

# Retorno al republicanismo

Newton Bignotto

Universidade Federal de Minas Gerais

La afirmación de que existe hoy un retorno al republicanismo puede verse, desde el punto de vista de la teoría política, como una mera comprobación de los debates que tienen lugar en muchos centros en torno de lo que se ha convenido en llamar la “tradición republicana”. Un ejemplo es la repercusión que obtuvo el libro de Philip Pettit, *Republicanism*,<sup>1</sup> editado en 1997 y que fue objeto de innumerables críticas y reseñas, incluso en revistas menos vinculadas con las discusiones de la filosofía política, como *The Monist*, que dedicó todo su número de enero de 2001 a cuestiones relacionadas con lo que definieron como “republicanismo cívico”. En el Brasil, la revista *Lua Nova* tuvo como tema central de su número 51, del año 2000, la “república” e identificó un gran número de problemas que pueden ser tratados a partir de ese horizonte de la tradición política.

Esta referencia a los debates actuales podría dar lugar a un registro de gran cantidad de publicaciones, que por cierto demostraría la pujanza de la producción relativa a las cuestiones que nos interesan en el marco de este trabajo. Sin embargo, no es ése nuestro objetivo. A lo largo del libro se presenta ante

el lector un conjunto de referencias que dan una idea, aun cuando sea de manera aproximada, de la complejidad de la bibliografía actual. Nuestro propósito es, no obstante, mucho más modesto y se limita a intentar probar la pertinencia del recurso a una tradición tan amplia como la del republicanismo para debatir los problemas que afligen a las sociedades industriales periféricas en la actualidad. El objetivo principal de nuestro trabajo será el de continuar el esfuerzo<sup>2</sup> de identificar los conceptos y las cuestiones propias de la tradición republicana que pueden ser de interés para nuestro propósito más general de pensar la naturaleza de las sociedades democráticas en el contexto actual. En este caso, será necesario decir no sólo de qué tradición se está hablando, sino también de qué modo ese manantial teórico puede resultar útil para la interpretación de la realidad específica de un país como el nuestro, que no conoció una experiencia que pueda ser legítimamente definida como republicana. En nuestro caso particular, el interés principal residirá en los elementos centrales de lo que hoy se llama

<sup>1</sup> Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>2</sup> Ésta es una referencia al libro colectivo que compilé y que representó un primer paso en dirección a un debate más profundo sobre las cuestiones relativas a la naturaleza de la república. Véase, Newton Bignotto (comp.), *Pensar a República*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

“republicanismo cívico”. Intercambiamos libremente ese término por el de “humanismo cívico”, porque lo que nos interesa aquí son los aspectos conceptuales de esa tradición en la forma en que resultaron útiles para recuperar los debates del Renacimiento en la actualidad, que están presentes, por ejemplo, en la obra de intérpretes como Baron y Pocock.

### **Democracia y república: el problema de la libertad**

El retorno al republicanismo tuvo lugar en el contexto de un debate dentro del cual la idea de libertad como ausencia de interferencia, punto fundamental de la concepción liberal de la democracia, se afirmaba como la única efectivamente válida en las sociedades actuales. Al insistir en la especificidad de lo que Berlin definió como libertad negativa, muchos autores se basaban en la convicción de que esa manera de formular el problema es la única capaz de dar cuenta de las condiciones que rigen la relación de los individuos con la esfera pública. Es decir, al limitar la libertad a la defensa de los derechos del individuo, muchos pensadores liberales condenaron como un sinsentido ideas como la de participación o de virtud cívica. Aun cuando no se pueda hablar de republicanismo como si se tratase de una corriente única de pensamiento y guiada por un único proyecto político, el hecho es que el retorno a la tradición republicana significó por lo menos el retorno a una serie de debates y al interés en la esfera pública pensada como lugar de la acción efectiva de los ciudadanos.

Antes de delimitar en el campo de la tradición los puntos que nos interesan en lo concerniente al problema de la libertad, vale la pena precisar los elementos distintivos de una *demarche* de retorno al pasado, que adoptamos como estrategia conceptual fundamental. En primer lugar, hay que recordar

que la referencia al pasado republicano es por demás abstracta si se toman sin precisar los elementos teóricos que se pretende rescatar. Esa observación tiene algo de obvio en la medida en que no existe una tradición republicana, sino varias tradiciones dentro de las cuales estamos obligados a movernos. Si las observaciones de algunos teóricos<sup>3</sup> sobre el curso de las ideas republicanas en el Brasil son verdaderas, todo movimiento de vuelta al pasado debe interpretarse como una toma de posición en el presente. Esa forma de proceder limita el alcance de nuestras posiciones, en la medida en que no podemos reivindicar la vinculación de los embates teóricos del pasado, pero abre el camino para una afirmación de posiciones conceptuales que pueden a justo título ser consideradas como un ejercicio de reflexión contemporánea. Dicho de otro modo, es posible volver hacia las diversas tradiciones republicanas y encontrar en ellas nuestras referencias conceptuales sin preocuparnos por la definición de líneas de continuidad entre nuestra posición actual y la historia de nuestras instituciones. La especificidad de nuestra historia circunscribe el alcance de nuestras reflexiones, una vez que no es posible ligarlas directamente ni con la construcción de nuestra vida institucional y ni siquiera con los diversos pensadores que en el pasado se refirieron a la tradición republicana. Al mismo tiempo, sin embargo, gozamos de gran libertad en el momento en que hacemos nuestros los instrumentos del pasado, pues la eficacia y la pertinencia de los mismos deberá juzgarse exclusivamente a partir de los resultados alcanzados en nuestros esfuerzos al tratar las cuestiones elegidas como prioritarias.

<sup>3</sup> Renato Lessa, *A invenção republicana*, Río de Janeiro, Top Books, 1999, pp. 37-71. Véase también Angela Alonso, *Idéias em movimento. A geração de 1870 na crise do Brasil-Império*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 2002, pp. 177-245.

Pensar hoy el problema de la libertad implica considerar, en primer lugar, los términos en los cuales se plantea el debate, pero también escoger un camino para escapar de las trampas montadas por diversos autores cuyas creencias no compartimos. El primer punto que debe destacarse es que hablar de republicanismo implica hablar de democracia. Desde el punto de vista de la centralidad del concepto de libertad en la concepción de la vida política no hay ninguna divergencia que señalar entre las dos corrientes de pensamiento tomadas en sus aspectos generales. Pero si la coincidencia respecto de la importancia y del papel de la libertad demarca un gran campo dentro del cual nos situamos, es fundamental también separar los puntos principales de la cuestión y asumir con claridad las consecuencias de una toma de posición en favor de una idea de la libertad positiva, para conservar, por el momento, los términos del debate. Entre otras cosas vale la pena recordar la observación de Bill Brugger acerca de que mientras el republicanismo exige la democracia y forma parte de ella, el liberalismo, al menos en su aspecto económico, se adapta fácilmente a los regímenes dictatoriales.<sup>4</sup> Así, si el republicanismo sólo puede ser democrático, la elección de los aspectos de la tradición que serán reapropiados debe ser compatible con esa creencia. No es posible afirmar al mismo tiempo cierta concepción de la vida política y aceptar elementos de una filosofía que contrarían esa dirección de nuestra reflexión como si formaran parte del mismo universo conceptual. Si no llegáramos a encontrar en el pasado las respuestas a nuestras indagaciones, esto no libera de la obligación de ejercer la crítica de las teorías a las cuales se ha recurrido.

