

Parte 1

La democracia: desafíos al discurso demoliberal

Part 1

Democracy:
Challenges to the Liberal Democracy
Discourse

1 Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad

Republicanism: A Journey to the Seed of Freedom

Hiram Hernández Castro

Resumen

Este capítulo se propone demostrar la validez del ordenamiento e ideología republicanos. Justifica la pertinencia de esa matriz ideológica al considerarla una alternativa viable para conciliar, en nuestros tiempos, los principios de libertad y justicia, más allá del socialismo y del liberalismo individualista. Se reconstruye genealógicamente el concepto de democracia republicana, a través de un análisis de la historia de las ideas políticas que asume una posición crítica respecto al discurso histórico anglosajón. De esta manera, se hace un importante aporte al redescubrimiento del republicanismo, en cuanto se reclama que la democracia no es una exclusividad del liberalismo y se aboga por el rescate de la república democrática deliberativa. Como conclusión, el documento explica que el discurso legitimador del liberalismo académico ha pretendido despojar a los regímenes democráticos modernos de sus orígenes republicanos, razón por la cual es necesario repensar la democracia y la deliberación, y volver a la semilla libertaria.

Palabras clave: justicia, liberalismo, libertad, republicanismo, socialismo.

Abstract

This chapter intends to prove the validity of republican order and ideology. It justifies the relevance of that ideological matrix by considering it a viable alternative to reconcile, in our times, the principles of freedom and justice, beyond socialism and individualist liberalism. The concept of republican democracy is genealogically reconstructed through an analysis of the history of political ideas that takes a critical position on the Anglo-Saxon historical discourse. Thus, an important contribution is made to the rediscovery of republicanism, as it is claimed that democracy is not exclusive of liberalism and the recovery of a deliberative democratic republic is advocated. In conclusion, the document explains that the legitimizing discourse of academic liberalism has sought to strip modern democratic regimes of their republican origins; therefore, it is necessary to rethink democracy and deliberation, and return to the libertarian seed.

Keywords: justice, liberalism, freedom, republicanism, socialism.



Perfil del autor / Author's profile

Hiram Hernández Castro

PhD. (c) en Ciencias Sociales de *FLACSO*, Ecuador. Profesor de la Universidad de la Habana. Autor de artículos de análisis político cubano como: "Neoconservadurismo, poder y cultura política", "Repensar la URSS: revolución o modelo", "Gramsci en el centro de la cultura cubana" y "Una cultura de la política revolucionaria". Ha sido coordinador de la *Revista Temas*, en La Habana, Cuba. Correo electrónico: temas@icaic.cu

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Hernández Castro, H. (2016). Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 3-27). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Hernández Castro, Hiram. "Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Hernández Castro, Hiram. "Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 3-27. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

Desterrado por defender los principios proclamados en Guáimaro, José Martí presenció la caída de la Primera República Española, se consternó ante la *oligarquización* de las repúblicas hispanoamericanas y la plutocracia de los Estados Unidos. Al desembarcar el 11 de abril de 1895, lo guiaba el designio de la independencia y un nuevo proyecto de república. Martí confió en que priorizar la democracia conduciría a los cubanos a encarnar la virtud cívica en las instituciones emergentes de la libertad. Su muerte prematura, sin legar un programa político sistemático, no impidió que su doctrina se ciñera al cuerpo simbólico de la nación. La veneración de los cubanos por su ideario dispone una tradición, pero a la vez, establece el campo de lucha por la descodificación ideológica de su obra.

Si Martí no fue un liberal ni un socialista, ¿en qué tradición se inserta su ideario político? El investigador Ibrahim Hidalgo (2003) afirma que actualmente es posible referirnos a la validez de las ideas de Martí sobre el ordenamiento republicano de las naciones, no porque se propusiera elaborar un modelo o patrón, sino porque con su obra escrita se propuso que los cubanos conocieran y compartieran la nueva concepción.

Situar a Martí en la tradición republicana democrática, lejos de una obviedad, precisa de una relectura de la historia de las ideas políticas. Un proyecto que relaciona la obra martiana, y de gran parte de los asideros de nuestra tradición política, con el actual debate suscitado por el republicanismo. Es en esa disposición, movidos por la valoración crítica de los discursos contemporáneos, que los cubanos nos insertaremos en la apropiación y creación de un saber político actuante en nuestra vida social.

No fue hasta la segunda mitad del siglo xx que la historiografía anglosajona reivindicó las influencias republicanas que dieron substrato intelectual a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. El análisis desmitificó el concepto de la ejemplar revolución liberal y acuñó la etiqueta de *republicanismo* para analizar el sustrato ideológico de los discursos fundadores. En ellos se aludía al compromiso patriótico con una vida cívica activa, la implementación de espacios deliberativos parlamentarios y la pequeña propiedad agraria como base de una ciudadanía propietaria. La relación específica de estos contenidos no encontraba soporte en el liberalismo individualista que posteriormente se impuso en los fundamentos hegemónicos de aquella nación.

Con la intervención de filósofos, constitucionalistas y politólogos, el término *republicanismo* se extendió a una academia antes abstraída en la sofisticación de su metalenguaje. Desafiando la clausura de sentido se volvió a preguntar: ¿qué es la política? ¿Cómo podemos ser libres? Al decir de Hannah Arendt, cuando resucitan preguntas tan elementales se debe a que ya no satisfacen las respuestas dadas por la tradición. En este caso, se busca en lo silenciado de las ideas políticas, nuevas respuestas ante el acumulado histórico de injusticias y la configuración de formas de dominación, explotación y discriminación cada vez más brutales.

En su historia milenaria el ideario republicano argumentó tanto posiciones oligárquicas como democráticas. Lo cual envuelve al republicanismo en un antagonismo de posiciones políticas, con expresión en autores y escuelas teóricas que comparten un marco similar de categorías y aluden a inquietudes comunes, pero sus prioridades e integración con otras tradiciones generan el debate entre las distintas versiones republicanas.

Las herencias políticas no se conservan en las páginas ignoradas o malinterpretadas de sabios y filósofos, sino que se entrecruzan y desordenan en la medida en que son recreadas por sujetos políticos concretos de acuerdo con los intereses y conflictos que enfrentan, lo que hace necesario distinguir, desentrañar y procurarnos mapas conceptuales posibles. Por ello, si queremos presentar esta tradición, debemos analizar qué ha entendido históricamente el republicanismo por ciudadanos, participación y democracia, pero sobre todo, qué ha entendido por libertad. Es lo que motiva a este texto a emprender un viaje a la semilla de ese ideal político.

