

# La ciudadanía en sociedades en conflicto: entre la era de la democracia liberal y el *revival* del republicanismo<sup>1</sup>

Rafael Silva Vega

## Introducción

Este trabajo es un ejercicio de análisis ético-político sobre la ciudadanía en sociedades en conflicto. La razón de pensar el tema del ciudadano y de la ciudadanía en estas condiciones tiene que ver con el hecho de que en las últimas décadas un buen número de sociedades han estado sometidas a profundas tensiones políticas, sociales y hasta militares. Como también a que desde ciertas representaciones sociales y políticas que perviven en algunos individuos, grupos o sectores sociales y políticos del mundo actual el conflicto, la lucha y la protesta social es condenada como un simple elemento perturbador del orden social y generador de violencia. Con base en esto, este trabajo va a estar orientado a analizar las posibilidades de la ciudadanía y de la participación política en sociedades en conflicto. Este estudio se emprenderá desde un ejercicio de exégesis sobre dos teorías políticas: la democracia liberal y el republicanismo.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Democracias en conflicto: aproximaciones politológicas y discusiones normativas”, realizado en el año 2011 con el apoyo del CIES de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi de Cali. El equipo de investigación estuvo conformado por: Carolina Martínez, Alejandra Galindo, Diego Nieto y Rafael Silva Vega.

La razón de que se emprenda la reflexión desde estos dos enfoques teóricos tiene que ver, primero, con el carácter predominante que tiene en nuestro tiempo el pensamiento y la ideología liberal. Al punto de que hoy en día más de la mitad de las sociedades del mundo están regidas políticamente por los principios y los valores de este modo de pensar.<sup>2</sup> Segundo, con el renacimiento —*revival*— de la tradición política republicana. Un renacimiento que, obviamente, no es tan reciente, pues realmente la recuperación de esta tradición en el siglo veinte se impulsó fuertemente desde la década de los setenta, a raíz de la crisis de la democracia en Occidente. Y, tercero, porque estos enfoques teóricos contienen, cada uno, un modelo de la ciudadanía y de la participación política que se expresan desde dos gramáticas o narrativas enfrentadas: en uno de ellos se promueve la idea de una participación política por delegación y limitada, en el contexto ideal de una sociedad armónica y de un ciudadano pasivo; mientras que en el otro se defiende el modelo de una participación política amplia y directa, en el terreno de una sociedad asediada por el conflicto y agitada por el protagonismo de un ciudadano activo en política.

Así, lo que se va a argumentar en este trabajo es que la crisis de la *representación política* en algunos Estados está asociada justamente al modelo de ciudadanía y de la participación política que éste defiende y promueve, y, por supuesto, a su incapacidad para valorar el conflicto y reconocerlo como elemento integrante de su orden institucional. Argumentación desde la cual se propondrá la teoría de la ciudadanía y la participación ciudadana de cierta vertiente de la tradición política republicana como una buena alternativa para que las sociedades en conflicto, como por ejemplo la colombiana, puedan construir ciudadanía.

De este modo el trabajo consta de tres momentos. En el primero se analiza lo que aquí llamamos la “era de la democracia liberal” y se explican sus principios sobre la participación política. En el segundo se hace una reconstrucción de la teoría republicana en su versión clásica antigua y renacentista, prácticamente un trabajo de arqueología, con la intención de generar una confrontación indirecta con el modelo de la ciudadanía de la democracia liberal para, en el tercer y último momento de este trabajo, indicar que pese a ser una teoría elaborada para responder a los problemas sociales y políticos de un contexto histórico

---

<sup>2</sup> Según información tomada del Centre for the Study of Civil War, <http://www.prio.no/CSCW/>

del pasado puede resultar sugerente para repensar nuestro contexto actual, es decir, con el fin de dejar en claro la respuesta republicana a cómo construir ciudadanía en sociedades en conflicto.

### **La era de la democracia liberal**

Vivimos en la era de la *democracia liberal*. Esto no es propiamente un eslogan es, más bien, una especie de constatación de un hecho que se manifiesta de muchas maneras en las sociedades actuales. No por eso tenemos que aceptar que vivimos en una época en que la democracia liberal se haya realizado o cumplido cabalmente. O como advertía Kant para su momento histórico: “si nos preguntamos si vivimos ahora en una época *ilustrada*, la respuesta es no, pero sí en una época de *Ilustración*” (1992). Una cosa no implica necesariamente su realización efectiva y total. Este fenómeno sucede, comúnmente, con los ideales o con las representaciones idealizadas que nos hacemos sobre nuestra vida social con la esperanza de verlas objetivadas en el mundo. Max Weber (1977) no sólo captó este hecho sino que lo usó, al tiempo, como un criterio metodológico bajo la denominación de *típo ideal*. En este apartado se ilustrará, en primer lugar, qué se puede entender por democracia liberal. Y, en segundo lugar, se explicará en qué formas se manifiesta el hecho de que vivimos en la era de la democracia liberal, sin admitir que esta se haya cumplido cabalmente —lo cual no tiene que conducirnos a la desesperanza.

#### *La democracia liberal*

En principio hablar de *democracia liberal* es referirse a un oxímoron (ὀξύμωρον). Una combinación de dos expresiones de significado opuesto, que ha dado origen a un nuevo sentido. La democracia (δημοκρατία), como forma de gobierno, es antigua, una invención del genio griego poco querida y rechazada por la casi totalidad de los teóricos de la política del pasado —incluso por los pensadores griegos y romanos más importantes de la antigüedad clásica, entre ellos Platón, Aristóteles y Cicerón. El liberalismo como teoría sobre el Estado, la sociedad y la historia es moderno, una invención de los teóricos de la modernidad que tiende a reescribir su propio pasado (Geuss, 2004: 110) y que, al igual que la democracia, no ha estado exento de enemigos —tanto en el ámbito teórico como en el práctico.

Muchos y variados autores han llamado la atención sobre esta contraposición entre la democracia y el liberalismo, entre ellos Norberto Bobbio (2006), Michelangelo Bovero (2002) y Barbara Goodwin (1997). Más allá de los distintos orígenes de estos dos términos y de su complejidad, pues al estar imbricados en la historia resulta difícil poder construir una definición unívoca sobre ellos, la antítesis está planteada en términos de los distintos ideales, principios y propuestas sociales, políticas y económicas que ambos defienden. Mientras que la *democracia* está asociada a una particular forma de gobierno en la que el poder no está en manos de uno o unos pocos sino de todos o de la mayoría, es decir, del pueblo entendido como el conjunto de ciudadanos que tienen el derecho legítimo de tomar las decisiones colectivas, al rechazo de estilos de gobierno autocráticos o autoritarios y con la búsqueda de cierta igualdad económica; el *liberalismo*, hijo del siglo XIX (Geuss, 2004: 110), se caracteriza por su defensa de los límites al poder político y a las funciones del Estado, por la prioridad que le asigna al modo de la participación representativa o delegada, a la igualdad jurídica y de oportunidades —que se centra en la igualdad de las condiciones iniciales antes que en la igualdad sustantiva (Bobbio, 2006)— y a la promoción de valores o principios tales como: la tolerancia, la libertad —el libre consentimiento como fundamento de la obligación política y las demás relaciones sociales—, el individualismo y la autonomía (Geuss, 2004: 115).

El detalle más notable de esta contraposición y, por eso, objeto de los mayores debates entre los entendidos es el que tiene que ver con la diferencia en la manera en que tanto el liberalismo como la democracia piensan el tema de la *participación política* de los ciudadanos. El origen de debate casi siempre es situado en el polémico escrito de Benjamin Constant, de 1818, titulado *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, un texto que, según se dice, tenía como principal oponente el modelo de participación política que, inspirado en la democracia antigua, había propuesto Rousseau en su *Contrato social*. En ese escrito Constant sostiene que:

El fin de los antiguos era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a eso libertad. El fin de los modernos es la seguridad de los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces (1998: 68-69).

De este modo la contraposición entre la exigencia de los antiguos de *distribuir* el poder en partes iguales y la demanda de los modernos de *limitarlo*, implicó, por una lado, la afirmación y emancipación del principio liberal del derecho al gozo pacífico de la independencia privada y, por el otro, el rechazo de los pensadores liberales del tipo de participación política directa, propio de la democracia antigua, por considerarlo como un atentado a la libertad individual, pues en ella el individuo terminaría sometido a la autoridad política. Como consecuencia, no necesaria, esto condujo a los liberales a sostener que el modo más adecuado de la participación política en términos del mundo moderno era la representativa, dado que el derecho que todo ciudadano pueda tener de delegar su poder político en otro que lo represente es una *garantía* de su libertad como individuo.