Un punto importante de nuestra argumentación es que pensamos que es posible encontrar

en el humanismo renacentista<sup>5</sup> un puente para las discusiones contemporáneas. Nuestro punto de partida es la idea de que la concepción de libertad inicialmente transmitida por los humanistas, y que luego fue apropiada y transformada por Maquiavelo, puede ayudar a demarcar una posición clara en el mundo contemporáneo. Nuestro abordaje está guiado por la recuperación de la asociación entre libertad y acción de los ciudadanos en la escena pública y por los desdoblamientos que esa manera de formular el problema de la libertad ha producido tanto en lo concerniente a la naturaleza de las instituciones republicanas, como en temas como el de la virtud y el de la historia.<sup>6</sup>

A partir de los estudios de Baron quedó claro que la libertad fue el eje orientador de la recuperación de la reflexión sobre la política que caracterizó al Renacimiento. El interés de Baron, en el momento en que producía su obra, en cuanto al énfasis de Burkhardt sobre el nacimiento del individuo en el Renacimiento, y la consiguiente afirmación de valores ligados con la nueva posición del hombre en el mundo, tal vez no sea ya tan relevante como lo fue en el debate de comienzos del siglo XX. Pero se debe prestar atención a algunos aspectos que conservan toda su frescura. Pocock hizo ver la importancia de la idea de participación y de comunidad al valerse del humanismo como punto de partida para la investigación de los orígenes del ideario que presidió la formación de la República americana. Con eso buscaba quebrar un viejo paradigma de la historiografía americana, que

<sup>5</sup> N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, Belo Horizonte, UFMG, 2001.

<sup>6</sup> Dos estudios recientes contribuyen a la defensa de esa posición: Mark Hulliung, *Citizens and Citoyens. Republicans and Liberals in America and France*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, y Quentin Skinner, Martin van Gelderen (comps.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 8-85.

<sup>4</sup> Bill Brugger, *Republican Theory in Political Thought*, Londres, Macmillan Press, 1999, p. 146.

veía en Locke y en sus ideas liberales el origen de la defensa de la libertad que caracterizó el nacimiento de la joven república. Ahora bien, los estudiosos tendieron siempre a asociar la institución de la libertad con su consagración mediante los instrumentos jurídicos, lo cual, asociado con la defensa del individuo característica de la sociedad americana, implica la defensa de una concepción liberal de lo que significa ser libre.<sup>7</sup>

Al retornar a los textos de los humanistas del siglo XIV italiano, encontramos una fuerte defensa de la libertad asociada con valores ligados con la condición del ciudadano y no con los individuos. Para romper con la Edad Media y con el paradigma de la contemplación, los humanistas insistieron en la participación de todos en los asuntos de la ciudad como la afirmación de una forma de vida superior. Esta defensa de los valores de la comunidad y de la vida activa se llevó a cabo, es cierto, en una sociedad aún muy jerarquizada, pero no por eso dejó de provocar efectos y de obtener resultados. En cierto sentido, las limitaciones inherentes a una sociedad oligárquica y mercantil contribuyen a precisar el alcance de sus embates contra el modelo medieval de comunidad.

Hoy, sin embargo, la cuestión central no puede plantearse en la forma en que fue pensada en el siglo XIV. Sería ridículo hablar de la oposición entre vida activa y vida contemplativa en el contexto actual de las sociedades capitalistas. Pero de ese debate es posible conservar la descripción de la libertad en su forma republicana. Ése es el punto efectivamente interesante. Al retornar a los valores cívicos y al interés en la vida en las ciudades, los humanistas se obligaron a pensar el signi-

ficado de ser libre en sus ciudades. Aun cuando la analogía entre la Florencia del Renacimiento y los días de hoy es muy limitada, sus pensadores pueden ayudarnos a formular el concepto de libertad en asociación con valores típicos de la vida en la ciudad, y a hacerlo no sólo en la forma negativa dominante entre los pensadores liberales contemporáneos. Ésta es la ventaja principal de retornar al humanismo, cuando se trata de pensar la cuestión de la libertad. El retorno a sus textos permite confrontar un modelo de libertad republicana, o positiva, en la línea de pensadores como I. Berlin, con el modelo liberal y negativo. Ese procedimiento permite escapar de la trampa colocada por filósofos como el citado, que, recurriendo a la Revolución Francesa, ven en la libertad de acción el correlato del terror y del exceso. Al hacer una amalgama entre republicanismo y utopía, ellos aseguran un punto de partida supuestamente mucho más realista para la observación de la condición del hombre moderno. Ahora bien, el humanismo cívico nos enfrenta con una afirmación de la libertad como acción en la escena pública que nada tiene que ver con los excesos del terror jacobino. En cierto sentido, la limitación impuesta a los humanistas en virtud de su condición social elevada, el apego evidente a la riqueza y a las posiciones de poder, demontan la tesis según la cual la libertad positiva es siempre sinónimo de locura y fruto del desconocimiento de la naturaleza humana.

Dicho de otra manera, el retorno al humanismo cívico permite replantear el problema de la libertad como capacidad y posibilidad de actuar en la ciudad, en un contexto en el que la concepción liberal de la libertad negativa pretende haber triunfado a causa de los méritos que le confirió el desarrollo histórico del capitalismo. No pensamos que los humanistas puedan ofrecer un análisis satisfactorio del problema de la acción en la escena pública, pero sí pueden contribuir a plantear la cuestión en una perspectiva más fértil que la

<sup>7</sup> Una crítica a la posición de Pocock se encuentra en Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

que sugieren innumerables epígonos del liberalismo, que ven en sus tesis una especie de confirmación de un dato de la naturaleza.

Para continuar nuestra investigación, sin embargo, es necesario no sólo avanzar en el enunciado de las proposiciones que caracterizarían el debate renacentista, sino, sobre todo, plantear una confrontación con algunas teorías actuales. Aun cuando no se pueda realizar en el espacio de este texto el esfuerzo necesario para llevar a cabo esa tarea, sí es posible señalar al menos un modo de encaminarla. Se trata del análisis de las proposiciones centrales de la obra de Pettit y su crítica a la luz del paradigma escogido.

La mayor contribución de Pettit al debate en torno de la cuestión de la libertad, posiblemente, haya sido la de indicar los límites dentro los cuales es tratada dicha cuestión, cuando se acepta como verdadera la separación que Berlin heredó de Constant entre la libertad positiva de los antiguos y la libertad negativa de los modernos.<sup>8</sup> Uno de los objetivos centrales de su obra es justamente mostrar que es posible hablar de una tercera forma de libertad, que no puede ser aprehendida por ninguna de las definiciones anteriores. Para este autor, se trata de pensar la libertad como ausencia de dominación, y no en relación con la idea de interferencia, que es el núcleo de la concepción liberal. Para llegar a ese punto, Pettit debe caracterizar lo que él considera como dominación, pues cree posible llegar a una definición de libertad que ofrezca una comprensión mejor de la naturaleza de las relaciones que unen a individuos e instituciones en la escena política contemporánea.

