinoamericano, en cambio, ambas esferas resultan inescindibles. En particular, se percibe que ciertos modelos económicos no igualitarios —el capitalismo, en particular— no contribuyen a crear las cualidades de carácter que hacen posible la participación en los asuntos comunes o el compromiso con la vida pública (Gargarella, 2003: 262). Otro tanto ocurre con las desigualdades económicas; éstas socavan la simetría necesaria que hace posible el autogobierno colectivo: “si la comunidad no reacciona frente a la desigualdad de recursos, las ideas de los más aventajados tienden a circular con enorme facilidad, mientras que las de los sectores con menos recursos comienzan a depender para su circulación de la simpatía o piedad que puedan en aquellos que controlan los principales medios de comunicación” (Gargarella, 2003: 267). Por último, los principios que alientan el autogobierno político —“un hombre-un voto”— no son defendidos respecto del necesario autogobierno en materia económica. En su lugar, es habitual que se impugnen en nombre de las libertades individuales aquellas medidas que intentan limitar la discrecionalidad de ciertos agentes económicos, incompatible con la libertad general (Gargarella, 2003: 269). Sólo si se atiende a tales argumentos, afirma Gargarella, será posible eludir el desacople entre el diseño constitucional y el diseño de la economía, riesgoso para el modo de vida republicano.

¹⁸ Agradezco los generosos comentarios de Osvaldo Allione, María Clemencia Jugo Beltrán y Guillermo Pereyra a versiones preliminares de este trabajo, como también las oportunas recomendaciones de los evaluadores anónimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBER, B. (1998), *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós.
- BERLIN, I. (1969), *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- GARGARELLA, R. (2001), “El republicanismo y la filosofía política contemporánea” en Atilio Borón (comp.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2003), “Las precondiciones económicas del autogobierno político” en Atilio Borón (comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 259-273.
- HABERMAS, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F., J. L. MARTÍ Y R. GARGARELLA (comps.), (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- MOUFFE, Ch. (1993), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- PEÑA, J. (2005), “Ciudadanía republicana y virtud cívica” en Ma. Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (comps.), *Republicanismo y democracia*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 231-256.
- PETTIT, Ph. (1997), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2004), “Liberalismo y republicanismo” en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.) (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 115-135.
- _____ (2005), “La libertad republicana y su trascendencia constitucional” en Ma. Julia Bertomeu, Antoni Domènech y Andrés de Francisco (comps.), *Republicanismo y democracia*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 41-68.
- SKINNER, Q. (1984), “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas” en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós, pp. 227-259.

- _____ (1996), “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad” en *Ágora. Cuadernos de Estudios Políticos*, año 2, núm. 4, verano, Buenos Aires, pp. 103-115.
- _____ (2004), “Las paradojas de la libertad política” en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.) (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 93-114.
- SUNSTEIN, C. (2004), “Más allá del resurgimiento republicano” en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comps.) (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-190.
- TAYLOR, Ch. (1979), *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991a), *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1991b), “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario” en Nancy Rosenblum (dir.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 177-201.
- _____ (1993), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001), “Democracia incluyente. La dinámica de la exclusión democrática” en *Metapolítica*, vol. 5, núm. 18, abril-junio, México, pp. 24-37.
- VALLESPÍN, F. (1998), “Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, pp. 9-37.
- VELASCO ARROYO, J. C. (1999), “Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas” en J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 11-22.

Fecha de recepción: 23/05/2006
 Fecha de aceptación: 13/11/2006