El distanciamiento de los liberales con respecto a la democracia puede ser leído en términos del rechazo de estos últimos por toda forma de *gobierno popular* de la que desconfiaban por considerarla una opresión de parte de las mayorías (las clases desposeídas) sobre las minorías (las clases poseedoras). Como, también, porque consideraban que una forma de participación política tan amplia, como la propuesta por la democracia, hacía inmanejable el gobierno del Estado y sólo producía desorden e inestabilidad por la natural agitación de las clases populares —temor que quedo claramente representado en la teoría de las facciones de Madison (2001). Lo anterior marcaba una sensible diferencia entre la democracia y el liberalismo pero, al tiempo, establecía un vínculo entre ambos. La base de su entendimiento estaba dada por su oposición a las formas autocráticas de gobierno, a las jerarquías sociales (Goodwin, 1997: 264) y por su defensa de la soberanía popular, es decir, el derecho del pueblo a participar en la toma de las decisiones colectivas (Bobbio, 2006: 33). Por lo tanto la salida al conflicto entre la democracia y el liberalismo se gestionó con la defensa, por parte de este último, de una forma restringida de la participación en la toma de decisiones colectivas, lo que produjo como resultado el ideal de la *democracia liberal* o *representativa* que se afirma en la participación indirecta.

Sin salirnos del tópico de la participación política, que es en el cual nos hemos centrado, podemos decir que la *democracia liberal* es el resultado de la alteración que hicieron los liberales del proceso decisional propio de la *democracia*. Es decir, para usar la expresión de Bovero (2002), el paso “del círculo a la pirámide”:

En efecto, el poder decisonal inicial (el que determina el arranque del proceso) sigue estando distribuido de manera igual entre los ciudadanos, pero de éste se separa y se distancia el poder de decisión última: éste no se encuentra ya “en el centro”, es decir, en el mismo plano de los ciudadanos, a la mano de todos y equidistante de cada uno de ellos, sino que se desplazó hacia lo alto, en un “vértice” ocupado solamente por algunos. Con ello todo el sistema pasa a asemejarse más bien a una pirámide, es decir, precisamente la figura que, según Vernant, representaba adecuadamente, en contraposición a la *isonomía* griega, a la autocracia oriental. No obstante, si la pirámide —para continuar con el juego de las figuras geométricas— representa un proceso de decisión política en varios niveles, éste puede ser recorrido en dos sentidos: de lo alto hacia abajo, o de abajo hacia arriba (2002: 33).

De esta manera el liberalismo aceptó la democracia socavándola. Llegados aquí, si tuviéramos que definir qué puede entenderse por *democracia liberal* no sería inadecuado decir que se trata del tipo de democracia que pondrían en práctica los liberales o aquella que éstos estarían dispuestos a aprobar. Incluso una donde se den “preocupaciones y actitudes típicamente liberales” y en donde el liberalismo sea “una posición política plausible” (Geuss, 2004: 112). O, al fin y al cabo, una en donde se realice lo que André Jardin ha llamado el “programa común” de los liberales:

En primer lugar, respeto del individuo y garantía de los derechos humanos, derechos anteriores a toda organización social y que ésta debe respetar: libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de propiedad, grandes libertades que deben estar al alcance de todos los hombres. Esta preocupación nos explica la importancia que dieron los liberales a la organización judicial [...] y el valor que asignaron, en seguida, a la organización de los poderes, que implicaba una pluralidad de autoridades sociales y la presencia de órganos representativos de la voluntad de la nación (Jardin, 1989: 9).

### *Manifestaciones de la democracia liberal*

La democracia liberal se manifiesta de distintas maneras en el mundo actual. Esas formas hablan de ella como de un discurso hegemónico que lucha por mantenerse en el tiempo con el fin de imprimir un carácter a las sociedades en las que tiene presencia. Una modo cómo ella se manifiesta es a través de la promoción de su ideario ético-político —la defensa de los límites al poder político y a las funciones

del Estado, la participación representativa o delegada, la igualdad jurídica y de oportunidades, la tolerancia, la libertad, el libre consentimiento, el individualismo y la autonomía (Geuss, 2004: 115). El fomento de este conjunto de creencias se desarrolla a través de la agitación permanente de sus valores y principios en los distintos espacios de la vida social —la academia, la escuela, las tribunas políticas, la opinión pública, los medios de información, etc. Y sus efectos se observan en los valores y representaciones que tienen los ciudadanos de sí mismos, de los demás y del mundo que los rodea. Un ejemplo de esto es la arraigada percepción que tienen los ciudadanos, de sí mismos, como sujetos de derechos, seres autónomos y libres.

Otra manifestación de la era de la *democracia liberal* está dada en términos de su afirmación de tipo institucional. Esto tiene que ver con la consolidación y arraigo que van teniendo los principios liberales a partir del constitucionalismo moderno. Las democracias liberales del mundo actual se han fortalecido a partir de su diseño institucional y constitucional. Pues, es a partir del orden jurídico como el liberalismo se ha encargado de construir un orden político, económico, social y moral que los liberales están dispuestos a aprobar y a presentar como el mejor de los mundos posibles —lo cual, vale la pena decir, no es una actitud propia de los liberales. Un caso concreto, al respecto, es el de la Constitución política de 1991 de Colombia. A partir de esta Constitución, y del ordenamiento jurídico que se construyó con base en ella, se abrió el espacio en la nación y el Estado colombiano a discusiones, preocupaciones y actitudes típicamente liberales. Este nuevo entramado institucional permitió que en Colombia, durante las dos últimas décadas, los ciudadanos pudieran debatir con intensidad aspectos relacionados con: los límites del poder del Estado, la igualdad y seguridad jurídica para los ciudadanos, la libertad de cultos, el aborto, la legalización de la droga, el derecho a la intimidad, el libre desarrollo de la personalidad y los derechos de las minorías —mujeres, afrodescendientes, grupos de lesbianas, gays, bisexuales y personas transgénero (LGBT), entre otros.

Además de esto, la era de la democracia liberal también se expresa en un sin número de prácticas sociales y políticas propias de la ciudadanía liberal y en un estilo particular de manejar lo público, el Estado y sus relaciones con lo privado. Muchas de estas prácticas, que se desarrollan en los ámbitos de la economía, el trabajo, la política y la vida privada e íntima, tiende a establecer una separación entre lo público y lo privado, a crear una distinción entre la

esfera de la vida privada del individuo y su rol como ciudadano, es decir, como persona pública. Bajo esta demarcación se consolida cada vez más, en términos de las prácticas ciudadanas y del estilo de administración de lo público estatal, la imagen liberal del Estado como un simple medio al servicio de los intereses particulares y de él como un ente, cada vez más, limitado en sus funciones.

Sin embargo, el signo más manifiesto de la era de la democracia liberal está en la consolidación de su idea de la participación política y de la ciudadanía. Es claro que el máximo triunfo de la democracia liberal está en su sistema representativo. En 1985 Bobbio, en uno de sus escritos, sostenía que:

En el siglo que corre, entre la época de la restauración y la primera Guerra Mundial, la historia de la democracia coincide con la afirmación de los estados representativos en los principales países europeos y con su desarrollo interno, tanto así que la compleja tipología de las tradicionales formas de gobierno paulatinamente será reducida y simplificada en la contraposición entre los dos campos opuestos de las democracias y de las autocracias (1985: 214).

Hoy en día, más de la mitad de los países del mundo han incorporado este modelo a su ordenamiento político.<sup>3</sup> Un fenómeno que se ha desarrollado de la mano de la paulatina ampliación del derecho al voto y el reconocimiento del asociacionismo político. Aún así, este triunfo no ha apagado las demandas de la *participación directa* y de la *ciudadanía activa* que ven en la democracia representativa una forma engañosa y defectuosa de la participación política. En las sociedades actuales muchos grupos de ciudadanos siguen sosteniendo estos ideales y reclamos, al punto que la gran mayoría de los Estados han optado por darle cabida en sus constituciones. El Estado colombiano en su Constitución política de 1991, por ejemplo, admite mecanismos de la participación directa y activa de los ciudadanos en el poder político tales como: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa, la revocatoria del mandato, la acción de cumplimiento y las acciones populares o de grupo —estas dos últimas posibilitan la intervención de los ciudadanos en procesos de contratación a efectos de moralidad pública e intervenir en las

---

<sup>3</sup> Según información tomada del Centre for the Study of Civil War, <http://www.prio.no/CSCW/>

decisiones que afecten el entorno o el medio ambiente.<sup>4</sup> Pero, aunque las formas de la participación directa no están excluidas del desarrollo del constitucionalismo liberal, de todas formas las instituciones de la democracia representativa son la expresión de un sistema político que tiene más en cuenta las presiones de los grupos de interés que la voluntad de la ciudadanía (Gargarella, 1997: 93).

### **Arqueología republicana: ciudadanía y conflicto político**

Según James Harrington, en *La república de Océana*, la nota distintiva de una república (*Commonwealth*) consiste en que “es un imperio de las leyes y no de los hombres” (1996: 49). Antes y después de Harrington, este supuesto ha sido sostenido por los teóricos del republicanismo. Sin embargo, no es lo que pudiéramos llamar el elemento distintivo del modo de pensar republicano. Los teóricos del republicanismo no han sido los únicos que han defendido el gobierno basado en leyes e instituciones o los únicos que han rechazado, por ejemplo, el autoritarismo o los regímenes políticos fundados en la fuerza y la arbitrariedad del poder. En esto el republicanismo tiene fuertes coincidencias con ciertas variantes de la antigua teoría política griega —el caso de Aristóteles— o del pensamiento liberal moderno —que se ha reescrito, también, desde ideales republicanos.