Pettit afirma que dominación es estar sometido a la voluntad y a la interferencia arbitraria de alguien, y considera que el fenómeno posee tres aspectos principales. Alguien domina o subyuga a otro cuando: “tiene la

capacidad de interferir (1) de forma arbitraria (2) en ciertas elecciones que el otro tiene la posibilidad de realizar (3)”.<sup>9</sup> Los agentes dominadores son los individuos capaces de interferir en la voluntad de los otros de forma arbitraria en contextos en los cuales sería lícito suponer que aquel que es dominado debería actuar sin coerción de ninguna especie. La idea de acción arbitraria es fundamental en la *demarche* de Pettit, pues considera que la ley puede ser una forma de restricción que no recae en el campo de la dominación. Para ello, no obstante, es necesario que la propia ley haya sido producida en un contexto institucional dentro del cual no hay individuos o grupos que dominen a los otros.

Uno de los propósitos del libro de Pettit es, pues, demostrar cómo el principio de su republicanismo, a saber, la disminución de la dominación en la sociedad, puede llevarse a cabo en el interior de las sociedades democráticas modernas. Dicho de otro modo, nuestro autor afirma que la no-dominación es el ideal supremo de la república y que debe ser buscada por medios reconocidos como legítimos por todos los miembros de una sociedad determinada.<sup>10</sup> Al definir la libertad de esa manera, Pettit pretende mostrar que estamos optando por un ideal que lleva consigo otros ideales, que son interpretados de forma diferente por los pensadores liberales.

El primero de estos ideales es el de la igualdad. Para nuestro autor, la libertad como no-interferencia, así como el principio de la utilidad, no exige un principio de igualdad de la misma forma que el principio de no-dominio.<sup>11</sup> Así, afirma que “la consideración primaria que lo conduce a defender el igualita-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> “Assuming that non-domination is indeed a value, and a value relevant to the political system, the next question is how the value should shape that system.” *Ibid.*, p. 97.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>8</sup> P. Pettit, *Republicanism*, cit., pp. 17-50.

rismo estructural es que la intensidad de la libertad como no-dominación, de que una persona goza en una sociedad es una función del poder de las otras personas, así como del suyo propio”.<sup>12</sup> Para que la libertad sea vivida efectivamente es necesario que seamos capaces de resistir el dominio del otro, y no sólo por medio de su no-interferencia en nuestros negocios, sino por el hecho de que el crecimiento del poder de uno de los actores de la sociedad significa inmediatamente la disminución de la libertad de los otros.

Del principio de igualdad así interpretado deriva que el republicanismo de Pettit es fundamentalmente comunitario. Las personas comprometidas en perseguir la libertad como no-dominación sólo podrán hacerlo en conjunto, pues cualquier alteración en el equilibrio del poder será sentida por todos los otros.<sup>13</sup> Se trata por tanto de un bien que sólo puede adquirirse en común, al contrario de lo que ocurre con valores como la utilidad o incluso la felicidad.<sup>14</sup>

En la segunda parte de su libro el autor se dedica a mostrar cómo debe ser un gobierno republicano que atienda a los principios antes enumerados. Surge allí la distinción entre *dominium e imperium*. Mientras que el primer concepto se refiere a los aspectos de la dominación que deben ser evitados en cualquier sociedad, el segundo hace referencia al marco legal que debe presidir la relación entre ciudadanos que se ven como iguales. Según Pettit, un gobierno republicano debe evitar los aspectos más inmediatos de una dominación ejercida por actores que se adueñan de

los medios de poder, pero también evitar que medios consensuados de poder se conviertan en medios arbitrarios.<sup>15</sup> El resultado tiene que ser lo que él llama “democracia contestataria”.<sup>16</sup> En esa forma política el autor percibe la realización no sólo del ideal de libertad como no-dominación, sino también el de una forma política inclusiva y capaz de absorber las disputas y las protestas lanzadas contra sus estructuras administrativas.

Un aspecto fundamental del modo en que Pettit concibe un gobierno republicano es el de la inclusión en los dominios del sistema de gobierno de un conjunto de procedimientos que transforme, según sus palabras, la “república legal” en una “realidad civil”.<sup>17</sup> Con eso abre el espacio para discutir el lugar que deben tener las llamadas “virtudes cívicas” en las sociedades actuales. Para Pettit es fundamental no sólo que los ciudadanos incorporen los valores asociados con el desarrollo de bienes colectivos, sino también que desarrollen una confianza creciente en los mecanismos que constituyen la vida comunitaria. El resultado es, según Pettit, una “florecente sociedad civil”. En una sociedad fundada en esos moldes es razonable esperar que el ideal de no-dominación encuentre en la realidad institucional y en el derecho los caminos para desarrollarse.

Destacamos en la obra de Pettit los aspectos más importantes de su concepción de libertad. Su enfoque tiene el mérito de que permite participar del debate contemporáneo sobre la naturaleza de las sociedades democráticas sin aceptar a priori los términos en los cuales la cuestión aparece articulada. Al mostrar que no es necesario oponer sólo dos formas de libertad, abre el campo para una lectura de los problemas actuales que traza

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>14</sup> “Among the basic values canvassed in contemporary political philosophy, most are not communitarian goods. Many are not social goods and, whether social or not, most do not display any degree of commonness. I am thinking of goods like utility or happiness, relief from misery or poverty, justice as fairness, and of course freedom as non-interference.” *Ibid.*, p. 121.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 280.

un puente con un pasado que está lejos de haberse agotado. En ese sentido, su republicanismo, al colocarse junto a otras tentativas de recuperación de la tradición republicana, mostró ser una herramienta poderosa para quienes se interesan en las cuestiones fundamentales que rondan la teoría política actual.

Lo que podemos interrogarnos es hasta dónde llega la apertura propuesta por el autor y hasta dónde recupera de hecho aspectos esenciales del pasado de las sociedades republicanas. Dicho de otro modo, es necesario investigar hasta dónde llega su ruptura con el modelo liberal de libertad. Un segundo punto relevante se refiere a la extensión de sus conclusiones. Cuando se escribe desde una sociedad periférica en el mundo capitalista, como es nuestro caso, y que no puede reivindicar para sí un pasado republicano como el de otras naciones, debemos interrogar acerca de la capacidad explicativa del modelo propuesto. Esta cuestión se torna mucho más necesaria en la medida en que el autor tiene la pretensión no sólo de ofrecer una nueva comprensión del fenómeno de la libertad, sino también de señalar las formas institucionales compatibles con el modelo escogido. En el caso brasileño, es preciso comprobar si la transposición de las cuestiones en torno de la naturaleza de la libertad como no-dominación ofrece un punto de partida fecundo para tratar el problema de la institucionalización de la república en un contexto de escasa experiencia democrática.