La república de los antiguos

“Las que ahora llamamos repúblicas, los de antes las llamaban democracias”, escribe Aristóteles (1988, iv, 13, 11 p. 259), lo que nos recuerda que ambos términos tienen origen en el Mediterráneo antiguo. No se trata de trasladar directamente determinada experiencia histórica a una realidad distinta. Además de esclavista, la estructura social mercantil y política de la península Ática era más sencilla y transparente que la actual; lo que no significa ignorar su reflexión filosófica y los núcleos conceptuales y normativos originados en aquella vida política activa. La imposibilidad de traducir ese universo de sentido a una racionalidad contemporánea constituye uno de los mitos que es preciso subvertir.

En Grecia solo podía vivir en libertad la comunidad que detuviera por la fuerza el saqueo de sus enemigos. Construir murallas y armar soldados respondía a la amenaza externa, dando paso a una más difícil de solventar. Si la razón de vivir en comunidad (*koinonía politique*) era liberarse de la esclavitud, no tenía sentido quedar sometido al jefe militar que surgiera dentro de los muros. En el proceso de luchas internas y aprendizajes interculturales, los griegos evidenciaron que si los ciudadanos libres no querían someterse a la voluntad de un tirano, las decisiones debían adoptarse por métodos pacíficos; dándose así igual oportunidad de influir en los asuntos de la *politeia*. Los problemas de la convivencia debían ser resueltos en la plaza pública (*agora*), donde la actividad política de los varones adultos no se circunscribía a la intervención directa en la deliberación y aprobación de las leyes, comprendía además, la toma de decisiones en los tribunales de justicia y la aceptación de cargos públicos. El estar de acuerdo en estos puntos, lejos de cerrar el conflicto, situaba las prerrogativas y límites de la clase que accediera al poder.

Demokratia significaba para los griegos predominio de los pobres libres (*demos*). En Atenas la democracia no fue una utopía. Su institucionalización determinó, a mediados del siglo V a.n.e., el máximo esplendor de aquella polis. El régimen plebeyo incentivó una participación responsable y no escatimó en mecanismos jurídicos de frenos y contrapesos, pero no era un régimen orientado a contener a las mayorías, sino a la oligarquía plutocrática. Las reformas de Solón, Clístenes, Efilates y Pericles prohibieron la esclavización por deudas, legislaron la redistribución de la tierra y remuneraron los cargos públicos electos (*misthos*). El objetivo de estas leyes era procurar las bases materiales para que “la pobreza no tuviese como efecto que un hombre, siendo capaz de rendir servicio a la polis, se vea impedido a hacerlo por su oscura condición” (Tucidides, 2007, II, p. 37).

En este escenario la especulación cosmológica propia de la filosofía griega experimentó un “giro copernicano”. La reflexión sobre el carácter e interacción social de los ciudadanos en el ágora se convirtió en el centro de interés de los sofistas. Sus reflexiones nos llegan en obras como las *Antilogías* de Protágoras y los diálogos de Platón. Los sofistas, hoy conocidos por la leyenda que los acusa de mercenarios de la verdad, conformaron un grupo de maestros filósofos extranjeros (*metecos*) que vivían en Atenas sin condición ciudadana. Sin embargo, se erigieron en defensores de la *demokratia* como régimen del que debían sentir orgullo los atenienses.

No voy a detenerme a analizar con detenimiento juicios como: “el hombre es la medida de todas las cosas”, “acerca de cualquier asunto hay dos discursos que se oponen entre sí” y “hacer más fuerte el discurso más débil” (*parresía*), con

los cuales los sofistas argumentaban que cualquier hombre podía alcanzar una opinión correcta (*doxa*) en el espacio deliberativo. Criterio que sería refutado por las conocidas metáforas platónicas del mito de la caverna y el filósofo rey. Huelga decir que el debate entre los sofistas y Platón se materializaba en encarnizadas luchas partidistas al interior de la polis.

Platón provenía de una familia aristocrática y repudiaba la democracia plebeya. Su teoría de la ideas pretende descalificar la voz de los que viven de oficios manuales sin el ocio necesario para el desarrollo de la *episteme* de lo justo y el *ethos* de la virtud (*areté*). *La República* preconiza el tutelaje de una tecnocracia moral y proyecta la ciudad ideal gobernada por los que realmente saben lo que es bueno para los demás. Sus discípulos en la Academia fueron testigos de sus críticas y de la crisis de la democracia tras ser Atenas derrotada en la Guerra del Peloponeso.

No debe sorprender que Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno y principal discípulo de Platón, pusiera reparos a la presencia de artesanos y jornaleros en la deliberación y las magistraturas. Si su maestro se enfrascó en indagar las características de la “ciudad ideal”, él se preguntó qué es, de hecho, una comunidad política, y qué significa ser un ciudadano. Los estudiosos de su obra destacan la mesura de sus críticas y su astucia para articular evidencias empíricas con su posición antidemocrática. En los párrafos siguientes trataré de resumir algunos de los puntos que justifican la atención que se le dispensa en el actual debate republicano.

Para el autor de la *Política* ser un ciudadano, más allá de nacer en una comunidad, significa participar en las funciones judiciales y en el gobierno colectivo. Lo que mantiene unida a una ciudad, más allá del acuerdo de sus habitantes a no hacerse daño, es su disposición a buscar mediante razonamientos (*logos*), mejores maneras de estar juntos. La amistad entre los conciudadanos (*philia*), el respeto a la ley (*nomoi*) y la recíproca consideración de sus derechos constituyen las virtudes que fortalecen la *politeia*. El buen ciudadano, apunta, está dispuesto a renunciar a sus intereses previos para articularse a un ágora que modula una justicia común como parte de un ordenamiento compartido. Donde los más, cada uno de los cuales es un hombre incapaz, pueden ser de hecho “más fuertes, más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los menos” (Aristóteles, 1988, III, 13, 4, p. 189).

El autor de *Ética a Nicómaco* preserva las tradiciones isocrática, isonómica e isegóricas¹ atenienses y concibe la vida democrática como un continuo aprendizaje

1 *Isonomía* designaba en Atenas la igualdad de derechos políticos y jurídicos entre los ciudadanos. *Isegoría* definía el derecho de los ciudadanos a formar parte de las reuniones de

de autodomio ciudadano. No obstante, “como el fin de la política no es el conocimiento sino la acción”, su obra se erige en un redomado desacuerdo con la democracia plebeya. De la que teme, en primer lugar, su tendencia a extender la ciudadanía más allá de los límites saludables. Aristóteles (1988) deja claro que no es lo mismo administrar una casa que gobernar una ciudad, pero “ya que la ciudad se compone de casas y en ella viven elementos diferentes” (pp. 44-45), será necesario precisar quiénes deben gobernar. Como la subsistencia de una ciudad, apunta el filósofo, depende de la posibilidad de decidir sobre el bien común mediante el *logos*, debe razonarse que el niño es gobernado por el entendimiento del padre, la mujer carece de autodomio y al esclavo lo define pensar y actuar como un instrumento de su dueño. Solo el ejercicio de un *logos* emancipado, diría Aristóteles, posibilita la realización de la virtud cívica que caracteriza al ciudadano de una república libre. Ergo, participar en el debate sobre los destinos que afectan a la ciudad debe circunscribirse a los padres de familias.