Lo distintivo de la teoría política republicana está, más bien, en que ella supone que la vitalidad, la grandeza y el éxito de una sociedad política está en el “buen diseño” de sus instituciones políticas y en un cuerpo ciudadano lo suficientemente *virtuoso* —respetuoso de las leyes, de la institucionalidad y defensor del *bien público*— que supla las deficiencias institucionales y sea capaz de sostener en sus hombros a la *república* en momentos de crisis.

Sin embargo, más allá de este núcleo común que pudiéramos encontrar entre los teóricos del republicanismo, lo cierto es que esta tradición de pensamiento es tan compleja y difícil de definir como el propio liberalismo. Sobre todo hoy en día, cuando asistimos a su *revival* y, dado su actual protagonismo en los actuales debates políticos, se lo asimila ligeramente a la democracia y al liberalismo.

---

<sup>4</sup> <http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/Constituciones/Colombiana/titulo4.asp>

Cabe advertir que, como la democracia, el republicanismo es antiguo. Y romano, pues nació en la Roma antigua y su nombre es fruto de dos expresiones latinas —*res* (cosa) y *publica* (común, de todos). De esta tradición romana se desarrolló el republicanismo en sus distintas variantes:

1. El renacentista: el que emergió en las ciudades del Renacimiento italiano.
2. El moderno: asociado a las revoluciones burguesas y al derecho burgués.
3. El contemporáneo: enfocado al estudio de los problemas la crisis del liberalismo y la justicia en las sociedades democráticas.
4. El aristocrático: que supone que la *virtud* sólo se desarrolla en los élites sociales y por lo tanto defiende una idea estrecha de la ciudadanía y de la participación política por el temor al desorden, la inestabilidad y la natural agitación o conflicto de las clases populares.
5. El popular: que piensa que la virtud no es una cuestión de estatus social sino una capacidad y un talento que cualquier hombre puede adquirir y, por lo tanto, defiende una idea amplia de la ciudadanía y de la participación política desde la base del natural conflicto entre las clases o grupos sociales.
6. El filosófico: el cual propone un modelo de *comunidad perfecta* desde una idealización racional.
7. El histórico: piensa la construcción de la comunidad perfecta como un proyecto histórico posible y realizable.

La anterior clasificación no es, por supuesto, ni exhaustiva ni la única posible.<sup>5</sup> Ante todo porque en lo que hemos dado en llamar la variante renacentista, moderna y contemporánea se pueden dar o combinar las características de lo aristocrático, popular, filosófico e histórico. Para ilustrarlo con un pequeño ejemplo: en el Renacimiento italiano surgieron dos grandes teóricos del republicanismo, uno

---

<sup>5</sup> Algunos autores prefieren por ejemplo clasificaciones desde acentos nacionalistas, pero poco explicativas de la tradición, como la usada por Oscar Mejía Quintana de “neo-republicanismo anglosajón” y “Postrepublicanismo francés” (2010: 180 a 183).

de ellos fue Guicciardini que profesaba un republicanismo de carácter histórico, pero de tendencia aristocrática; otro fue Maquiavelo que también profesaba un republicanismo de corte histórico pero de tendencia popular (Skinner, 1993). Aún más, es posible encontrar tipos de republicanismos, como el de Rawls, para *sociedades bien ordenadas*, es decir, para sociedades en las que se “supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas” (Rawls, 1997: 21 a 22).

Sin embargo, como la gran mayoría de las actuales sociedades del mundo, incluida la colombiana, no son sociedades bien ordenadas sino, antes bien, comunidades desgarradas por el conflicto, la desobediencia civil, la resistencia, la rebelión, la revolución y la violencia de distintos ordenes, vamos a privilegiar en lo que sigue la descripción de una variante del republicanismo pensado para sociedades en conflicto. Esa variante la denominaremos aquí como *arqueología republicana* por tratarse, justamente, de la expresión más antigua del republicanismo, es decir, la desarrollada en la Roma antigua por Tito Livio, Polibio y Cicerón y, posteriormente, por Maquiavelo que, en el Renacimiento, escavó sobre el pasado romano para, a partir de sus restos, reconstruir la tradición romana como un legado para la modernidad. Y esto con dos propósitos ulteriores —que dejaremos como última parte de este trabajo:

1. Argumentar que el temor de los liberales y de la era de la democracia representativa ante el conflicto, desencadenado por la intervención activa de la ciudadanía en política, es un viejo prejuicio político e ideológico que hace parte de la crisis de la representación política.
2. Pensar las posibilidades de la ciudadanía o la participación política amplia en sociedades en conflicto, por ejemplo para una como la colombiana.

### *La cuestión romana*

Más que la defensa del *imperio de la ley* en sí lo que reta al pensamiento republicano es el poder indagar: ¿cuáles son las mejores leyes?, ¿cuál es el mejor método para crearlas?, ¿quién ha de ser su autor?, ¿cuál debe ser su objeto? y ¿qué es lo que puede hacer posible que una sociedad logre un *buen orden institucional* capaz de garantizarle a sus ciudadanos sus libertades? Esta indagación condujo a los pensadores

republicanos a ver el conflicto no sólo como el fenómeno en el que se hallaban las respuestas a sus interrogantes sino, además, como la expresión del mejor orden político posible —del mejor *imperio de la ley*.

Entre los antiguos historiadores y moralistas romanos existen tres temas recurrentes sobre la historia y las costumbres políticas de Roma: ¿cuál es la mejor constitución política?, ¿cómo se puede garantizar la libertad política de los ciudadanos? y ¿quién es el buen ciudadano? Preguntas que no son en nada diferentes de las formuladas por los teóricos de la política griega, pero que si son abordadas y resueltas de un modo novedoso por los teóricos de Roma, por lo menos por autores como Polibio<sup>6</sup>, Cicerón y Tito Livio. Estos tres pensadores ingresan al tratamiento de estas cuestiones no desde un plano abstracto, como Platón o Aristóteles, sino desde un enfoque de carácter más empírico. Su puerta de entrada al análisis es la *historia* y, en particular, la historia política de Roma. Por lo tanto el giro de la teoría política romana está en su nueva metodología, en el extraordinario recurso del que se vale para la investigación política, lo que les permite, a su vez, encontrar un terreno concreto sobre el que evaluar las tesis a las que llegan en su indagación y, de paso, contribuir a la elaboración de una “hegemonía cultural” (Fontana, 1982: 27).

Estos son para Tito Livio sus intereses sobre su empresa de elaborar una historia de Roma:

[...] cuál fue la vida, cuáles las costumbres, por medio de qué hombres, con qué política en lo civil, y en lo militar fue creado y engrandecido el imperio; después, al debilitarse gradualmente la disciplina, sígase mentalmente la trayectoria de las costumbres: primero una especie de relajación, después cómo perdieron base cada vez más y, luego, comenzaron a derrumbarse hasta que se llegó a estos tiempos en que no somos capaces de soportar nuestros vicios ni su remedio. Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechosos es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra: de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados (1996: 13-14).

---

<sup>6</sup> Aunque Polibio era griego su estancia forzada en Roma le da el contexto para seguir el modo de la teorización propia de los romanos.

Así expresa Cicerón su distanciamiento del paradigma griego y su nueva perspectiva para el análisis de la política:

Pero no me satisfacen los escritos que sobre esta cuestión nos dejaron autores griegos muy importantes y sabios, ni me atrevo a enmendarles con lo que a mí me parece; por esto, os pido que me escuchéis como a quien no es del todo ignorante de las doctrinas griegas, ni las prefiere, sobre todo en esta materia, a las nuestras, sino como a un ciudadano romano educado con cierto nivel de cultura gracias a la diligencia de su padre, y movido desde su juventud por el afán de aprender, pero mucho más aleccionado por la práctica y lo aprendido en casa que por los libros (1995: 61).

De acuerdo con Polibio “lo más bello” y “útil para los lectores” de su obra está en:

[...] comprender y profundizar cómo pudo suceder y cuál fue la constitución que lo consiguió, que los romanos llegaran a dominar casi todo el mundo en menos de cincuenta y tres años, cosa que no tiene precedentes (1997: 233).

Las causas de la grandeza de Roma, la perfección de su *constitución política*<sup>7</sup> y las razones de su declive es lo que estos distintos autores están empeñados en poder explicar con un razonamiento que va sobre el terreno, atado a la historia de la práctica política, social e institucional de la ciudad. Pero, sobre todo, su interés está centrado en celebrar y destacar como un hecho histórico, digno de ser imitado, la permanente reivindicación y defensa que hizo el pueblo romano de su libertad política. En esta actitud protagónica del pueblo romano es que los teóricos como Cicerón, Tito Livio y Polibio sitúan no sólo el origen y la grandeza de la *constitución* romana sino, también, su perfección. Estos pensadores coinciden en poner como causa principal del éxito de las instituciones políticas romanas la activa participación que tuvo el pueblo en su construcción y desarrollo. Polibio, por ejemplo, contrasta el “modo pacífico” como Licurgo promulgó la constitución ideal de los espartanos del método que usaron los romanos, pues:

---

<sup>7</sup> Cabe mencionar aquí el distinto sentido y significado que tiene entre los teóricos de la antigüedad clásica la palabra constitución, que no debe asimilarse a nuestra expresión moderna. Según Maurizio Fioravanti, entre los teóricos de la antigüedad griega y romana está debe entenderse como “ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas” (2001: 11).