La respuesta a las dos indagaciones anteriores nos llevaría demasiado lejos de los objetivos iniciales del texto, y sospechamos que no sería posible responderlas correctamente en el espacio de un ensayo. Es posible, sin embargo, avanzar algunas sugerencias y, sobre todo, volver a la formulación inicial en torno de la recuperación de algunos aspectos de la tradición republicana, sin pretender con ello responder las dudas que se acaban de plantear. Nuestra apuesta es que el retorno al hu-

manismo cívico puede ser una herramienta eficaz para superar algunas limitaciones que creemos encontrar en los planteos de Pettit.

Intentamos antes señalar los aspectos centrales de la concepción de la libertad de Pettit y lo que la distingue de la tradición liberal. Junto con la oposición a la idea de no-interferencia podemos destacar además el acento puesto en el ordenamiento institucional y la demanda de un concepto de libertad que se refiera necesariamente a la vida en comunidad. Esos puntos son suficientes, según nuestra opinión, para relanzar un debate que se cristalizó en los términos que ya señalamos y que clausuraban la vía para toda y cualquier consideración en torno de la naturaleza de lo que debería ser la esencia de una sociedad democrática.

Sin embargo, a pesar de lo que acabamos de decir, es necesario reconocer que el republicanismo de Pettit se constituye en gran medida con aspectos importantes de las teorías de autores liberales contemporáneos. Un primer punto que llama la atención es el hecho de que el ordenamiento institucional que propone, y que resulta en un conjunto de normas tendientes a proteger al individuo contra el abuso de otros, no es exterior a la tradición liberal. De manera más radical podríamos decir que no es exterior a la vida democrática en cuanto tal y que, por esa razón, no puede ser tomado como un punto específicamente republicano. Un detalle interesante en sus consideraciones es el hecho de que recurre con frecuencia a la figura del esclavo, para mostrar que una libertad vivida como no-interferencia puede ser compatible con la esclavitud, siempre que el señor no sea llevado a interferir con las voluntades del esclavo, lo que no ocurre en el caso de la concepción republicana que él propone. Ahora bien, aun cuando el ejemplo sirva para profundizar diferencias conceptuales, no nos habla acerca de las sociedades democráticas liberales contemporáneas, que por cierto no aceptan que

ningún tipo de esclavitud forme parte de su acuerdo institucional. Así, es claro que todas las acciones institucionales que propone Pettit en ese terreno pueden ser y son apropiadas por los liberales. Las diferencias conceptuales, en ese caso, no son suficientes para demarcar una concepción totalmente diferente de la vida pública.

Hay otro punto en el que Pettit termina adaptándose a los rasgos dominantes de las sociedades liberales. Al aceptar la condición de pluralidad propuesta por Rawls como una de las características esenciales de esas sociedades, nuestro autor termina aceptando también la limitación impuesta respecto de la posibilidad de llegar a un consenso sobre a qué se llama bien común. Este paso lleva a que Pettit adopte no sólo las restricciones concernientes a la idea de bien común, sino también aquellas referidas a la acción de los ciudadanos en la ciudad. Luego de mostrar que la libertad sólo puede vivirse en el contexto de una vida institucional plena, termina por limitar la acción republicana a aquella que se lleva a cabo en el interior del marco legal. Con ello intenta evitar los riesgos denunciados por los liberales, que ven la exigencia de la constitución de una escena pública rica, rasgo frecuente en el pensamiento republicano del pasado, como una limitación de la condición de libertad de los individuos y un obstáculo al reconocimiento del derecho a la pluralidad.

Pensar la acción en la escena pública sólo a partir del contexto legal de las instituciones reconocidas como legítimas por las democracias liberales implica negar, como parte significativa de la vida política, acciones que escapan de los límites de la legalidad formal. Ahora bien, ese enfoque puede tener sentido si nuestro interés se limita al análisis de la vida política de las sociedades capitalistas avanzadas, que conocieron en las últimas décadas una gran estabilidad en sus reglas de conducta y un avance considerable en el terreno de las libertades individuales. No nos

parece que sea un modelo totalmente adecuado para tratar la difícil cuestión de la institución de la libertad política en sociedades periféricas. En muchos casos, lo que parece que debe ser relegado al pasado heroico de los fundadores constituye el desafío más urgente de la actualidad. Cuestiones como las de la identidad entre el ciudadano y el cuerpo de leyes, y el tipo de mecanismo que lleva a esa adhesión, difícilmente recibirán un tratamiento correcto si nos limitamos al problema de la “confianza” tal como lo sugiere Pettit. Esto no implica sugerir que debamos aspirar a algo así como una teoría republicana orientada hacia nuestras condiciones; simplemente, decimos que el modelo que sugiere el autor analizado es demasiado limitado y presta excesiva obediencia a los cánones del liberalismo actual como para servir de herramienta para pensar nuestros propios problemas.

El recurso al humanismo cívico sirve justamente para ampliar el marco de referencias dentro del cual se piensa el problema de la libertad. Ya desde los primeros humanistas el concepto de república se refería a un ordenamiento jurídico preciso y que tenía como base la posibilidad de participación de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad y la estabilidad de las reglas que regían esa participación. Ése era el ideal al que debían tender las repúblicas. Pero la historia italiana no dejaba dudas respecto de la necesidad de pensar los mecanismos que tornaban posible la creación de repúblicas que escapaban tanto del control de las fuerzas políticas dominantes, como la propia Iglesia, como de los riesgos y dificultades de fundar una república en una sociedad sumergida en los conflictos de facciones. Crear una nueva identidad y al mismo tiempo construir las instituciones que darían rostro al nuevo cuerpo político fue el desafío de varias generaciones de pensadores republicanos del Renacimiento.

El libro de Pettit tiene el mérito de desplazar el eje de los debates lejos de la arena do-

minada por los pensadores liberales. Es bastante fecundo al proponer la reaproximación entre el concepto de libertad y el de igualdad, pero queda a medio camino cuando se trata de extraer las consecuencias de las elecciones presentes en el terreno de la teoría. Un ejemplo de esto es el ya citado referido a la esclavitud. Al tomar como referencia algo que hoy es apenas una metáfora en las sociedades industriales, termina evitando el debate en torno de un concepto de libertad que tome como referencia primera a los ciudadanos como miembros de comunidades políticas efectivas y no a los individuos en su particularidad. Al evitar el término de libertad positiva, deja de lado también el problema de la inclusión de los participantes en los juegos de la constitución del poder. En ese sentido, el conflicto permanente de los polos constitutivos de las sociedades políticas es reducido a la dimensión institucional del problema, dejando de lado la cuestión más espinosa relativa a cómo traer a la escena disputas que tienden siempre a extravasar los límites legales. Desde nuestra perspectiva, creemos que una recuperación de la tradición republicana implica, como bien lo mostró Lefort, la aceptación de la división esencial del cuerpo político y la imposibilidad de encontrar una solución del fenómeno que sea del orden de la pura aceptación formal de las diferencias.