Pero las objeciones del Estagirita con respecto a la democracia plebeya alcanzan su ápice cuando sin reservas afirma: “la explicación de que haya varios regímenes políticos es que hay varias partes en toda ciudad, estas son los que tienen mucho y los que no tienen nada” (Rivero, 2005, p. 10). Resulta imposible, afirma, que los ciudadanos sean a la vez pobres (*áporoi*) y ricos (*eúporoi*), y dado que la política es el gobierno de los hombres libres, este se ejerce siempre por uno de estos grupos en detrimento del otro. Una evidencia que lo coloca ante la alternativa de dos regímenes posibles: oligarquía o democracia. El primero es el mal gobierno de la aristocracia y el segundo el mal gobierno de los pobres.

El malestar de la democracia plebeya, dice Aristóteles, no reside en la proporción circunstancial entre mayoría y minoría, sino porque en ella gobiernan los pobres (*thetes*). Estos son: los que viven de sus manos, los carentes de recursos propios, los proclives a la corrupción ya que “participan de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de esclavitud limitada” (1986, p. 38). El filósofo censura el poder del *demos* pues su esclavitud limitada los hace débiles ante el

la asamblea y, por consiguiente, hablar y votar en materias que concernían a la polis. Este término capturaba el elemento de participación deliberativa en la democracia ateniense. Con el término *isocracia* los atenienses significaban una forma de gobierno en el cual todos los ciudadanos, hombres, adultos y libres, poseían poderes políticos equivalentes. Lo que a su vez significaba la exclusión de mujeres, esclavos y extranjeros. El término *isomoiría*, por su parte, refiere la división igual de la tierra y puede ser identificado como la demanda del elemento más radical, plebeyo, de la población de Atenas (Resnick, 1996, pp. 170-184).

chantaje y los coloca a merced de los demagogos (*protestates tou demos*), a los que define como aduladores que incitan a la multitud a irrespetar la universalidad de la ley. La demagogia gobierna, dice, donde se impone su voluntad particular, prevalecen los decretos y la ley pierde su soberanía. Esta desviación, concluye, merece el calificativo de tiranía y jamás el de república: “porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república”.

Con todo, el Estagirita era también un *realpolitiker* consciente de que un régimen estrictamente oligárquico significaba un gran peligro para la estabilidad de la polis, pues “las masas se sublevaron por la desigualdad de las propiedades” (Aristóteles, 1988, II, 7, 10, p. 113). A la sazón, como alternativa a la democracia plebeya, propone un gobierno mixto, de clase media campesina, asentado en leyes prohibitivas de la acumulación excesiva de terrenos y riquezas. Una ley que instituya que “los ciudadanos tengan una hacienda mediana y suficiente” e impida que un poder privado dispute a la *politeia* su derecho a definir el bien público.

Aristóteles, dos milenios antes de Marx, entendió la sociedad atravesada por desigualdades que hoy llamaríamos de clase, definió el trabajo asalariado como esclavitud a tiempo parcial y reconoció a la república su derecho a intervenir en la estructura de la propiedad. Este antiguo pensador, como recordaba Marx en los *Grundrisse*, no pensó la propiedad en términos de más o menos eficiencia, sino sobre cuál modo de propiedad crea mejores ciudadanos.

La república de los modernos

El legado de Aristóteles perduró en el constitucionalismo romano con el intento de equilibrar los intereses de los pocos y los muchos en una república mixta, mediante una pléyade de instrumentos como el senado, el sistema de cónsules y el tribuno de la plebe. La *res publica* se comprende como resistencia frente al monarca que ordena la ciudad como si de su casa se tratara. Entre los siglos XVII-XVIII, frente a la crisis del Estado absolutista, el paradigma jurídico romano renace para oponerse al gobierno de uno solo y denunciar la corrupción política que, en ausencia de controles y contenciones, podía socavar al más grande de los imperios. Contra las ideas republicanas se alza Thomas Hobbes:

Entonces tienen que castigar a la mayoría de los que se han educado en las universidades [...] y es allí donde se han surtido de argumentos en favor de la libertad extraídos

de las obras de Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca y de las historias de Roma y Grecia, para sus disputas contra el necesario poder de sus soberanos. Por tanto, desespero de que pueda existir paz duradera entre nosotros mientras las universidades no se sometan y dirijan sus estudios a asentar eso, es decir, enseñar obediencia absoluta a las leyes del rey y a los edictos públicos dados por él bajo el Gran Sello de Inglaterra (1992, p. 74).

Los republicanos ingleses escudriñaban en los clásicos los argumentos para impugnar el poder que pretende explicarse por sí mismo, valoraban las leyes en tanto los hacía libres para hacer política, identificaban la libertad con la posibilidad de intervenir y recrear lo que a todos afecta. Fueron, en síntesis, los demandantes de procedimientos concretos para controlar a los magistrados. La Guerra Civil alentó su ala radical. Los niveladores propugnaron que desde su nacimiento todos los hombres deberían estar igualmente vinculados con la propiedad, la libertad y la independencia.

Define a los modernos republicanos su afán por evitar la tiranía y fomentar la virtud cívica. Si la república refiere a la cosa de todos, cada uno debe gobernar y ser gobernado por los demás; los procedimientos para ejercer esta máxima varían en dependencia de la radicalidad del republicanismo, pero desde la antigüedad clásica se consideraba que una república debía reducir los plazos entre las convocatorias a elecciones y rotar obligatoriamente los cargos públicos y la rebeldía legítima contra los gobernantes desobedientes. Contra la arbitrariedad absolutista el republicanismo identificó la libertad con la ley, esto es, la potestad de la ciudadanía para crear sus propias leyes invocando conceptos como “la libertad común”, “el gobierno libre” y el “derecho de soberanía”. Los republicanos enaltecieron la capacidad del derecho para encarnar en leyes la libertad.

Sin embargo, para una interpretación extendida, fue el liberalismo el lugar ideológico que enfrentó a las monarquías europeas y dispuso el sustrato intelectual de los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII. Todo esto antes de que el término “liberal” apareciera en una lengua conocida con anterioridad a las Cortes de Cádiz (1812). Reconocer el programa republicano pasa por comprender que solo a finales del siglo XIX el liberalismo se instituyó como una doctrina capaz de reinterpretar la historia de las ideas políticas precedentes de acuerdo con su propia lógica e interés. Un ejemplo es presentar a John Locke como padre del liberalismo político, pues sería más cabal relacionarlo con el republicanismo aristotélico y los jurisconsultos romanos.