[...] los romanos acabaron por conseguir para su patria una situación idéntica [a la de Esparta], pero no por alguna previsión, sino con muchas luchas y peligros; una reflexión sobre las peripecias que sufrieron les enseñó a escoger lo mejor; así llegaron al mismo resultado que Licurgo, al sistema mejor entre las constituciones actuales (1997: 247).

Al poner el acento en las “luchas y peligros” Polibio quiere destacar el hecho de que Roma, a diferencia de Esparta que contó con un *legislador* que le dio un orden constitucional de una sola vez, logró la perfección en su sistema político poco a poco y a través de la natural dinámica de su convulsionada vida política en un proceso de ensayo y error permanente que los llevaba a escoger, dependiendo de las circunstancias, las mejores salidas institucionales para resolver los inconvenientes que iban surgiendo en el día a día. Por esta razón es que él decide basar su análisis:

[...] no en los periodos tranquilos de su vida, sino en sus peripecias desafortunadas y en los momentos felices de los grandes éxitos, en la convicción de que la prueba de la perfección humana consiste únicamente en la capacidad de soportar con nobleza y entereza los cambios de fortuna, no de otra manera es preciso contemplar una constitución (1997: 233 a 234).

Del mismo modo Cicerón argumenta como causa de la superioridad de la constitución de Roma la decisiva y permanente participación del pueblo. Así, rememorando a Catón el Viejo, dice que:

Él solía decir que la ventaja de nuestra república sobre las otras estaba en que éstas habían sido casi siempre personas singulares las que las habían constituido por la educación de sus leyes, como Mínos en Creta, Licurgo en Esparta, y en Atenas, que había tenido muchos cambios, primero Teseo, luego Dracón, Solón, Clístenes y muchos otros; en cambio, que nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad. Y decía que jamás había existido un tan gran ingenio, si es que en algún momento pudo haberlo, a quien no escapara nada, ni pudieron todos los ingenios juntos proveer tanto en un solo momento, que pudieran abarcar todo sin una prolongada experiencia de la realidad prolongada por mucho tiempo (1995: 86 a 87).

Lo más destacable de este pasaje de Cicerón es la afirmación de que el elemento distintivo de la constitución de Roma estaba en que ella era producto de la experiencia

política del pueblo romano formada en siglos de continuidad. Tesis que reafirma Tito Livio al recordar en su *Historia de Roma* el liderazgo que asumió el pueblo en el espacio público y su compromiso con la causa de la libertad, desde los inicios de la fundación de la República. Según Livio, el pueblo romano, convocado por Bruto —el libertador de Roma— juró que “no toleraría que nadie reinase en Roma” (1996: 120). Con este modo de argumentar los teóricos políticos de Roma iban consolidando un conjunto de conclusiones que serían los principios normativos de su ideario republicano. Esas conclusiones son las que comentaremos a continuación.

Cuando teóricos como Cicerón definen *república* “como lo que pertenece al pueblo” (1995: 62), no tienen únicamente el propósito de proponer un ideal político. Su intención de fondo es, más bien, describir una realidad histórica que llegó a convertirse en un *imperativo ético-político* porque fue capaz de resistir al paso del tiempo, y no de una generación de hombres sino de siglos de continuidad. El que la república sea lo que pertenece al pueblo se explica por el hecho de que a través de su larga vida política el pueblo no sólo ha aprobado el orden político sino porque también ha sido el autor del orden institucional aprobando y desaprobando leyes, autorizando y desautorizando gobernantes, oponiéndose a ciertas instituciones que limitaban su libertad y defendiendo aquellas que se la ensanchaban. Por eso la república es lo que le pertenece, ella es su obra. En este sentido la república perfecta es aquella en donde “la potestad suprema es del pueblo” (Cicerón, 1995: 67), pues en ella los ciudadanos “no están apartados del mando, del gobierno público, del juicio y de poder ser elegidos jueces” (Cicerón, 1995: 67). Un orden político en donde “la gestión” de lo público pertenece al pueblo es lo que, propiamente, se puede llamar para los teóricos romanos una república.

Lo anterior implicaba, para estos pensadores, dos cosas básicas. La primera tenía que ver con que admitir la *potestad popular* —la gestión de la cosa pública por parte del pueblo— pasaba por la decisión de construir un orden de *igualdad política*. La razón era elemental. Abrir el espacio de la gestión de lo público a los actores populares obligaba a desligar la *participación política* del estatus social, pues ésta ya no podía depender “del abolengo y la fortuna de las familias” (Cicerón, 1995: 67). Por lo tanto, la república se identifica con un régimen político igualitario, porque:

[...] si no conviene igualar las fortunas, si tampoco pueden ser iguales las inteligencias de todos, sí que deben ser iguales los derechos de los que son

ciudadanos de una misma república. Pues, ¿qué es una ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos? (Cicerón, 1995: 67).

La segunda cuestión era la natural aceptación de una sorprendente conclusión. Defender una participación política de amplio espectro significaba construir una garantía para la libertad de todos los ciudadanos —sin distingos de clase—; pero, al mismo tiempo, llevaba a aceptar las *luchas populares* por la libertad, aún más, a legitimar la *rebeldía* del pueblo como medio para evitar la opresión y el despotismo de ciudadanos o sectores sociales poderosos que quisieran arrebatar su libertad y poner fin al régimen de igualdad política. Ligados a esta tesis, los republicanos romanos promovían la idea de que la *república* tenía su origen en las *luchas populares* y que, debido a esto, la república es por naturaleza un espacio para la lucha política. Si bien, ella es por principio un régimen de libertad no puede no reconocer la potestad popular en la gestión pública y, esto último, obligaba a admitir la confrontación, el conflicto político, como un medio para defender la libertad adquirida. Así lo expresa un republicano como Cicerón:

Así, pues, la república suele salir de una vindicación de la libertad contra el dominado de los reyes o de los senadores, en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la prepotencia de los nobles. Niegan también ellos que deba repudiarse toda esa forma de gobierno por el defecto de un pueblo rebelde: cuando el pueblo está en paz y lo refiere todo a su seguridad y libertad, no hay nada más firme; y puede darse fácilmente esa paz en tal república si todos tienen las mismas miras, pues las discordias nacen de la contraposición de intereses, ya que no todo el mundo tiene los mismos y intereses; mas cuando los nobles se apoderan del gobierno, nunca ha perdurado la estabilidad de la ciudad, y aun menos en los reinos [...] (1995: 68).

Como corolario de todo lo anterior los teóricos del republicanismo romano terminaron por sostener que el conflicto es lo que puede hacer posible que una sociedad logre un *buen orden institucional* capaz de garantizarles a sus ciudadanos sus libertades. Afirmar esto, nos lleva a plantear la tesis de que el republicanismo se resuelve en la *dialéctica* entre conflicto y orden político. Pues, según esta manera de pensar, de las luchas ciudadanas es que logran emerger las mejores instituciones políticas, dado que al ser producto de las demandas y reclamaciones populares estas deben tener en cuenta los intereses

en conflicto con el fin de dar satisfacción, por igual, a las partes litigantes. No existen entonces, desde esta perspectiva, razones para temer al conflicto, para desconfiar de la activa participación ciudadana en la gestión de lo público o para reprimir las quejas, los reclamos, las demandas o las protestas del pueblo. Antes bien, una república perfecta, ideal, es la que no sólo es capaz de tolerar estas expresiones del pueblo sino, además, la que crea los espacios que posibiliten esta participación y los canales para que los ciudadanos puedan instaurar sus quejas y reivindicar sus derechos.

Además, estos republicanos tenían la convicción de que incentivar el conflicto dentro de la república era una estrategia pedagógica para la formación de buenos ciudadanos. En un giro radical respecto de la tradición griega, pensadores como Polibio, Cicerón y Tito Livio hicieron a un lado la teoría de la virtud ciudadana de carácter moral de los griegos para proponer una teoría de la virtud ciudadana de carácter político. Esta nueva interpretación de la virtud fue producto de su resistencia a creer que el buen ciudadano es el que escucha discursos edificantes para moldear un carácter que lo hagan respetuoso del *statu quo*. Por otra vía, estos teóricos de Roma insistieron, más bien, en la idea de que el ciudadano virtuoso es aquel que, al haberse fogueado en el espacio público, conoce las trampas, los atajos y los caminos que tiene que recorrer para preservarse libre respecto de la dominación que el Estado o sus demás conciudadanos puedan ejercer sobre él. Es aquel que, a través de su propia experiencia en la participación política, ha adquirido las habilidades necesarias y ha desarrollado los talentos y la aptitud política para luchar por su libertad y la de sus conciudadanos. Y es un buen ciudadano en razón de que es respetuoso de la institucionalidad que él mismo ha ayudado a construir, y la respeta sólo porque está seguro que esa institucionalidad es favorable a su libertad. Así fue que este tipo de pensadores dieron forma a la sugerente *cuestión romana*: aceptar el conflicto es lo que lleva a la grandeza, a la perfección, a la estabilidad política y la perduración de la república.