De la misma manera, la búsqueda de la igualdad pasa por la búsqueda de los mecanismos capaces de hacerla efectiva. Este problema, que ya había percibido Rawls en el contexto de las sociedades liberales,<sup>18</sup> se vuelve aún más agudo cuando se piensa en sociedades como la nuestra, en la que el punto de partida para la efectivización de la igualdad política es una profunda desigualdad social y económica. La cuestión de la re-

lación entre libertad e igualdad adquiere otro contorno cuando descubrimos que la simple concesión de derechos no asegura la inclusión del ciudadano en el universo de los valores republicanos, que exigen algo más que el reconocimiento formal de la titularidad de derechos. A esto se suma que, con frecuencia, el ciudadano ni siquiera está mínimamente equipado para poder gozarlos. Como demuestra José Murilo de Carvalho en *Cidadania no Brasil*,<sup>19</sup> la adquisición de los derechos por parte de los brasileños y su integración en los mecanismos de participación política siguen una trayectoria en la cual los caminos tradicionales descritos por teóricos como Marshall se encuentran totalmente subvertidos.

Si miramos el Brasil de hoy, veremos que todavía enfrentamos el desafío de la construcción de una república basada en la libertad, en la igualdad de condiciones y en la estabilidad del ordenamiento jurídico. Por eso, el concepto de libertad de los humanistas nos parece interesante para pensar nuestros problemas en un plano que reconozca la relevancia de las dificultades que nos son peculiares. Desde un punto de vista práctico, esto exige dirigir la atención hacia el tema de la acción y de la participación con una mirada diferente a la de los republicanos preocupados con la no-dominación.

### **Acción y contingencia**

Centrar el análisis del humanismo y de Maquiavelo en el par *virtú-fortuna* es una tendencia fuerte entre los especialistas del período. Viroli<sup>20</sup> fue uno de los que procuraron mostrar que la idea de fortuna es estructurante de toda

<sup>18</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 100-108.

<sup>19</sup> José Murilo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo caminho*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, pp. 200-206.

<sup>20</sup> M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

la visión política del secretario florentino, intentando de ese modo rescatar un debate que había iniciado Pocock y que conoció muchos desdoblamientos. El retorno a esa discusión nos interesa en la medida en que abre las puertas al análisis de dos problemas centrales en una estrategia de retorno al republicanismo: el problema de la acción y la participación y el de la historia. Vamos a concentrarnos por el momento en el problema de la historia.

Es sabido que los humanistas y sus sucesores prestaron gran atención a la interpretación y a la escritura de la historia de sus ciudades. Ese interés tuvo como resultado algunos procedimientos que repercutirían de forma diferenciada en sus interpretaciones de la vida política de su tiempo. La primera estrategia consistió en recuperar el pasado de las ciudades, sus orígenes, como forma de comprender el presente. Recurriendo a leyendas, documentos y viejas fuentes, hombres como Bruni localizaban el momento histórico inaugural de una trayectoria que pretendían poder desmenuar a partir de una vinculación entre el impulso original y fundador de la ciudad y sus posteriores desdoblamientos. A partir de esa estrategia, abrían las puertas para el tratamiento de la cuestión de la identidad del cuerpo político.<sup>21</sup> En términos contemporáneos, esa manera de mirar la marcha de la historia permite plantear la cuestión de la contingencia como elemento esencial de nuestro abordaje de los acontecimientos históricos por oposición tanto a las teorías del progreso como a las de la necesidad de la historia, típicas de algunas corrientes de pensamiento.<sup>22</sup>

Ahora bien, en lo concerniente al primer punto, muchos intérpretes han observado que

las referencias a los orígenes históricos de Florencia y de otras ciudades, particularmente en las obras del final del *trecento* de Salutati y en los primeros escritos de Bruni, son puramente fantasiosas y que derivan de un error grosero que éstos habrían cometido en la interpretación de las fuentes antiguas que utilizaron. Esa crítica a una supuesta falta de agudeza histórica de los humanistas los condujo a desacreditar también todas sus referencias al tema del origen de las ciudades. Si la crítica a los errores de los humanistas es correcta, y la hicieron, además, los propios humanistas, la asociación entre las “fantasías” históricas y el tema de los orígenes es, según nuestro entender, un equívoco. En efecto, en el curso de nuestras investigaciones nos enfrentamos con las equivocaciones ya ampliamente denunciadas por la crítica especializada, pero resta explorar su significado, pues esta exploración muestra una realidad muy diferente al perfil que trazaron algunos intérpretes.

Los primeros humanistas no tenían y no podían tener una noción de la historia cercana a la nuestra, y ni siquiera a la que medio siglo después desarrollarían historiadores como Pontano y Calco.<sup>23</sup> Al recurrir al debate sobre los vínculos entre Florencia y Roma, estaban menos interesados en la precisión de los datos que utilizaban que en las consecuencias de la afirmación de la condición de Florencia como ciudad libre. De esa manera, el debate era antes que nada político y moral, para conservar un término de la época, y en absoluto histórico. Es en ese sentido que nos interrogamos acerca del significado del gesto humanista de indagar desesperadamente acerca de los orígenes republicanos de sus ciudades. Según nuestro parecer, se trataba de un

<sup>21</sup> El análisis clásico de la cuestión continúa siendo el de H. Baron en el tercer capítulo de *Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 47-78).

<sup>22</sup> Bill Brugger llamó la atención sobre esa cuestión en casi todos los capítulos de su libro.

<sup>23</sup> Sobre este aspecto, véase Eric Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

debate sobre valores y sobre la creación de los mismos, que poco tenía que ver con la historia de las ciudades. Lo que confunde a muchos intérpretes es que los mismos humanistas se convertirían a menudo en historiadores de sus ciudades, como fue el caso de Bruni, y en esas ocasiones se enfrentaban con los temas típicos de cualquier historiografía. Sin embargo, es necesario saber distinguir los dos niveles en los que se presenta la historia en los escritos de los humanistas, para interpretar correctamente su utilización del pasado. Desde nuestro punto de vista, lo que interesa es la apropiación del relato histórico y su uso en la escena pública.

Baron supo ver con mucha claridad la importancia de esa utilización e intentó incorporarla a favor de su tesis. Si hoy parece poco convincente su argumentación respecto de una datación de la ruptura política provocada por la crisis que vivió Florencia en el comienzo del siglo XV,<sup>24</sup> los trabajos del intérprete continúan siendo útiles para la comprensión del verdadero sentido de los debates de entonces. Desde el punto de vista actual, esa referencia al problema del origen de las ciudades y la asociación de los valores republicanos con la consolidación de una tradición orientada a los valores civiles, y no a la defensa del Estado, contribuyen a colocar una cuña en un debate que tiende a cristalizarse entre la referencia a los valores liberales de la autonomía del individuo y de la soberanía de la ley, por un lado, y la subordinación de los derechos de los ciudadanos a las necesidades del Estado, por otro. El debate es más amplio de lo que sugieren los planteos anteriores, pero por cierto pasa por la polarización que señalamos.