De las *Instituciones del Emperador Justiniano* los republicanos modernos aprehendieron la distinción entre los dueños de su propia persona (*sui iuris*) y los sujetos al dominio de otro (*alieni iuris*). Para comprender el ejercicio de la ciudadanía resultaba esencial la distinción entre los poseedores de los medios garantes de la propia subsistencia (*liberi*) y los que para vivir deben venderse a sí mismos como instrumentos de trabajo (*servi*). Los romanos habían apodado a estos últimos como “proletarios” (los que poseían hijos como único bien). En la república romana la *virtú* (alusión a la virilidad masculina) apuntaba a la capacidad económica de pertrecharse de armadura para asistir al ejército y, saqueo mediante, contribuir al poder del Imperio.

El principio republicano según el cual los que no dispusieran de un mínimo de propiedad no eran libres ni virtuosos, explica por qué James Harrington propone, en *Oceana*, la redistribución de la propiedad agraria como mejor situación para salvaguardar las instituciones nacionales de las potencias extranjeras. Solo aquellos que “vivan de lo suyo” pueden ostentar virtud, comprometerse en los asuntos públicos y estar en disposición de defender su república. Análoga a esta concepción debemos situar la frecuentada cita en la que Kant (1994) distingue entre ciudadanos activos y pasivos:

El mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano, el sirviente (pero no el que está al servicio del Estado), el menor de edad, todas las mujeres y, en general, cualquiera que no pueda conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de los otros carece de personalidad civil. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar con ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil (p. 354).

El filósofo de Königsberg asumió la propiedad como una condición para actuar con autonomía en la esfera pública, pues es libre quien debe su existencia a sí mismo. Por negación, aquellos que dependan de la voluntad de un patrón para garantizarse lo que necesitan para vivir no son libres ni ciudadanos. La cita subraya que el espacio donde se intercambian beneficios privados y el lugar donde los ciudadanos deben encontrarse en condiciones de igualdad y libertad, se determinan de

tal manera que aquellos que dependan de otros para vivir, actuarán como siervos de su patrón y nunca como ciudadanos autónomos. Kant, como republicano, no pretendió escindir el espacio público del privado, la libertad de la propiedad, la ciudadanía de la independencia.

La *aporofobia*² define al republicanismo oligárquico y enuncia que si todos los ciudadanos alcanzaran plenos e iguales derechos, la mayoría se apoderaría de la propiedad de los menos (los ricos). Deducción antidemocrática para sugerir que el despotismo de los pobres libres sería jurídicamente más difícil de embridar que el despotismo monárquico. El sufragio censitario, basado en la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, deviene en la trinchera política del republicanismo oligárquico.

Contra esta institución se alzó, el 5 de diciembre de 1790 en la Asamblea Nacional, la voz del diputado Maximilien Robespierre para expresar que todos los ciudadanos adultos, no solo los capaces de pagar un censo, debían poder inscribirse en la Guardia Nacional. En este discurso se pronunció por primera vez, la divisa distintiva del ala republicana democrática de la Revolución: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. Para el republicanismo jacobino era cuestión esencial que el “populacho” se organizara para defender el espacio público en aquel cuerpo armado que juraba lealtad a la Constitución y no a la persona del rey. Se trababa de universalizar el derecho a defender la república artillando las bases materiales de la libertad.

Las ideas de la libertad

El liberalismo proclamó su identidad distinguiendo su idea de libertad de la tradición republicana. En 1819 en el Ateneo de París, Benjamin Constant dictó una conferencia donde inscribía que los modernos debían tener una idea de libertad muy distinta a la ostentada por los antiguos. Estos últimos llamaban libertad a compartir el poder de una voluntad pública entre todos los ciudadanos. Los modernos, en cambio, debían identificar la libertad con la voluntad individual y los disfrutes privados.

2 Se utiliza el vocablo en referencia a las palabras griegas *áporos* (pobre, escaso de recursos) y *fobia* (temor) (Cortina, 2005).

El liberalismo decimonónico, siguiendo a Benjamin Constant (1979), dispuso que:

La independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política [pues] ninguna de las numerosas y muy alabadas instituciones que perjudicaban la libertad individual en las antiguas repúblicas, resulta admisible en los tiempos modernos (p. 268).

El conferencista argumentaba que las dimensiones del Estado-nación y el fin del ocio de los ciudadanos a causa de la abolición de la esclavitud, hacían imposible y no deseable asistir a la plaza pública a deliberar sobre aspectos relativos al derecho de soberanía. Se es libre, apunta Constant, si en nombre de la sociedad se exige lo estrictamente necesario para obtener lo que se desea mediante el comercio. La libertad de los modernos es la protección ante la violencia, el derecho a expresar la opinión, disponer de la propiedad e ir y venir sin rendir cuentas.

A esta doctrina le interesó deshacerse del ciudadano hacedor de política para universalizar un concepto de libertad sustentado en no ser interferido en la esfera privada, pues ser libre significa estar eximido de compromisos que reclamen sacrificios en nombre de terceros. Isaiah Berlin (1988), ya avanzado el siglo xx, define este concepto como libertad negativa: A es libre si puede hacer x sin que B se lo impida, coarte e interfiera.

La idea se expresa como sigue: “no necesito ser libre para hacer política, sino para establecer la medida en que debo ser gobernado por ella”, lo que fundamenta una concepción restringida de república como opuesta a la tiranía, por peligrosa para la esfera de lo privado. La república liberal no alude a la construcción colectiva y deliberativa del orden, sino a garantizar un marco jurídico apropiado para desarrollar los intereses privados y un sistema representativo que deje tiempo libre para gozar de los beneficios del comercio.

Se resguarda el valor de la autonomía en el sentido en que cada individuo es responsable de su propia suerte en la esfera privada. El mercado se define como el espacio donde se despliega el talento de los individuos que voluntariamente firman contratos por libre consentimiento. El discurso liberal desliga formalmente la libertad del derecho a la propiedad, pues todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley, puedan o no vivir de lo suyo. Las asimetrías de poder y desigualdades en los espacios donde se reproduce la vida son percibidas como no políticas

y, hasta determinado límite, se consideran justas o incitantes para el desarrollo individual y social.

La esfera política, retomando a Constant (1979), se fundamenta en el derecho de:

Cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran [...] es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno [...] a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.

Para el liberalismo doctrinario, el gobierno limitado y el pluralismo político permitirían a los diversos individuos y sus asociaciones la representación en el Estado. Se trata de impedir la concentración del poder a partir del equilibrio entre los múltiples intereses electoralmente representados. Si algún interés particular, grupo social o ideología, consiguiese predominio, el derecho a no ser interferido protegería al individuo del sufragio de la mayoría de turno.