### *El ballazgo de Maquiavelo*

En Maquiavelo confluyen de un lado la experiencia concreta de la agitada realidad política de su tiempo —una estancia urbana bastante ajetreada, signada

por querellas, odios, envidias, ambiciones, conflictos de intereses, *vendettas*, destierros, divisiones, guerras y violencias (Larivaille, 1990)—, es decir, la experiencia de vivir en una sociedad en conflicto y, de otro lado, el feliz hallazgo de la teoría política de la Roma antigua. Este encuentro hizo del escritor florentino un continuador y actualizador del republicanismo romano, en la medida en que, a partir de esa teoría, él se propuso ofrecer una respuesta para la crisis política de su tiempo. Dado que ya hemos hecho una reconstrucción, lo más precisa posible, de la teoría del republicanismo romano, en este punto sólo comentaremos los elementos con los que Maquiavelo actualiza esa tradición para adaptarla a su contexto histórico —lo que nos será de utilidad para lo que se argumentará en la última parte de este trabajo.

*Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* es la obra privilegiada en donde Maquiavelo elabora su teoría republicana. En ella él se afirma en los principios rectores de la tradición romana: el recurso a la historia como método de análisis de la política, la reivindicación de la potestad popular, la defensa de la libertad de los ciudadanos, la igualdad en la participación política y la valoración positiva del conflicto. Pero, también, introduce nuevos elementos dentro del viejo modelo romano que le permiten modernizarlo. A continuación analizaremos, brevemente, algunas de esas novedades que él introduce en su hallazgo del republicanismo romano.

Al retomar la concepción romana del *conflicto político*, Maquiavelo la interpreta en términos de una constante histórica y social. Es decir, en sus manos el conflicto político deja de ser una circunstancia particular de la antigua república romana y es presentado como una ley natural que gobierna a todas las sociedades políticas. En tono trágico, pero realista, advierte a sus contemporáneos que: “todo aquel que espere que una república pueda mantenerse unida se engaña mucho en esa esperanza” (*Tutte le opere*, 1971: 792). Infería que el conflicto político era un fenómeno recurrente y necesario, inherente a la vida política de los Estados. Por lo cual suponía que toda comunidad civil debe contar con él, y verlo como un elemento más de la vida social y política; como algo inevitable frente a lo cual ni el político ni el ciudadano común deben cerrar los ojos, o correr espantados. De esta forma la aceptación, por su parte, de la tesis romana del conflicto político implicaba para él la elaboración

de una teoría de la *sociedad dividida*, en dónde más que la unión, la armonía y la homogeneidad lo que reina en el espacio social es la división.

Esta teoría sobre la sociedad dividida está asociada en el autor a un tema muy novedoso: el *poder* —y sus consecuencias, la *violencia* y la *corrupción*.<sup>8</sup> En relación con esto, es importante precisar que la relación entre los temas del *conflicto político* y el *poder* esta mediada por un supuesto antropológico presentado en términos de un juicio hipotético que afirma: “[es] necesario que quien dispone una república y ordena leyes en ella presuponga que todos los hombres son malos, y que usarán siempre la malignidad de su ánimo cada vez que se les presente la ocasión de hacerlo libremente” (*Tutte le opere*, 1971: 81). Ese supuesto parece indicar que es ese fuerte componente de maldad natural en el hombre la causa principal del conflicto político. Sin embargo, importa detenerse un poco en la naturaleza de eso que él llama “maldad humana”. A este respecto, Genaro Sasso nos ha dado pistas valiosas para captar el sentido más sutil de lo que Maquiavelo llama *il male*, según él:

Maquiavelo no es un Agustín, o un Lutero, secularizado. El “mal” es una de las posibles consecuencias de la situación del hombre en la historia, y por lo tanto uno de los medios que, en la lucha incesante, a la cual él es llevado, contra el poder de la fortuna, puede ser innecesario asumir (Sasso, 1980 : 47).<sup>9</sup>

Si el hombre es malo no es porque la maldad y la perversidad estén inscritas en su conciencia o en su corazón como un correlato del pecado original cristiano; sino porque su naturaleza o la estructura de sus pasiones naturales al entrar en contacto con el mundo objetivo (natural y social) pueden llevarlo a realizar acciones tristes. Por eso podría ser más pertinente hablar, antes que de una maldad natural en el hombre, de una naturaleza pasional del hombre. Resulta, así, muy pertinente pensar que para el autor existían dos causas estructurales del conflicto político: la naturaleza pasional del hombre y el mundo objetivo (social y natural) que, al entrar en contacto, podían producir el conflicto y la maldad.

---

<sup>8</sup> Cuestión realmente importante, toda vez que el autor padeció, en carne propia, la arbitrariedad del poder político y la aplicación de la violencia sobre su cuerpo —cuando fue encarcelado y torturado durante el régimen de los Médicis—, como el destierro y la pérdida de sus derechos ciudadanos.

<sup>9</sup> Traduzco directamente del original en italiano de la obra de Sasso.

La ambición (*ambizione*) es la pasión estructural de la naturaleza humana (*Tutte le opere*, 1971: 119). Ella es el centro de gravedad de los comportamientos del hombre. Su fuerza es de tal magnitud que arrastra y moviliza todas las acciones humanas y, en cierto sentido, subordina el componente sobrante de pasiones. La cuestión sobre la *ambizione* es introducida con toda contundencia en *I Discorsi* cuando comenta los escándalos que causó en la antigua Roma la ley agraria. Por lo cual vale la pena transcribir todo el pasaje en el que el autor hace referencia al tema:

Dice una sentencia de los escritores antiguos que los hombres suelen afligirse en el mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos porque los hombres cuando no combaten por necesidad lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los pechos humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desecharlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de lo conquistado, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí nacen los cambios de fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que han conquistado, se llega a la enemistad y a la guerra, que causará la ruina de una Provincia y la exaltación de otra (*Tutte le opere*, 1971: 119).

La *ambizione* es una tendencia natural en el hombre. Tiende al infinito, puesto que en sí misma no conoce límites. Además, es descrita como un rasgo permanente en la naturaleza humana, una especie de constante antropológica. Pero al tiempo que el autor descubría, a partir de sus comparaciones entre las épocas antigua y moderna, que la *ambizione* aparecía siempre en los distintos momentos de la historia humana como un rasgo permanente e inmutable de los hombres, de la misma manera advertía, con base en sus observaciones, que esa pasión tenía un límite objetivo en el mundo. La *ambizione* es descrita, de esta forma, como una pasión que se encuentra instalada en una realidad social que le impone obstáculos y frenos a su plena realización. Y el hombre como un ser que está condenado a vivir y actuar en un mundo limitado. Esa es la condición del hombre en el mundo. Un espacio donde los objetos de interés y de ambición, de los hombres, son difíciles de conseguir.

Sheldon S. Wolin afirmó que en Maquiavelo “a diferencia de otros campos de acción, la actividad política era atormentada por el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites” (2001: 134). A lo cual habría que agregar que, es justamente ese dilema el que genera la inseguridad, la lucha por el poder y la dominación. Y el que lleva al autor a ver en la acción política el campo donde se vive la lucha por la libertad y la seguridad. El hombre encuentra un límite a la realización plena de sus deseos en la natural ambición de los otros hombres que habitan con él el mundo. Un límite que por todas partes le opone resistencia. En su lógica, la *ambizione* va más allá del mero querer para sí y no dejarse quitar; ella se extiende hasta el deseo de quitar y desposeer a los demás para poseer con seguridad. Esa naturaleza o estructura oculta de la *ambizione* es lo que desencadena el conflicto entre los hombres. Y lo propaga como una lucha a muerte.

En su estudio *Utopía y la sociedad ideal* J. C. Davis afirma que:

Todas las sociedades deben resolver el problema de relacionar la existente y cambiante causa de las satisfacciones, algunas de las cuales son, por naturaleza, limitadas, con las necesidades de un grupo heterogéneo, los deseos del cual pueden ser en ciertos aspectos limitados. Adaptando los términos de Herbert Marcuse, las satisfacciones pueden ser limitadas por escaseces tanto materiales como sociológicas. La escasez material de satisfacciones consiste, por ejemplo, en que sólo existe un número dado de terrenos fértiles: sólo un mejor caballo, sólo un número dado de hermosos hombres y mujeres, y sólo un ejemplo específico de cada uno. La escasez sociológica surge de la distribución jerárquica de estas satisfacciones (algunos hombres tienen más que otros) y la existencia de satisfacciones específicas, socialmente derivadas (tan sólo existen tantos lugares en el comité, tan sólo un número limitado de quienes poseen ciertos títulos honorarios, sólo un rey o sólo un escaño de poder) (1985: 28).