En ese contexto, el recurso al tópico de la fundación es una herramienta útil para plantear tanto el problema de la relación entre tra-

dición y valores en las sociedades modernas de Europa, como muestra la *demarche* de Baron en los debates referidos a la historia política y a la cultura alemana, como la importancia de ese mismo tópico para comprender las experiencias republicanas en las nuevas sociedades, como muestra el esfuerzo de Pocock para dilucidar las ideas que estuvieron en el origen de la revolución americana. En ambos casos no se trata simplemente de valerse de un manantial conceptual, que puede adaptarse a nuestras cuestiones. El retorno al pasado, tal como lo realizaron los primeros humanistas italianos, muestra que el debate sobre la creación del cuerpo político puede ser tratado en un terreno diferente de aquel en el que se vio circunscrito a partir de la aceptación de cierto número de presupuestos oriundos de la tradición liberal utilitarista. Además, la apelación al pasado no es una referencia vacía a la idea de nación, por ejemplo, sino *una búsqueda de principios*, que puedan fundar las experiencias de sociedades que quieren ser libres y autónomas. Si recordamos la importancia que tiene en el pensamiento social brasileño la idea de origen y creación de la nación, es posible afirmar la fecundidad de los procedimientos derivados de los humanistas del Renacimiento, aun cuando todavía la tarea de demostrar de qué forma nuestra visión del proceso de formación de nuestra sociedad puede modificarse mediante el recurso a la tradición republicana no se haya realizado en absoluto.

En este punto puede ser de gran utilidad una sugerencia de Charles Taylor.<sup>25</sup> En un texto dedicado a esclarecer el sentido del debate entre liberales y atención, este autor llama la atención hacia el hecho de que uno de los rasgos salientes de muchos republicanos del pasado fue la importancia que ellos atri-

<sup>24</sup> H. Baron, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, p. 88.

<sup>25</sup> Charles Taylor, "O debate liberal comunitário", en *Argumentos filosóficos*, San Pablo, Editora Loyola, 2000.

buían al tema de la identidad. “Las repúblicas –dice Taylor– que funcionan son como familias en este aspecto crucial: el de que parte de aquello que une a las personas es su historia común. Los vínculos familiares o las viejas amistades son profundos a causa de que vivimos juntos, y las repúblicas reciben cohesión del tiempo y de las transiciones climáticas.”<sup>26</sup> Los humanistas percibieron el gran potencial de unidad contenido en la rememoración de su pasado. Exactamente porque se trataba de un retorno a una experiencia, que no concernía a ninguno de los ciudadanos de su tiempo, sino a todos de forma general, es que la verdad o no del relato de fundación de la ciudad era un punto de menor importancia. Se trataba antes que nada de afirmar un nosotros a partir de la aceptación de un conjunto de principios, que por haber presidido el nacimiento de la ciudad no podían ser desechados, bajo pena de ver que el cuerpo político perdiera su identidad.

Taylor tiene el mérito de haber observado que esa manera de proceder deriva de una “ontología” no atomística,<sup>27</sup> que presupone que la comunidad política de una república es la unidad de referencia de los ciudadanos que la componen y no el individuo. Esa afirmación conlleva una serie de implicaciones y de problemas, que no se pueden despreciar en un retorno a la tradición republicana. Lo importante en la posición de Taylor es que no se niega a debatir las cuestiones que plantea la defensa de la idea de comunidad en un contexto dominado por el individualismo metodológico y por la afirmación de los liberales de que “introducir cuestiones sobre identidad y comunidad en el debate sobre la justicia es irrelevante”.<sup>28</sup> En el caso de la referencia al humanismo cívico, lo que nos parece rescata-ble en el contexto actual es la importancia de

la idea de identidad en la constitución de las sociedades políticas.

Hablar de la importancia de la identidad y de sus formas de constitución en las sociedades históricas implica abrir un gran campo de investigaciones. En términos de Lefort,<sup>29</sup> no se trata de despreciar el papel central del derecho en las repúblicas, sino de señalar que la identidad de un pueblo depende de otras bases que las de su ordenamiento jurídico y la organización de sus fuerzas económicas. Hay una dimensión imaginaria y simbólica presente en la vida política de un Estado que no puede ser simplemente desechada en nombre de una mayor objetividad. El humanismo cívico nos legó la idea de que el momento de la fundación, que es vivido como una experiencia única, produce efectos que trascienden ampliamente los límites históricos dentro de los cuales acontecieron las acciones. Esas acciones nos dejan un legado imaginario y simbólico que es esencial para la preservación de los valores que presidieron la constitución del cuerpo político. Desde esta perspectiva, por ejemplo, se puede comprender la importancia que tienen para los americanos sus leyes fundamentales, los valores inaugurales de su vida republicana y el apego a los “padres fundadores”.

Es esa dimensión de la vida política la que obliteran algunos autores que sólo insisten en la formalidad del derecho como la herramienta por excelencia de la vida democrática.<sup>30</sup> Retornar a la tradición republicana, y en particular a la vinculada con el humanismo cívico y sus herederos, no significa abandonar la referencia al derecho, pero sí ampliar el marco conceptual en el que se produce dicha referencia. Ahora bien, no se puede confundir

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 197-202.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>29</sup> Claude Lefort, *As formas da história*, San Pablo, Brasiliense, 1979, pp. 191-193.

<sup>30</sup> Un debate interesante sobre este tema se encuentra en Michael Sandel, “The procedural Republic and the unencumbered self”, *Political Theory*, 12, 1984, pp. 80-96.

la acción de fundación con las acciones normales que realizan los ciudadanos de una república en el curso de sus vidas. Las acciones fundacionales conllevan una carga de significados y una capacidad de duración, que permiten hablar de momentos especiales en la historia, sin limitarnos a comprenderlos sólo en una de sus dimensiones. Para volver al caso brasileño, esa *demarche* significa pensar, por ejemplo, la transición del Imperio a la República como un momento privilegiado en nuestra búsqueda de identidad. En lugar de atenernos a la lógica de la falta, es posible interpretar nuestra incapacidad de vivir efectivamente de acuerdo con ciertos cánones de la tradición republicana como una señal de nuestra propia identidad. Ese procedimiento, además, no entra en contradicción con mucho de lo que ya han hecho historiadores como José Murilo de Carvalho y otros. En ese sentido, basta con retornar a las bellas páginas de *La formación de las almas* para ver que si la república se implantó en el Brasil por vías muy peculiares, eso no impidió que sus actores trabaran una batalla cerrada en torno de la constitución de sus símbolos y de la construcción de su imaginario.<sup>31</sup> Esto es, aun cuando no estuviesen dadas las condiciones ideales para la constitución de una república en los moldes franceses o americanos, algo que no desconocían muchos de los participantes de los primeros años del nuevo régimen, varios grupos políticos tenían plena conciencia de que la fundación de una república exigía también un nuevo imaginario y un nuevo universo simbólico.<sup>32</sup> El fracaso en

<sup>31</sup> José Murilo de Carvalho, *A formação das almas*, San Pablo, Companhia das Letras, 2001, pp. 35-55 [trad. castellana: *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1997].

<sup>32</sup> Véase en ese sentido, Renato Lessa, "A invenção da República no Brasil: da aventura à rotina", en Maria Alice Rezende de Carvalho (comp.), *República no Catete*, Río de Janeiro, Museu da República, 2001, pp. 15-17.

la institución de un régimen que realizara plenamente los valores defendidos por los republicanos brasileños del final del siglo XIX no impedía la percepción de que se trataba de un acto fundacional y que como tal debería ser apropiado por los que deseaban ejercer el poder.