Con todo, las teorías académicas liberales recorren por entero el arco ideológico y se sitúan de manera diversa ante contenidos políticos esenciales como la igualdad, la democracia y la justicia. Más provechoso que buscar un común denominador sería asumir una perspectiva que nos permita reconocer sus límites gnoseológicos donde sea que los hubiere. Preguntar, por ejemplo, si la esfera privada y la pública se contraponen; si los derechos ciudadanos se universalizan al margen de los recursos que el individuo dispone para vivir; si la libertad se vacía de contenido y define por abstracción del ciudadano corpóreo; si es legalmente posible que el mercado decida sobre la vida o la muerte de los seres humanos.

El liberalismo opone la libertad a la interferencia y el republicanismismo a la esclavitud y la dependencia. La tradición socialista heredó este segundo concepto de libertad. En su *Manifiesto de los plebeyos*, Babeuf (1999) apuntaba: “todo lo que un miembro del cuerpo social tiene por debajo de lo suficiente a sus necesidades de toda especie y de cada día, es el resultado de una expropiación de su propiedad” (pp. 59-60). Marx (1971), por su parte apuntaba,

El hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de los otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo.

Solo puede trabajar con el permiso de estos, es decir: solo puede vivir con su permiso (p. 13)
(itálicas añadidas por el autor).

Herederero de la tradición republicana, el ideal socialista reconoció en la esfera privada la génesis de la política, pues en el trabajo el hombre se reproduce a sí mismo y a la totalidad de sus relaciones. El origen de la alienación social, por tanto, debe buscarse en la estructura de la propiedad. Allí se configuran las instituciones políticas que legitiman el control de la actividad humana inscrita en los contratos “privados”. Esto quiere decir que las interferencias dominadoras provienen de la vida social atravesadas por el *dominium* privado y acorazadas de *imperium* público.

El movimiento obrero socialista denunció que la libertad proclamada por el liberalismo equivalía a subordinar la racionalidad política al modo de producción del capital y a legalizar la esclavitud asalariada. Proyectar la imagen del trabajador como un esclavo respondía a la tradición de juzgar el contrato *liberi-servi* como una relación antiética a la libertad y la igualdad, lo que situaba la lucha política en el terreno de la concreción de los plenos derechos ciudadanos por razón de la independencia socioeconómica y la democratización de la propiedad.

Sin embargo, el socialismo hegemónico del siglo xx, desde su centro en Moscú, reprodujo una visión dualista análoga a la liberal, en la que por una parte se desarrolla la economía (ámbito de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas) y por la otra, la política (la lucha de clases y las instituciones jurídico-culturales). La economía sería la base, no en el sentido de reproducción y autogestión de la vida social, sino como plataforma de progreso dirigida por el monopolio estatal. La libertad política y la democracia, en tanto epifenómenos del desarrollo económico, se situaban en la distancia de la transición comunista. La socialización consistía, mientras tanto, en la estatización de todos los ámbitos del poder y la existencia social.

El movimiento de liberación del llamado Tercer mundo, a partir de la segunda mitad del siglo xx, insiste en que las naciones no son libres si mantienen lazos de dependencia económica, en los que los contratos entre naciones desiguales reproducen la dominación. No obstante, las repúblicas “periféricas” mantuvieron un “patrón colonial de poder” en la conformación de una ciudadanía legal, civil y política para sujetos socialmente desiguales. Ampliar los horizontes de sentido, más allá del control nacional-estatal de los recursos de la producción, depende en este siglo de la descolonización de la democracia.

En resumen, a través de la historia los seres humanos hemos visto truncada nuestra libertad, individual y colectiva, por obra del despotismo de los gobernantes, la amenaza del hambre y la *afraternidad* de las relaciones. La desmemoria histórica y el positivismo nos niegan aprehender la libertad política desde su raíz en las condiciones de existencia social. En este punto la cuestión sería: ¿qué concepto de libertad política debería tener presente una teoría republicana de la democracia?

La libertad republicana

El tema de la libertad política como no-dominación constituye el punto de partida del proyecto normativo republicano promovido por Philip Pettit. La literatura resalta su texto *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1999) como el hito popularizador del “neorepublicanismo”.

La obra de Pettit traza normativamente la producción de una institucionalidad democrática a partir de un ideal de libertad inspirado en la tradición republicana. Según su autor, el lenguaje político republicano trasciende su origen histórico y encausa sus argumentos a la universalización de la libertad como no dominación. La tradición republicana se actualiza –apunta– cuando se opone a la dominación que sufre la mujer maltratada, la que padece el empleado que por miedo a perder su trabajo no se atreve a quejarse ante su jefe y la que soporta el ciudadano abrumado por el funcionario arbitrario. La concepción de la libertad como no-dominación exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente, esto es, según le plazca, en las elecciones de una persona libre.

Una de las partes de una relación ejerce un poder dominador sobre la otra en la medida en que su interferencia sea arbitraria. En las sociedades contemporáneas, continúa Pettit, los ciudadanos se encuentran por lo general al arbitrio de la voluntad de otros. La libertad, en sentido republicano, requiere que los sujetos susceptibles de ser afectados arbitrariamente no sean políticamente libres. Cuando los ciudadanos son dependientes viven sujetos a la incertidumbre, temen y precisan adular a aquellos frente a los cuales se subordinan. El liberalismo, al restringir la idea de libertad a la no interferencia, no provee de respuestas para que se pueda interferir en la vida de los sujetos real o potencialmente vulnerables. Ser republicánamente libres consiste en pertenecer a una comunidad donde todos y cada uno de los ciudadanos están protegidos de interferencias arbitrarias.

Para la teoría normativa neorepublicana, un orden político no puede ser considerado justo si en las relaciones privadas y públicas persiste la posibilidad de un ejercicio arbitrario del poder. De manera que existe libertad si y solo si A es inmune a la interferencia arbitraria de B. No se trata solo de ausencia *actual* de arbitrariedad, sino de la mera posibilidad *potencial* de ejercerla. Por cuanto A no es libre cuando da su consentimiento por carecer de otras alternativas, o cuando B se abstiene de ejercer su poder por razones ajenas a la situación de A. Un esclavo, apunta Pettit (1999), no es libre porque su amo tiene la capacidad de interferirlo según le plazca aunque circunstancialmente no lo haga. No es libre un obrero que puede ser despedido cuando le plazca a su patrón, ni aún en el momento en que conserva su empleo. No es libre el empleado que acepta un contrato de trabajo mal pagado por carecer de otras alternativas. No es libre la mujer que puede ser golpeada o violada por su esposo por no existir un diseño social que garantice su “emancipación de tal subordinación, de tal dependencia”.