Esta observación de Davis acerca de la relación entre las satisfacciones y las escaseces puede resultar útil para ayudar a precisar un elemento importante respecto de las causas del conflicto político en Maquiavelo. El dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites, del que habla Wolin, se puede precisar caracterizándolo en el nivel de lo que Davis llama la “escasez”. Más exactamente, en el plano de lo que el autor de *Utopía y la sociedad ideal* llama las

escaseces “materiales” y “sociológicas”. El ciudadano del que habla el escritor florentino es un hombre que se encuentra siempre insatisfecho con la distribución de los bienes materiales y sociales. Por ejemplo, la primera lucha intestina que narra en la *Historie fiorentine* entre las familias Buondelmonti y Uberti tiene su origen en la belleza de una mujer (*Tutte le opere*, 1971: 660). Los escándalos que causó la ley agraria en la Roma antigua tuvieron su origen, según el autor, en una disputa por la distribución jerárquica de las tierras (*Tutte le opere*, 1971: 119-120). La revuelta de los *ciompi* (obreros de la lana) de 1378 es un conflicto que según nuestro autor tiene sus orígenes en la escasez sociológica —la desigual distribución de bienes sociales, económicos y políticos—, por eso él la presenta como una reivindicación de justicia social, económica y política de la masa obrera y de la población más humilde de Florencia (*Tutte le opere*, 1971: 700-707).

Por estas razones el ciudadano que describe en sus escritos políticos es presentado siempre como un hombre deseoso de incrementar su *poder*, su prestigio, su honor, su gloria, su reconocimiento, su riqueza y sus títulos honorarios. Proclive a resentirse cuando otros lo superan en poder, riquezas, prestigio y decidido a hacer todo lo que esté a su alcance para transformar su poder económico y social en poder político. En sus cálculos, él logra comprender que la única forma en que puede preservar, garantizar y proteger su propio interés es teniendo el control de las instituciones políticas, del Estado. Y para realizar ese fin es capaz de llegar a hacer uso de la corrupción, la violencia y la dominación de los demás.

Esto nos permite afirmar que para Maquiavelo el conflicto, independientemente de las formas en que se manifieste (*tumulti, parti, sette, fazioni, corpi, vendetta*) tiene una naturaleza netamente política. Pues no solamente se trata de desórdenes que se presentan dentro del Estado, de malestares que están integrados a la estructura política de la comunidad, sino de reivindicaciones y exigencias que tarde o temprano terminan por afectar a toda la sociedad política. Pero, sobre todo, porque la protesta, el tumulto, los reclamos, las amenazas, las súplicas, los ataques y todo tipo de llamamiento a la acción son las formas en que los ciudadanos manifiestan públicamente su “humores”, sus desacuerdos, sus disentimientos, su ira, odios y su hastío del maltrato, la injusticia y la opresión

derivada de la dominación de una parte de sus conciudadanos. Es la manera en que los ciudadanos se encuentran con la acción política y la convierten en la arena en donde luchan denodadamente por la libertad y la igualdad.

De otra parte, el dilema entre bienes limitados y ambiciones sin límites contiene otro elemento que nos puede permitir esclarece aún más los orígenes del conflicto político en el autor. Con una lectura más detenida del relato que hace sobre los escándalos que causó en Roma la ley agraria puede observarse que lo que en rigor produce el conflicto político entre los hombres no es otra cosa que el temor de “perder lo que tienen” (*Tutte le opere*, 1971: 119).

Lo que propiamente enfrenta a los hombres es el temor a los otros, a quienes ve siempre como a enemigos potenciales de su propia seguridad. Por lo tanto, el conflicto entre los hombres no es otra cosa que una lucha a muerte en aras de garantizar su propia seguridad. Esto muestra que el temor, como la ambición, tiene su propia lógica. Según el autor: “el orden de estos acontecimientos se desarrolla de este modo: mientras que los hombres desean no temer, comienzan a hacer temer a los otros, y aquella injuria que quieren ahuyentar de sí la ponen contra el otro, como si fuera necesario ofender o ser ofendido” (*Tutte le opere*, 1971: 128).

De esta forma, el temor deviene en ofensa y en deseo de seguridad. Pero como a los hombres “no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (*Tutte le opere*, 1971: 83), entonces, el deseo de seguridad deviene en ambición; y la ambición no es más que deseo de poder y de dominación. El natural deseo de subyugar a otros: ya que “los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder” (*Tutte le opere*, 1971: 78). En este sentido el conflicto político es la única garantía de la seguridad propia y, por eso, resulta ser un fenómeno inevitable en todo Estado.

Con su análisis el autor no quiere únicamente esclarecer las causas de la lucha y enfrentamiento entre los hombres sino, también, mostrar de qué manera esas motivaciones pasionales se delinear y configuran dentro de la comunidad civil. Para eso dice, en términos generales, que el conflicto político dentro de un Estado toma la forma de una lucha entre dos *umori* contrapuestos: el del *popolo* (pueblo) y el de los *grandi* (nobles). Y como en toda sociedad siempre existen nobles y plebeyos, de necesidad estos distintos humores tenderán a chocar de manera estruendosa produciendo desórdenes, tumultos y violencias que, tarde o

temprano, terminan por disolver el *vivere libero* —cuando, en medio de la lucha, cualquiera de esas partes en conflicto se alza con el poder para gobernar en pro de sus propias realizaciones, dominando así a la otra.

Con esta manera de caracterizar el fenómeno el escritor florentino quiere indicar al tiempo que, puesto que el conflicto está soportado sobre motivaciones pasionales resulta claro que las comunidades políticas tienen como signo propio la división y el disenso. Esto muestra que, de la misma forma en que la *ambizione* es leída como una invariante antropológica, el conflicto político es presentado como una constante histórica en la vida de los Estados. Esa concepción sustancialista es la que le permite al autor afirmar que, pese a la naturaleza contingente de los hechos políticos, le es posible al hombre detectar con tiempo los distintos caminos que pueden tomar las confrontaciones entre los ciudadanos de un Estado, así como las tendencias y los rumbos que marcan y siguen los distintos apetitos en su lucha. Según la representación del florentino:

Las graves y naturales enemistades que hay entre los hombres del del pueblo y de la nobleza, nacidas del hecho de que éstos quieren mandar y aquellos no quieren obedecer, son la causa de todos los males que nacen en las ciudades, porque todas las demás cosas que perturban la paz de las repúblicas se nutren de esta diversidad de humores (*Tutte le opere*, 1971: 690).

De acuerdo con esto, son los distintos fines y propósitos que los hombres persiguen en una comunidad política los que, en últimas, perturban la paz y el orden civil. Los sentimientos y las ambiciones de los hombres en una comunidad civil se encuentran siempre en una tensa polarización: los *grandi*, que el autor generalmente asocia con los ciudadanos ricos y poderosos, están guiados siempre por un deseo intenso de dominar; y, el *popolo* está guiado tan sólo por el deseo de no ser dominado. Traducido a estos términos, el conflicto político es esencialmente una ardua lucha por el poder con el fin de dominar o no ser dominado, o sea una lucha por el aseguramiento de la propia libertad. El punto de partida de la lucha entre los distintos sectores antagónicos de la comunidad es, en principio, el mismo: la libertad. Sin embargo, el detonante real del conflicto radica en que cada fuerza social interpreta de una manera distinta ese valor fundacional de su vida, de su lucha, y lo desea para fines y propósitos distintos.

En el fondo, aunque aparentemente parten del mismo valor fundacional, cada parte de la comunidad tiene su propio *ideal de vida buena*: los *grandi* desean ser libres para gobernar y el pueblo desea ser libre para vivir seguro, sin temores acerca del libre disfrute de su propiedad, su familia y su vida (*Tutte le opere*, 1971: 100). Quizá por esa peculiaridad de cada uno de esos humores en conflicto Maquiavelo pensaba que eran, generalmente, los apetitos y ambiciones de los ciudadanos poderosos (*grandi*) los que promovían y causaban los conflictos. A partir de sus comparaciones entre las coyunturas políticas antiguas y modernas llegó a la conclusión que los conflictos políticos:

Son causados la mayoría de las veces por los que poseen, porque el miedo de perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen sino conquistan algo más. A esto se añade que, teniendo mucho, tienen mayor poder y operatividad para organizar alteraciones. Más aún: sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos el deseo de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros (*Tutte le opere*, 1971: 84).

Inadvertidamente el análisis sobre las causas del conflicto político va a parar en una denuncia de la intemperancia de los ciudadanos poderosos. En una imputación que los identifica como los responsables directos de los conflictos políticos por su excesiva e incontrolada ambición. Es la intemperancia de los *grandi* la que termina socavando la libertad del Estado, la utilidad común. Pues su desbordado deseo de poder los lleva a crear facciones y partidos con el objeto de hacerse con el poder del Estado para realizar más tranquilamente sus propósitos privados, sin tener en cuenta para nada el bien del resto de la comunidad. Su intemperancia los lleva a realizar sus propósitos y fines privados a toda costa. Incluso, los lleva a recurrir a medios y métodos “extraordinarios”, a procedimientos que desde el punto de vista del régimen civil aparecen como ilegales: el engaño, el fraude, la corrupción y, en casos extremos, a la fuerza y la violencia. En fin, su intemperancia los conduce a realizar acciones malas, que ponen en peligro el bien de la comunidad.