Aun en relación con este tópico vale la pena recordar lo que muestra Heloísa Starling en su investigación sobre el universo simbólico e imaginario de *Gran sertón: veredas*:<sup>33</sup> la incompletitud de la fundación republicana brasileña termina haciendo de la batalla para salir del sertón un retrato de una guerra que queda inconclusa en el momento en que la república consolida su victoria en el territorio de las instituciones superando el viejo legado monárquico. De cierta forma, la preocupación constante en la literatura, pero no sólo en la literatura, como insiste la investigadora, respecto de la cuestión de la identidad brasileña muestra la importancia de un debate que se niega a terminar dada la permanencia de los problemas que suscitó. De esa manera se puede afirmar que la tradición republicana sobrevivió a su fracaso inicial exactamente por haber migrado hacia un lugar en el imaginario de los brasileños en el que podía continuar trabando sus luchas.

Otro punto que se debe considerar es que el retorno a la tradición del humanismo cívico abre las puertas a la comprensión de la relación entre el par *virtú-fortuna* y ciertos problemas concernientes a los desafíos contemporáneos para pensar la política. El principal argumento que hay que destacar, como ya se vio, es que el retorno al pasado encuentra en el republicanismo humanista el sentido de una búsqueda de identidad y que ese problema modifica los términos del debate en torno de la naturaleza del régimen republicano y democrático y su relación con la historia.

<sup>33</sup> Heloísa Starling, *Lembranças do Brasil*, Río de Janeiro, Editora Revan, 1999, p. 159.

Más precisamente el republicanismo cívico invita a pensar la vida pública a partir de una referencia al conjunto de los ciudadanos y no sólo al agregado de individuos que comparthen derechos y deberes. La figura central de esa visión es el ciudadano, y no el individuo. Pero, de la misma forma que la elección de una “ontología atomística”, para seguir con los términos de Taylor, no nos exime de tener que pensar la función del ciudadano, partir de las relaciones que el ciudadano mantiene con el cuerpo político no nos permite dejar de lado el hecho de que las sociedades libres contemporáneas se estructuran, de manera inequívoca, en torno de la defensa de un aparato legal dirigido a producir estabilidad en las reglas y brindar protección a los individuos.

Al realizar este desplazamiento conceptual estamos, en verdad, realizando una elección no apenas de un conjunto de problemas, que consideramos fundamentales, sino también de un arsenal teórico, que creemos que es el más eficaz para abordarlos. Es evidente que en el espacio de este texto no se puede pretender demostrar la corrección de nuestra elección. Pero, modestamente, tal vez podamos indicar la oportunidad de transitar algunos caminos olvidados y cuya señalización recuperamos a partir del aquí llamado retorno al republicanismo. Este procedimiento trae consigo una serie de exigencias teóricas y la necesidad de al menos recomponer la forma en que se abordan algunos problemas clásicos de la teoría política. Sin la pretensión de ofrecer una visión de conjunto, se puede decir que existen dos problemas esenciales para iniciar nuestro recorrido: el debate sobre el papel de la historia y la discusión acerca de la naturaleza de la participación de los ciudadanos en el juego político.

En lo concerniente a la historia debemos explorar el significado de recurrir a una visión de los procesos históricos fundada en la creencia en las posibilidades de acción de los hombres, y en la contingencia de ciertos pro-

cesos. En ese sentido, la recuperación de la idea de *fortuna* sirve sobre todo para proporcionar una visión general de los acontecimientos históricos, que concede un lugar privilegiado a la acción humana y a su capacidad de crear su propio mundo. En este punto, el gran enemigo contemporáneo son las filosofías que pregonan ya sea la necesidad de los procesos históricos, ya sea la naturalización de los procesos políticos. Ahora bien, el republicanismo cívico nos enseña que la idea de que el hombre crea su propio mundo va a la par del hecho de que lo hace tanto en lo concerniente a los aspectos materiales de la sociedad,<sup>34</sup> como en lo relativo a su dimensión simbólica, y que ese proceso está sujeto siempre a ser interrumpido por un flujo de acontecimientos que no pueden prever los actores comprometidos en la vida política. Esa dimensión esencial de la contingencia presente en los procesos históricos sirve, no obstante, menos para afirmar la imposibilidad de conocer los destinos del hombre y más para demostrar el carácter esencial de la acción y de la participación. Actuar en la ciudad es, por tanto, menos una elección de una forma de organización del cuerpo político, como pretenden muchos autores liberales, y más la convicción de que no existe cuerpo político que pueda echar mano de la acción de sus miembros. Un ordenamiento jurídico bien estructurado será presa fácil de los intereses de grupos particulares si no es rehecho y recompuesto por la acción de los hombres a lo largo de los tiempos. La fortuna nos sirve para mostrar que su opuesto, la *virtú*, es el verdadero objetivo de nuestra preocupación. Un pueblo que perdió la capacidad de actuar en la esfera pública y que ya no confía en los principios que estuvieron en el origen de su

<sup>34</sup> Esta constatación lo llevó a Lefort a percibir una gran proximidad entre lo que él califica como el realismo de Maquiavelo y el realismo de Marx. C. Lefort, *op. cit.*, p. 194.

identidad política, difícilmente podrá vivir de manera libre, al menos de la forma en que la libertad es concebida por buena parte de la tradición republicana y por el republicanismo en particular. La historia brasileña es, según nuestro parecer, un terreno fértil para mostrar cómo el montaje de un aparato jurídico, incluso de inspiración democrática, está lejos de garantizar la efectivización de los valores fundamentales defendidos por las sociedades libres.

Aún resta el desafío de mostrar cuáles son las acciones eficaces para contener los avances de la fortuna. Un primer aspecto que se debe destacar es que es fundamental mantener la diferencia entre acciones fundacionales y acciones ordinarias. Mientras que las primeras se refieren a un momento especial de la vida del cuerpo político, en el que ni siquiera las leyes sirven de referencia, el segundo nos alerta con respecto al hecho de que es imposible vivir en una república en la que los problemas planteados por los actos fundacionales se repiten a lo largo de su existencia. En otras palabras, lo propio de la fundación bien realizada es que su eficacia se hace sentir en el curso mismo de la vida cotidiana y en la capacidad de consolidar en instituciones un conjunto de principios que presidió el acto inaugural. Es necesario que el “fundador” salga de escena para que la fundación se consolide en el tiempo.

La acción que se espera de los ciudadanos de una república no es, por lo tanto, muy diferente de la que vemos dominar en la escena política de las democracias contemporáneas. Como ya insistimos en varias ocasiones, no hay contradicción fundamental en el terreno del derecho y del ordenamiento institucional entre una república y una democracia, si se piensa en nuestro mundo. La idea de que la república exige una sucesión de actos heroicos y una abdicación continua por parte de los ciudadanos quizá describa un ideario típico de otros momentos históricos, pero es por cierto

inaplicable en el contexto de las sociedades industriales de la actualidad. Ahora bien, el acto heroico forma parte de la tradición republicana, pero sirve para describir un momento de la vida política que es el de la fundación, y no la vida cotidiana de una república. Imaginar un cuerpo político en constante estado de movilización por cierto nos obligaría a imaginar una sociedad poco compatible con las exigencias actuales de un tiempo que ha visto expandir de modo notable la franja de derechos asociados con el individuo y con los intereses de los grupos particulares. Esa manera de abordar la tradición republicana deriva, según nuestra visión, del hecho de que a menudo se deja de lado que buena parte de los pensadores ligados con la tradición que nos interesa, muy en especial Maquiavelo, siempre insistió en la diferencia esencial que existe entre el acto fundacional y el acto político habitual.