Lo que viene a recordar a las instituciones públicas que su razón de ser no es otra que suprimir las asimetrías de poder arbitrario provenientes de la vida social. Para ello, la república debe implementar mecanismos de interferencia para que los sujetos potencialmente vulnerables queden libres de dominación. El ideal de libertad republicana rechaza la indiferencia liberal frente al *dominium* en los ámbitos familiares, laborales y culturales, y reconoce que la república puede y debe interferir, sin arbitrariedad, la vida social de los individuos para *desformalizar* su disposición de libertad, igualdad y autonomía política. Según Pettit, si tomamos en serio la idea de libertad como no-dominación, podríamos inspirar constituciones que prohíban la arbitrariedad en todos los ámbitos de la vida social. Más adelante volveremos sobre los corolarios y límites de este autor.

Ahora, más allá de Pettit, el republicanismo democrático afirma la libertad como no dominación y ausencia de dependencia. La universalización de la libertad exige reconocer que la enajenación de la propiedad obliga a los individuos a recurrir “a pedir permiso para vivir” a los que poseen o controlan los medios de producción. La democratización de un ordenamiento republicano demanda mecanismos políticos e institucionales que permitan la extensión social de la independencia material como derechos sobre la propiedad. Significa que un ciudadano es libre si y solo si no está sujeto a redes de dependencia material con respecto a otro particular. Solo la libertad democrática supera el concepto abstracto de libertad.

La libertad republicana está ligada al autogobierno y a la preocupación por el bien público. No se opone al valor central de la autonomía individual, sino que

la instituye como autogestión y autogobierno. La posibilidad de gobernarse a sí mismo implica: “la libertad de participar en las decisiones sociales que afectan la propia vida” (Ovejero, 2008, p. 144). Ser parte de la elaboración de la ley no significa que se instituyan directamente los deseos personales, depende de que los intereses propios encuentren acuerdo con los sociales, apelando a la racionalidad de los intereses *universalizables*, un ideal que contiene el derecho de cada persona a escoger por sí misma su itinerario vital, siempre que no coarte a la república su derecho a determinar lo que es de pública utilidad común.

La república jurídica necesita concretarse en la virtud cívica. Para ello la república de las leyes deberá garantizar la independencia material y activar la participación decisoria sobre todos los espacios de la vida social. La libertad como no dependencia es incompatible con el monopolio de la propiedad, en cambio, constituye una robusta fuente de argumentos para el despliegue de diversas formas de propiedad y sus múltiples combinaciones (cooperativas, privadas, públicas, comunales, estatales) siempre que sean republicánamente controladas y subordinadas a la democracia.

La cuestión de la dominación política no atañe solo a la esfera de las relaciones verticales entre el Estado y el cuerpo de ciudadanos, sino a la esfera privada en la que se originan las relaciones asimétricas de poder. Las personas son libres solo cuando consiguen, bajo la ley, gozar de una vida sin interferencias arbitrarias. Un individuo es libre si nadie puede interferir arbitrariamente en su ámbito de existencia social autónoma; y una república es libre si retiene el derecho de impedir que determinados individuos, a razón de su poder (económico, político, simbólico), nieguen al conjunto de la ciudadanía su derecho a definir el bien público.

Solo un régimen en el que las leyes imposibiliten el ejercicio de poder arbitrario sobre el más vulnerable de sus ciudadanos puede pretenderse democrático. Se trata de instituir la independencia socioeconómica como única forma de no abstraer al ciudadano del sujeto corpóreo (literalmente sujetado a la vida) y por consiguiente, la constitución de un Estado vinculado a las exigencias de la libertad y la democracia republicanas.

La democracia republicana

Tras la derrota del fascismo ningún régimen político occidental se atreve a denostar abiertamente la democracia. Casi sin excepción, la reconocen como la organización

política que salvaguarda la soberanía, reconoce las buenas leyes y acierta en las decisiones más justas. Desde ese “consenso”, los regímenes políticos argumentan razones para ser certificados como democráticos.

Sorprende que el liberalismo doctrinario haya logrado “entendérselas” con la democracia, por no decir identificársele en el sentido común. Hasta finales del siglo XIX el liberalismo se reconoció antitético a la democracia, un ideal que evocaba la Atenas de Pericles y la participación política de los antiguos. Pero las luchas obreras, la emergencia de los partidos socialistas, la proliferación de las asociaciones civiles, el sufragio universal, la declaración de los derechos humanos y la política de masas determinaron la intervención de los ciudadanos en la vida política. Cuando la política dejó de ser una actividad reservada para salones y parlamentos, el liberalismo se vio obligado a crear su versión de democracia. De tal suerte, el debate académico ya no se explicita como democracia vs. oligarquía, sino qué democracia para cuál libertad.

La democracia, en el plano de legitimación, vendría a proporcionar un mecanismo útil tanto para elegir a los representantes deseados como para limitar su autoridad. La democracia representativa se define como un procedimiento para la elección de líderes, partidos y parlamentos que compiten y negocian poder. Solo insta al público dar su voto a una opción dentro de la oferta de programas y candidatos dispensados. Los representantes toman decisiones mediante procesos de negociación y después son confirmados o castigados por la opinión pública. En otras palabras, un sistema en el que las elites administran el poder y los ciudadanos se limitan a distinguirlos con su apoyo o disgusto. No obstante, se aspira a que la relación de deberes y derechos entre la ciudadanía y el gobierno sea justa en referencia a una tabla de derechos universales. Luego, al Estado le corresponde asegurar la defensa exterior y propiciar un marco jurídico para que los individuos intercambien libremente trabajo y bienes. Todo lo que es posible argumentar a razón de restarle importancia o ignorar los supuestos despóticos del mercado.

En la democracia liberal, los gobernantes no son mandatarios que obedecen a la ciudadanía, sino que toman sus propias decisiones sobre las prioridades que hay que atender y cómo hacerlo. Por ello, a cualquier persona debería parecerle injustificado acudir a un término histórico como “democracia” para definir un instrumento de selección de liderazgo de acuerdo con el mercado. En su conocida obra, *La democracia y sus críticos*, R. Dahl (1989) reconoce que el procedimiento no cumple las aspiraciones democráticas del imaginario ciudadano y afirma la sucedánea ‘poliarquía’. Para el autor la poliarquía existe allí donde se articulan siete

instituciones básicas: funcionarios electos; elecciones libres e imparciales; sufragio inclusivo; derecho a ocupar cargos públicos; libertad de expresión; variedad de fuentes de información y autonomía asociativa. Así quedan expresados los requisitos formales para que el ciudadano en un sistema de “democracia imperfecta” seleccione a los políticos profesionales.

Vale decir que las antes comentadas normativas de autogobierno y deliberación ciudadana no cuentan aquí con especial reconocimiento y su plasmación política recibe estímulos negativos. El discurso legitimador liberal va por otro lugar. Se le adjudica realismo antropológico, pues no necesita de individuos especialmente dispuestos a participar en política. Se le reconoce eficiencia porque sirve para identificar a los interesados en gobernar y seleccionar a los más capaces o deseados. Se le describe como pluralista, ya que entiende a la sociedad como un sistema de intereses múltiples en constante negociación. Se le decreta neutral porque no precisa proclamar un bien común más allá del consentimiento sobre las reglas del juego democrático. En lo que sigue intentaremos analizar estos puntos.