El análisis sobre estas cuestiones le permitió a Maquiavelo la elaboración de una inquietante pregunta para las sociedades modernas: ¿cómo se puede lograr

la unidad política de una sociedad en medio de su natural división?, es decir ¿cómo es posible que un Estado pueda perdurar en el tiempo, estable y seguro, en una sociedad profundamente dividida? O, mejor aún: ¿cómo es posible que un conjunto de hombres con tendencias asociales (en los cuales puede llegar a primar más el interés particular que el común), que persiguen fines distintos y contrapuestos, puedan llegar a convivir por mucho tiempo en una misma sociedad y bajo un mismo Estado sin que unos tiranicen a otros, sin que se arrebaten su libertad, su vida y sus bienes de manera arbitraria y violenta?

Obviamente, la respuesta del autor a esta cuestión estaba inspirada en la tesis romana que decía que esto sólo podía ser posible en un Estado que reconociera el conflicto como motor de la libertad. En ésta lógica, él acabó asumiendo el conflicto como algo propio del hombre y de la vida pública. Como algo que no puede ser simplemente negado. Y en esta valoración positiva del fenómeno dejó de lado su condena moral y le apostó a una solución política del mismo, obviamente, en el contexto de unas instituciones bien ordenadas. Esta solución política implicaba para él, por un lado, la salida institucional al conflicto, es decir su trámite a través de las instituciones y, por otro, una aptitud, capacidad y disposición de los ciudadanos frente a él. Pues, la conclusión a la que había llegado era que si los ciudadanos de una república no tenían la virtud, o sea el hábito, la destreza y el talento para apelar a las leyes e instituciones del Estado con el fin de resolver sus diferencias, entonces el conflicto mal tramitado podía acabar con la libertad de todos y, aún más, producir el colapso de la comunidad política. Esto, por supuesto, implicaba otra novedosa idea: el conflicto no sólo es el motor de la libertad sino, además, de buenas leyes e instituciones. Pues sólo los ordenamientos políticos emergidos del conflicto son instrumentos confiables para los ciudadanos, pues estos han sido depurados en la contienda política.

### **El republicanism: una respuesta a las sociedades en conflicto**

Hoy en día hay un creciente diagnóstico que sostiene que la *representación política* está en crisis. Si bien se admite, por un lado, que el *pueblo* es una entidad que se ha ampliado en nuestros días —en comparación con lo que representaba en el siglo XVII— y con ello la ciudadanía gracias al sufragio universal; de otro lado, muchos analistas reconocen que:

[...] no ha habido cambios significativos en las instituciones que regulan la selección de representantes y en la afluencia de la voluntad popular en sus decisiones cuando ocupan sus cargos. Y no está nada claro que se haya estrechado la brecha entre las élites gobernantes y los ciudadanos corrientes ni que haya aumentado el control de los votantes sobre sus representantes (Manin, 2006: 289).

Sin embargo, en relación con esta discusión sobre la crisis de la representación política, en esta última parte nos interesa llamar la atención sobre un sugestivo debate que surge al confrontar, en términos de tipos ideales, a la *democracia liberal* con la tradición *republicana* que hemos examinado. Al compararlas la conclusión es que esta última, pese a ser una teoría elaborada para responder a los problemas sociales y políticos de un contexto histórico del pasado —es decir para ordenes sociales y políticos distintos a los de nuestro presente histórico—, fue diseñada para ser aplicada a sociedades atravesadas por el conflicto y, obviamente, para inspirar un modelo de comunidad política que no esté dominada por una clase, una élite o por un principio político preferente —es decir, que no esté unilateralmente instaurada y gobernada.

Al afirmar esto la intención es sugerir que, al reconocer el *conflicto político*, el republicanismo resulta ser un enfoque teórico mucho más sensible que el de la democracia liberal a fenómenos como la *arbitrariedad del poder*, la *corrupción* y el debilitamiento de la *virtud cívica* de los ciudadanos, fenómenos estos que tienen situadas a muchas sociedades políticas actuales. Y que, en tal sentido, sin dejar de advertir el contexto histórico concreto en el que esta teoría fue iniciada y las sociedades o problemas específicos para los que fue elaborada, puede ser inspiradora para repensar los problemas sociales y ético-políticos de las sociedades actuales.

### *Conflicto, arbitrariedad del poder y ciudadanía*

Con base en una multitud de estudios y análisis sobre los problemas de las democracias actuales se puede afirmar que el conflicto es uno de los fenómenos más frecuentes en ellas. Consultando las investigaciones del Observatorio de Conflictos de C-ML<sup>10</sup> o de la Unesco<sup>11</sup> se puede confirmar que el porcentaje

<sup>10</sup> Ver: <http://www.observatorioclm.org/>

<sup>11</sup> Ver: <http://viva.org.co/escuelas/?p=136>

de sociedades en conflicto es más grande del que se pueda imaginar —basta con mencionar a algunos países de América Latina, por ejemplo el caso de Colombia. Pero pese a la magnitud y recurrencia del fenómeno el estilo de vida político y de gobierno de algunas democracias liberales prefieren desconocerlo o simplemente reprimirlo, con lo cual la apuesta que hacen sobre él es intentar su invisibilización o construir una representación negativa sobre él en la ciudadanía.

Este caso de condena y rechazo de la protesta social ilustra una actitud que, muy en el fondo, es más recurrente y generalizada de lo que se podría suponer en muchos gobernantes, cuando no de ciudadanos del mundo democrático actual.<sup>12</sup> Algo que puede ser leído como una especie de incapacidad de las sociedades actuales para reconocer la protesta, el descontento ciudadano y la reclamación social, para integrarla a la vida de la comunidad política como el síntoma de un malestar social que indica que algo no anda bien y que amerita una respuesta y una solución política antes que la represión o el uso arbitrario del poder para aplacarla.

Aquí se advierte, también, una suerte de antinomia de la democracia liberal. Pues aunque, por un lado, esta defiende y dice garantizar la libertad de expresión y de opinión pública, por otro lado, cuando este derecho se hace efectivo por parte de los ciudadanos en el espacio público es señalado como una amenaza peligrosa y como un desorden que no puede ser tolerado:

[...] cuando las masas están presentes físicamente en las calles, enfrentadas al parlamento, aumenta el riesgo de desórdenes y violencia. Esta forma de gobierno representativo se caracteriza por el hecho de que la libertad de

---

<sup>12</sup> Para ilustrar de qué manera esta actitud aún se encuentra arraigada en muchos ciudadanos del mundo actual basta recordar lo que aseguró el exvicepresidente de Colombia Francisco Santos sobre cómo el Estado y el gobierno colombiano debían tratar las marchas estudiantiles —es decir a los estudiantes— en contra de las reformas a la Educación que intentaba el gobierno, según él: a los estudiantes hay que advertirles que si salen a marchar “se van a enfrentar al brazo de represión legal del estado”. Y concluyo afirmando que para terminar con las manifestaciones “hace falta innovar, hay que utilizar armas de represión no letales como las que producen descargas eléctricas” (Tomado de: <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-310707-francisco-santos-propone-descargas-electricas-controlar-marchas> Página visitada el 24 de noviembre de 2011. Estas marchas estudiantiles en Colombia se produjeron en el mes de noviembre de 2011, tenían un antecedente en las marchas de los estudiantes chilenos en meses anteriores, y tuvieron un apoyo internacional por estudiantes de otros países).

opinión pública parece indisociable de ciertos riesgos para el orden público (Manin, 2006: 251).

No resulta exagerado decir que la democracia liberal o el gobierno representativo encuentra más placida y cómoda su existencia —o, por lo menos, ese es su anhelo— afirmándose en una sociedad armónica y sobre un ciudadano pasivo que asegure desde una tranquila y pacífica obediencia el régimen. Sin embargo, así no se comportan las sociedades ni los ciudadanos. Es por eso que la teoría republicana que hemos examinado se muestra más coherente que la teoría de la democracia liberal con la realidad social y política, pues su respuesta al desafío del conflicto es una solución política antes que su negación.

En sí mismo el republicanismo contiene una respuesta al conflicto y a las sociedades en conflicto. Y esa respuesta dice que la protesta, la reclamación y la lucha social son la expresión del descontento ciudadano, o de sectores de la ciudadanía, a causa de que:

1. No encuentran que sus intereses o derechos están siendo reconocidos por el Estado, las leyes e instituciones.
2. Ven amenazadas sus conquistas y reivindicaciones sociales por parte del Estado o de sus propios conciudadanos.
3. Se sienten oprimidos o dominados por sectores o grupos de ciudadanos más poderosos que les arrebatan sus derechos y limitan su participación en el espacio público a través del uso arbitrario de su poder.