La gran diferencia entre las dos tradiciones en confrontación no es, por tanto, la de un pensamiento basado en el héroe y otro en el hombre común. El actor republicano invocará la particularidad de sus intereses de la misma manera en que los autores liberales creen que hacen los ciudadanos de las democracias actuales. El punto de desencuentro entre las dos maneras de observar *lo político*, y aquí usamos voluntariamente el término en la acepción de Lefort, o sea, como fundamento de la experiencia política, es que algunos defensores de la democracia procedimental creen que una sociedad puede ser libre aun cuando sus miembros se nieguen a participar de la escena política. En el campo republicano tendemos a considerar que, no obstante el juego democrático pueda continuar sin la participación efectiva de buena parte de los actores durante algún tiempo, esa forma de proceder pone en riesgo la propia existencia de una sociedad basada en la libertad. Este hecho no deriva tanto de la exigencia de una *virtú* que se manifieste constantemente como renuncia

al bien privado en favor del bien público, sino de una concepción diferente de los propios fundamentos de la vida política. En la visión republicana lo político se funda en el conflicto constante de las partes que componen el cuerpo político y adquiere sus contornos institucionales e históricos en la medida en que se llega a una configuración del derecho que les dé cabida.

En el lenguaje renacentista, creer en la capacidad de mantener una democracia incluso frente a la poca participación de sus miembros es abrir las puertas para la *fortuna*, pues se supone que los diques institucionales construidos serán suficientes para resistir sus ímpetus. El republicanismo cívico también apuesta a la necesidad de la construcción de una escena institucional en la que los conflictos sociales puedan ser exhibidos y vividos. Maquiavelo sabía que ante la ausencia de lugares donde dar libre curso al odio que las partes sienten en el enfrentamiento político el cuerpo político termina destruyéndose. Pero la ausencia de participación, o de representación del conflicto, siempre le pareció más perniciosa que el deseo de acción. Una sociedad poco acostumbrada a actuar tendrá enormes dificultades para enfrentar las situaciones en las que su integridad como cuerpo político está en riesgo.

Si transferimos el problema al escenario brasileño, veremos que difícilmente una democracia procedimental pueda dar cuenta de los enormes desafíos que se deben vencer en el plano político y social. No queda claro, sobre todo, de qué forma se puede pensar la historia brasileña a partir de los parámetros establecidos por autores que ponen todo el peso del análisis en el mapeo del funcionamiento institucional. Si referirse al republicanismo como una panacea para nuestros males políticos nos parece ingenuo, incluso porque no se puede invocar una tradición republicana consolidada en el Brasil, el uso del aparato conceptual derivado de la recuperación de la

tradicción republicana nos parece fértil al menos para confeccionar un mapa del terreno de una sociedad que clama por una identidad y que se muestra incapaz de exhibir sus conflictos en la escena pública. Como mínimo, el republicanismo cívico ayuda a pensar algunos de nuestros problemas con un instrumental teórico que contempla las peculiaridades de una democracia que nunca realizó plenamente ninguno de sus ideales. Los trabajos de Luiz Werneck Viana, Maria Alice Rezende de Carvalho y otros muestran, por ejemplo, que ante la ausencia de una participación intensa en los mecanismos políticos tradicionales, la población brasileña halló en el ámbito judicial una forma eficaz de insertarse en la arena pública, a pesar de su reiterada exclusión de las otras esferas que normalmente se asocian con el territorio público: la legislativa y la ejecutiva.<sup>35</sup>

En el segundo polo de la confrontación con la tradición liberal están las críticas que remontan a Burke y que se refieren a los riesgos presentes en las revoluciones, que son una de las formas modernas de fundación. En efecto, muchos autores sospechan que la apelación a la acción de los republicanos, como ocurrió por ejemplo en la Revolución Francesa, es una constante del republicanismo y que los frenos del derecho nunca funcionan con ciudadanos que creen estar rehaciendo el mundo cada día. Hannah Arendt quizá sea uno de los autores, que legítimamente podemos situar en el campo del republicanismo, que más contribuyó para el esclarecimiento de esta cuestión. Por un lado, no hay modo de negar que toda revolución comporta los riesgos que señalaron los críticos de la experiencia francesa. La tentativa de negar simplemente que el jacobinismo y sus excesos

<sup>35</sup> Luiz Werneck Viana (comp.), *A democracia e os três poderes no Brasil*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002, p. 10.

forman parte de la herencia republicana es dejar de lado el hecho de que todo proceso revolucionario implica una apertura hacia lo nuevo y lo indeterminado, que no se puede negar bajo pena de clausurar la posibilidad de creación de nuevos órdenes políticos, lo que constituye un punto fuerte de la tradición republicana moderna al menos a partir de Maquiavelo. Como dice nuestra autora: “Está en la naturaleza misma de los comienzos el hecho de comportar una medida de arbitrariedad absoluta”.<sup>36</sup> Por otro lado, sin embargo, se encuentra el hecho de que muchos procesos revolucionarios lograron no sólo desmontar viejos regímenes, sino también fundar experiencias políticas que tuvieron como referencia un conjunto de valores que hasta hoy nos sirven de guía. La Revolución Francesa tuvo ese papel, así como la Revolución Americana, respecto de la cual Hannah Arendt no vacila en afirmar su superioridad en relación con otros varios procesos históricos.<sup>37</sup> Aun cuando la revolución no sea la única forma de fundación, encarnó, según nuestra autora, el modelo moderno por excelencia de la creación política. Desde el punto de vista de este texto, esa referencia sirve para

recordarnos la importancia concedida a la acción como forma de oponerse a la contingencia de los procesos históricos, por un lado, y como forma de anticiparse a ellos, por otro, creando nuevos tipos de sociabilidad. De acuerdo con esa lógica, los riesgos de la acción revolucionaria no son olvidados, ni tampoco los despropósitos de muchos autores dejados de lado, pero lo que se afirma es el hecho de que lo que llamamos política no puede existir sin que los hombres actúen y corran riesgos. Dicho de otra forma, Hannah Arendt nos recuerda que las revoluciones son la contraparte de las filosofías modernas, que juzgaban poder considerar la acción desde el punto de vista de los espectadores y no del de los actores.<sup>38</sup>

Hoy, cuando el ciclo de las revoluciones parece agotado, el retorno al republicanismo y su referencia a experiencias políticas como las que vivieron los humanistas italianos sirve para recordarnos, por un lado, el lugar fundamental que ocupan tanto los actos fundacionales como aquellos que consolidan un espacio institucional y, por otro, que lo que llamamos tradición republicana comporta un gran número de referencias y que la tarea de escogerlas es parte integrante de nuestro esfuerzo de reflexión. □

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, París, Gallimard, 1967, p. 304.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 72.