La cuestión de la neutralidad del Estado y el rechazo al “perfeccionismo moral”, deviene una de las más frecuentes críticas contra el republicanismo. Con ello se expone un tema profusamente desarrollado en las teorías liberales, a saber, el Estado no debe erigirse en tutor moral de sus ciudadanos o jerarquizar una determinada doctrina comprensiva del bien, sino que les toca a los individuos elegir su propio modelo de virtud y vida buena siempre que respeten la legalidad.

Ahora bien, se podría argumentar que un Estado está muy lejos de ser neutral cuando desmantela arbitrariamente los mecanismos de redistribución de las riquezas y no interfiere ante los términos de un contrato laboral desventajoso. Lo que estaría en cuestión es si ponderar la política desde una acción transformadora, apelando a la justicia, la virtud y la razón, significa renunciar a la neutralidad y vincular a la ciudadanía con una doctrina comprensiva del bien.

La tradición republicana, apunta Habermas (1992), concibe la política como un elemento constitutivo del proceso social en su conjunto y del que depende la formación del ciudadano. La ciudadanía se entiende desde los derechos positivos de participación y comunidad política y se ejerce desde el autogobierno colectivo. Se espera, por tanto, que sea la solidaridad el principio de integración que contribuya al desarrollo social y político. J. Rawls (1995), por su parte, define el republicanismo como una tradición comprometida con la participación política de un cuerpo ciudadano vigoroso e informado. Para los republicanos, afirma este

autor, “la salud de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos” (p. 206).

Las definiciones reseñadas caracterizan al ideal republicano a partir de virtudes políticas como la autorrealización, la solidaridad, la ilustración y el compromiso común. Estos autores ven un ideal que se afirma en la posibilidad de un ciudadano tan identificado y preocupado por la suerte de sus iguales como por la propia. Lo cierto es que la democracia republicana se asienta en la autonomía ciudadana y la solidaridad como principios de autogobierno. Lo difícil sería absolver al republicanismo democrático de promulgar una concepción sustantiva sobre lo que el control público debe hacer para evitar el despotismo de la propiedad.

De cara a la incapacidad liberal para imaginar la política como algo más que el pluralismo de intereses de grupos, el ideal republicano contiene la perspectiva de que la virtud patriótica se exprese como preocupación, participación y esfuerzo por dar lugar a leyes que eviten que los intrigantes y mercaderes gobiernen conforme a sus propios deseos. De ahí el interés de reiterar, reteniendo la tradición republicana, que no es libre ni virtuoso aquel que no vive de lo suyo. Ahora, se trata de establecer el control democrático sobre todas las fases del proceso económico en su conjunto. Socializar la propiedad significa control y deliberación ciudadana sobre los medios y sentidos de la producción. Los medios: deberán evitar que salgan de la ciudadanía las riquezas que a ella pertenecen. El objetivo: garantizar a todos y cada uno de los ciudadanos, bienes vitales como la libertad, la igualdad y la independencia. Socializar la propiedad es organizarse en una economía democrática para la vida³.

Lo apuntado puede levantar una sospecha: los republicanos democráticos se muestran enemigos de la libertad de mercado, pero optimistas ante la interferencia pública sobre los beneficios del comercio. La historia evidencia que se pueden articular los rasgos del liberalismo y el autoritarismo en sociedades en las que se limita la toma de decisiones colectiva y se impone la visión “perfeccionista” de los administradores del poder. Para la tradición republicana, el supuesto de corrupción autoritaria se presenta como una de las principales amenazas para la libertad. Se

3 Lo que incluye la democratización de las relaciones de reproducción que como el trabajo doméstico y el cuidado y la educación de los hijos constituyen las condiciones de posibilidad para la producción. Una economía para la vida se refiere a que el objetivo de la producción no es el lucro (*crematística*) sino gestionar los bienes necesarios para abastecer a la comunidad y satisfacer necesidades humanas (*oikonomía*) (Hinkelammert y Henry, 2005).

requiere que los mandatarios obedezcan, pero no a partir de heroicas campañas de higienización moral, sino con diáfanos y transparentes procedimientos de control sobre el ejercicio del poder en todos los ámbitos de la vida social. El ideal de libertad como no dominación exige impedir la mera posibilidad del ejercicio discrecional y arbitrario del poder.

Conclusión

En una democracia representativa los ciudadanos eligen representantes, en una democracia participativa deciden, además, sobre las leyes. De acuerdo con el republicanismo democrático, solo la participación ciudadana en la determinación de sus condiciones de vida puede generar sentimientos de pertenencia y reconocimiento de justicia a una comunidad política. No obstante, las teorías republicanas difieren de sus concepciones. Puede pensarse, por ejemplo, en una versión neorepublicana que enfatiza en los canales de disputa, control y vigilancia ciudadana de la constitucionalidad y un republicanismo democrático en el que la deliberación articula y organiza el autogobierno ciudadano como elaboración de la política.

La legitimidad de una decisión, de acuerdo con Pettit (1999), deriva de su posibilidad de ser contestada por las personas según los diversos intereses e interpretaciones del bien público. Una república democrática, argumenta, necesita que el ciudadano disponga de voz para discrepar las decisiones y garantías de modo que sus razones reciban repuestas adecuadas. Las máximas republicanas: “el imperio de la ley y no de los hombres” y “la obediencia del mandatario a la voluntad del mandante”, intentan cobijarse aquí en rutinarios canales de *disputabilidad*. El filósofo identifica su visión “deliberativo-disputatoria” con el derecho a resistir el poder, pues, como diría a principios del siglo XVIII John Trenchard (Trenchard y Gordon, 1995, p. 46) “solo los controles a que se somete a los magistrados hacen a las naciones libres; y solo la carencia de ellos las hace esclavas”. Un foro deliberativo en el que los ciudadanos puedan protestar cualquier decisión pública, sea legislativa, administrativa o judicial. Si no se comprende lo grave de la hegemonía liberal, pareciera paradójico que el neorepublicanismo se confine a establecer controles deliberativos sobre el *imperium* y descuide los supuestos del *dominium*. ¿Acaso deliberar vale para librarnos de la dominación y la dependencia?

En principio, la política deliberativa es extraña a la concepción liberal en tanto involucra a todos los ciudadanos y no solo a sus representantes en el proceso de

toma de decisión. De un liberal (a secas) debemos esperar que prefiera el modelo de mercado, tanto para seleccionar sus políticos como para agregar sus intereses particulares. Sin embargo, a partir de la última década del pasado siglo, la crisis de la democracia representativa y el avivar republicano suscitaron el “giro deliberativo de la democracia”. La “democracia deliberativa” ha venido a ocupar un extenso territorio de la literatura y el debate político académico (Cortina, 2001, pp. 13-55).