En cualquiera de estos casos el republicanismo sostiene que el ciudadano tiene el legítimo derecho a pelear por sus derechos, por sus intereses y por su libertad, y que esa lucha no puede ser entendida como un riesgo para el orden público sino como un hecho político positivo y beneficioso para el orden institucional. Pues el que esa lucha sea reconocida y atendida por el Estado es un indicador de que esos ciudadanos viven en un régimen de libertad política y, al tiempo, el que el Estado respete la protesta y la trámite es lo que hace posible el perfeccionamiento del orden institucional ya que, en esa medida,

las leyes e instituciones fruto de la lucha social son las que mejor aseguran la estabilidad y perduración política de la comunidad y, de paso, las que se ganan más fácilmente el aprecio y el respeto de los ciudadanos.

Por supuesto, el republicanismo advierte que cuando el conflicto no es tramitado institucionalmente, cuando el Estado y los ciudadanos no apelan a las leyes e instituciones con el fin de resolver sus diferencias, entonces el conflicto puede acabar con la libertad de todos los ciudadanos. Y esto puede pasar si, como causa de la lucha, el Estado termina dominado por una clase, una élite o por un principio político preferente, es decir, unilateralmente gobernado. O, en su defecto, en una situación de violencia generalizada que podría producir el colapso de la comunidad política. En este sentido la respuesta del republicanismo a las sociedades en conflicto es que cuando el conflicto está bien tramitado a través de buenas leyes e instituciones no sólo es el motor de la libertad sino, además, del perfeccionamiento del orden institucional. Pues sólo los ordenamientos políticos emergidos del conflicto son instrumentos confiables para los ciudadanos, pues estos han sido depurados en la contienda política.

### *Conflicto, corrupción y virtud ciudadana*

De acuerdo con las tesis del republicanismo el conflicto mal tramitado arrastra serias implicaciones para la vida de una comunidad política. De esas implicaciones ya hemos anotado dos —la tiranización de la república por una clase o por una élite de poder y su colapso por una situación de violencia generalizada. No obstante, los teóricos del republicanismo insisten en otros fenómenos sociales y políticos que pueden acabar con las libertades políticas de los ciudadanos. Entre esos cabe mencionar, por ejemplo, el agenciamiento dentro de la comunidad política de ciertas prácticas y costumbres de carácter particularista como: el clientelismo, el nepotismo, el uso de sobornos para conseguir poder político o el uso del poder político para conseguir poder económico, los actos de deshonestidad personal, el irrespeto por las leyes e instituciones y la excesiva reclusión de los ciudadanos en su vida privada, es decir, el desinterés por lo público y la primacía del interés privado sobre los bienes sociales y colectivos. A este tipo de prácticas sociales particularistas los republicanos les dan el nombre genérico de corrupción.

Seguramente, para un ciudadano de las democracias liberales de hoy la corrupción está asociada a “el uso del dinero para ganar poder político o el uso del poder político para ganar dinero” (Shumer, 1979: 7). Sin embargo, como se ha señalado, para los republicanos la corrupción tiene que ver no sólo con esta práctica sino, también, con un conjunto de costumbres asociadas a ésta que deterioran el estilo de vida libre de un Estado. En general, se trata para ellos de un cambio en las costumbres ciudadanas —de buenas en malas— que al privilegiar el bien particular sobre el público terminan por debilitar el sentido del respeto de los ciudadanos por las leyes e instituciones del Estado, propician la trasgresión de la institucionalidad, la ejecución de actos ilegales y los lleva a usurparse unos a otros sus libertades a través de acciones deshonestas e incluso por medio de la fuerza y la violencia. El colofón de esta excesiva reclusión de los ciudadanos en la esfera de sus intereses privados es el descuido del espacio público y la ausencia de vigilancia y veeduría sobre sus gobernantes, lo que habilita a los ciudadanos más poderosos o ambiciosos a cooptar el poder del Estado para sacar a delante sus interés egoístas en detrimento de los intereses y derechos del resto de conciudadanos.

Esta descripción que hacen los teóricos republicanos sobre las malas costumbres ciudadanas es, al mismo tiempo, lo que ellos llaman el debilitamiento de las virtudes cívicas. Lo cual, por vía contraria, expresa lo que este tipo de teóricos entienden por virtud ciudadana o por lo que ellos llaman un ciudadano virtuoso —que no es otro que aquel que, sin descuidar su libertad personal, su interés privado y sus derechos, es, a la vez, capaz de respetar las leyes e instituciones y de velar por la protección y la preservación del bien público. Pues sólo un ciudadano virtuoso es aquel que comprende que defendiendo el bien público logra garantizar su bien privado y, en tal sentido, cuando emprende la defensa de su bien particular lo hace a través de las leyes e instituciones y no por medio de la ilegalidad, la deshonestidad o la violencia. Así la virtud ciudadana no es más que una pura aptitud política, una habilidad para defender la libertad política personal, sin mengua de la libertad pública, que se adquiere a través del ejercicio permanente y pleno de la participación política dentro del Estado (Macchiavelli, 1971).

Por estas razones los pensadores republicanos en su respuesta a las sociedades en conflicto hacen al tiempo esta advertencia: que una sociedad en

conflicto puede mantenerse libre si no ha sido atacada por la corrupción. Pero que si de todas maneras ya es víctima de la corrupción, la mejor manera de mantenerse libre y de hacer un buen trámite del natural conflicto presente o latente en toda sociedad es alentando en sus ciudadanos las virtudes cívicas. Obviamente esto supone que el conflicto sólo produce efectos positivos donde los ciudadanos poseen unas fuertes virtudes cívicas, pero que la posibilidad de que estas vigorosas virtudes estén en ejercicio depende de que el Estado garantice y promueva una amplia y permanente participación política de los ciudadanos, es decir, de qué permita que la gestión de la cosa pública este en manos del pueblo.

Sólo en este sentido es que el revival del republicanismo puede cobrar validez en la era de la democracia liberal. Pues, en democracias sitiadas por todo tipo de conflictos y atacadas por una feroz ola de corrupción de distinta índole el republicanismo puede ser una voz de esperanza para una ciudadanía que ha perdido su vigor y el respeto de sí misma. El republicanismo puede ser un buen refugio para “los ciudadanos siervos” (Capella, 1993) de las democracias liberales del siglo XXI.

### **Referencias bibliográficas**

- Bobbio, N. [1985], *Estado, gobierno y sociedad*, editorial F. C. E., Colombia.
- \_\_\_\_\_ [2006], *Liberalismo y democracia*, editorial F. C. E., Colombia.
- Bovero, M. [2002], *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*, Editorial Trotta, Madrid.
- Capella, J. R. [1993], *Los ciudadanos siervos*, Editorial Trotta, Madrid.
- Cicerón [1998], *Sobre la república*, editorial Planeta DeAgostini, Barcelona.
- Constant, B. [1988], “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en: *Del espíritu de conquista*, editorial Tecnos, Madrid.
- Davis, J. C. [1985], *Utopía y la sociedad ideal* (estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700), editorial F. C. E., México.
- Fioravanti, M. [2001], *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, editorial Trotta, Madrid.
- Fontana, J. [1982], *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, editorial Crítica, Barcelona.

- Gargarella, R. [1997], *Crisis de la representación política*, Distribuciones Fontamara, México.
- Geuss, R. [2004], *Historia e ilusión en política. Libertad, violencia, tolerancia, coerción: las contradicciones del Estado democrático*, Tusquets editores, Barcelona.
- Goodwin, B. [1997], *El uso de las ideas políticas*, ediciones Península, Barcelona.
- Harrington, J. [1996], *La república de Océana*, editorial F. C. E., México.
- Jardin, A. [1989], *Historia del liberalismo político*, editorial F. C. E., México.
- Kant, E. [1992], *Filosofía de la historia*, editorial F. C. E., México.
- Larivaille, P. [1990], *La vida cotidiana en la Italia de Maquiavelo*, editorial Temas de hoy, España.
- Livio, T. [1996], *Historias de Roma desde su fundación*, Tomos I y II, Planeta DeAgostini, Madrid.
- Madison, J. [2001], *El federalista*, editorial F.C.E., Colombia.
- Machiavelli, N. [1971], *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Sansoni editore, Firenze.
- Manin, B. [2006], *Los principios del gobierno representativo*, Alianza editorial, España.
- Mejía Quintana, O. [2010], “Del liberalismo al republicanismo razonable”, en: *Precedente. Anuario Jurídico*, Universidad Icesi, Cali.
- Polibio [1999], *Historias*, Planeta DeAgostini, Madrid.
- Rawls, J. [1997], *Teoría de la justicia*, editorial F. C. E., México.
- Sasso, G. [1980], *Niccolò Machiavelli, storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna.
- Skinner, Q. [1993], *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo I (El Renacimiento), editorial F. C. E., México.
- Shumer, S. M. [1979], “Machiavelli: Republican Politics and Its Corruption”. Source: *Political Theory*, Vol. 7, No. 1 (Feb.), pp. 5-34.
- Weber, M. [1977], *Economía y sociedad*, editorial F. C. E., Colombia.
- \_\_\_\_\_, [1995], *El científico y el político*, editorial Altaya, Barcelona.
- Wolin, Sheldon [2001], *Política y perspectiva*, Amorrortu editores, Buenos Aires.