La teoría liberal de la democracia planta sus expectativas de integración social y legitimación en un modelo democrático deliberativo, un procedimiento ora presentado como condición de posibilidad para la coexistencia plural de intereses, ora referido a la obtención de consensos de opinión economizando los desacuerdos morales. De esta manera, una institución tradicionalmente republicana, desde los tiempos de Pericles, aparece ahora en el discurso legitimador del liberalismo académico como soporte o instrumento de la teoría de la representación política. Una vez más lo que está en riesgo es dejarse saquear los sentidos de las palabras.

Una democracia republicana deberá ser deliberativa si quiere ser justa. El valor se origina en el principio de que la verdad no se negocia, debemos buscarla atendiendo a razones que involucran la secularización, la autonomía, la transparencia y la virtud ciudadana. La deliberación instituye un foro para la toma de decisiones basadas en una discusión pública entre ciudadanos libres e iguales. No se sitúa en un determinado lugar o institución específica, el monte *Pnyx* o el parlamento, es un ideal de organización para tomar decisiones políticas en todos los ámbitos de la vida social en los que se dirime un bien público. Se delibera si los argumentos expuestos invocan a un bien público basados en criterios de universalidad. Se puede demostrar que mediante la deliberación se obtienen mejores decisiones que si se apela al autoritarismo, la tradición u otras heteronomías; y que una decisión deliberada hace uso del talento colectivo y compromete a los deliberantes a una mejor ejecución y evaluación de los resultados. Todo lo que viene a decir que si se quiere en serio que la *demos* se autogobierne, no se puede prescindir de un proceso democrático para la toma de decisiones (Ovejero, 2008).

Deliberar tendrá un signo democrático en la medida en que los deliberantes alcancen a decidir sobre las normas que los afectan y se hagan oír y respetar en los espacios nacionales e internacionales de toma de decisiones. Interesan, sobre todo, las condiciones materiales y políticas que garantizan que las razones vertidas en foros privilegiados de poder (económico, político simbólico) accedan al espacio público en reciprocidad a las convenidas en los foros subalternos. Una deliberación es democrática si consigue hacer más fuerte el discurso de los más débiles,

lo que es posible si vale para instituir las condiciones de posibilidad en que los ciudadanos, sin ser amedrentados por la porra y el hambre, logran organizarse autónomamente para vincular sus razones a la república.

Una democracia deberá ser deliberativa si quiere ser virtuosa. En todos los espacios del debate social es posible, antes de votar una decisión, cribar los argumentos a la luz de universalizar la libertad, es decir, si lo decidido nos libra de la indignidad de la esclavitud y la dependencia. La deliberación será republicana si posibilita a una comunidad política aclararse colectivamente lo que quiere llegar a ser y decidir sobre las leyes para hacerlo. En cualquier caso, si el ideal deliberativo aspira a ser algo más que una bella idea en la cabeza de algunos intelectuales y académicos, los ciudadanos deberán tener evidencias de que deliberar vale para someter a príncipes y mercaderes a la democracia. La legitimidad de la deliberación republicana pertenece al ejercicio democrático de la soberanía, esto es, constituir la ley, la política y la propiedad como praxis ciudadana de su libertad.

De tal suerte, el principio que articula democracia y deliberación es el autogobierno ciudadano. Dependerá del movimiento democrático constituir esa república de las buenas leyes y las justas razones. Una república que afirme, para todos los ámbitos de la vida social, el derecho inalienable de todos y cada uno de los ciudadanos a vivir en libertad y dignidad. Para hacer de ello la ley primera debemos trabajar, anotó Martí (1891), no para sueños.

Referencias

- Acanda, J., y Espeja, J. (2006). *La preocupación ética*. La Habana: Aula Fray Bartolomé de las Casas.
- Álvarez, J. (2009, julio-diciembre). Aristóteles: perì demokratías. La cuestión de la democracia. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 69-101.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Babeuf, F. (1999). El manifiesto de los plebeyos. *Realitat*, 59-60.
- Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins on the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bertomeu, M. J. (2010). *Las raíces republicanas del mundo moderno*. Barcelona: Montesinos.
- Berlín, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Casassas, D. (2008). *La ciudad en llamas: la vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona: Montesinos.

- Castoriadis, C. (2004). *Sobre el político de Platón*. Madrid: Trotta.
- Constant, B. (1979). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Editorial Nacional.
- Cortina, A. (2001). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, 13-55.
- Cortina, A. (2005). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dahl, R. A. (1989). *La poliarquía*. Buenos Aires: Tecnos.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (2009, enero). Democracia burguesa: notas sobre la génesis del oxímoron y la Necesidad de un regalo. *Viento Sur*, 100, 95-100.
- Gargarella, R. (2008). El republicanismo y la filosofía política contemporánea. En Atilio A. Borón (Comp.), *Teoría y Filosofía Política* (pp. 45-74). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guanche, J.C. (2001). El santo derecho a la herejía. Una propuesta política de Raúl Roa. *Temas*, 66
- Habermas, J. (1992). Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa. *Debats*, 39, 18-21.
- Harrington, J. (1946). *Obras completas*. Madrid: Ed.
- Hidalgo, I. (2003). Democracia y participación popular en la república martiana. *Temas*, 32, 110-117.
- Hinkelammert, F. J., y Henry, M. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth o el parlamento largo*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1994). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Martí, J. (1891, noviembre 26). Con todos y para el bien de todos. Discurso distribuido en hojas sueltas luego de ser transcrito por Francisco María Gonzáles. Disponible en http://www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/marti/discursos/1891_11_26.htm
- Marx, C. (1971). Crítica del programa de Gotha. En Marx, C., y Engels, F. *Obras escogidas*, t. 3. Moscú: Editorial Progreso.
- Mundó, J. (2006). Locke y Aristóteles. En M.J. Bertomell y E. Di Castro, *Vigencia del republicanismo* (pp. 103-116). México D.F.: UNAM.
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pockock, A. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.

- Quijano, A. (2005). Colonialidad, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 216-267). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Madrid: El Viejo Topo.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Resnick, P. (1996). Isenomía, Isegoría, Isomoiría y democracia a escala global. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 13, 170-184.
- Rivero, Á. (2005). Republicanismo y neo-republicanismo. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, 5-17.
- Silveira, P. (2000). *Política & tiempo: hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Buenos Aires: Taurus.
- Trenchard J. y Gordon, T. (1995). "The encroaching Nature of Power, ever to be watched and checked". En R. Hamowy (Ed.), *Cato's Letters, or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects. Four volumes in Two* (p. 46). Indianapolis: Liberty Fund.
- Tucídides. (2007). *El discurso fúnebre de Pericles*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Wood, G. S. (1969). *The Creation on the American Republic*. North Carolina: University of North Carolina Press.