

Ponencia presentada al XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología
ALAS, Santiago de Chile, 2013, 30 de Septiembre al 4 de Octubre

Democracia, Libertad y Virtud Cívica

Grupo de Trabajo 10: “Estudios socio-jurídicos e institucionales”

Jaime Fierro

Sociólogo – Universidad de Chile

Magíster en Ciencias Sociales – Universidad de Chile

Ph.D. en Ciencia Política – Universidad de Essex

Académico de INAP y FACSO, Universidad de Chile

jfierr@u.uchile.cl

Resumen.

La democracia liberal no requiere para su funcionamiento de una participación política activa de la ciudadanía. Con ello se ha intentado resguardar el predominio de la «libertad negativa», siendo ésta entendida como no interferencia. Pero ¿resulta realmente justificable la libertad así concebida? Se sostendrá que no. La hegemonía de la democracia liberal ha traído consigo, en el momento actual, un cuestionamiento que erosiona las bases de su legitimidad. Cuando los ciudadanos dejan de interesarse por lo público, replegándose cada vez más al espacio de lo privado, y se abstienen progresivamente de participar políticamente, la democracia se ve comprometida. Se argumentará que la solución a la actual pérdida de legitimidad que afecta a nuestras democracias pasa, al menos en parte, por reponer la «libertad positiva» y la virtud cívica.

Palabras claves: democracia, libertad positiva, libertad negativa, virtud cívica.

I. Introducción

A pesar de que hoy en día hablar de democracia liberal constituye un lugar común, lo cierto es que todavía subsisten importantes tensiones en la conjunción entre democracia y liberalismo. La principal de ellas dice relación con el núcleo fundamental del liberalismo: su concepción de la libertad. En la tradición liberal, la libertad es entendida como ausencia de interferencia («libertad negativa»). Al centro de dicha concepción se alberga una concepción antropológica a partir de la cual se asume que los individuos son egoístas (procuran su propio bienestar) y carentes de virtud (Ovejero 2008: 13-4, 58, 60-1). De ahí que no cabe reclamarles una mayor preocupación por la vida política. Basta con que éstos elijan de tanto en tanto a sus gobiernos y, luego, les permitan gobernar (Taylor 1997a: 256). Sin embargo, el énfasis en la libertad así concebida no es fácil de conciliar con la idea de democracia, la que por definición, al menos en su versión clásica, implica el autogobierno del pueblo y una cierta disposición cívica (Camps 1993, 1996; Ovejero 2008; Peña 2009). La resolución histórica de esta paradoja es lo que hoy conocemos como democracia liberal, al acomodar las instituciones democráticas a los principios liberales. En otras palabras, al esfuerzo por resguardar la «libertad negativa» frente a la voluntad popular (gobierno del pueblo), lo que no es otra cosa que la protección de los derechos individuales frente a las decisiones colectivas. Pero no es la objeción a la regla de la mayoría en sí lo que está de trasfondo, sino: el “desprecio por las masas, que son consideradas incapaces de gobernar” (Bobbio 2009b: 464).

La democracia moderna se configuró desde sus inicios con una fuerte desconfianza hacia la participación política de los ciudadanos, especialmente hacia los más pobres (Ovejero 2008: 12, 39; Bobbio 2009b: 405-6). El sufragio censitario fue un claro ejemplo de ello en distintas regiones del mundo. Como nos ha recordado con crudeza Quentin Skinner, el historiador de las ideas políticas, para algunos: “La democracia es una forma de poder popular en la que la gente corriente, por su fuerza o número, oprime a los ricos, con el resultado que el populacho se convierte en una especie de tirano” (Citado en Rivero 1998: 62). La soberanía popular, ejercida por la comunidad política democrática, no es percibida como garantía de la libertad, sino como su mayor amenaza (Ovejero 2002: 141). Esto sería particularmente claro en momentos de «revolución». En una célebre conferencia dictada en París en 1819, Benjamin Constant, quién es considerado uno de los padres fundadores del liberalismo (Berlin 2004b: 267), advertía de los excesos de la revolución francesa y de los peligros de la soberanía popular en los siguientes términos: “Jean Jacques Rousseau [...] al trasladar a la época moderna una extensión del poder social de la soberanía colectiva, que pertenecía a otros siglos, este genio sublime a quien animaba el más puro amor a la libertad, ha proporcionado sin embargo funestos pretextos a más de una clase de tiranía” (Constant 1989: 270). Sus reflexiones tuvieron un importante eco a través del tiempo, llegando a alcanzar una especial influencia sobre destacados pensadores liberales contemporáneos, entre ellos, Isaiah Berlin y John Rawls (Berlin 2004a y 2004b; Rawls 1996, 2010 y 2004).

La participación política en el autogobierno colectivo pasó a ser percibida como peligrosa para la libertad, toda vez que la mayoría intenta imponer sin contrapeso su voluntad sobre la minoría (tiranía de la mayoría) (Ovejero 2008: 39, 49; Ovejero 2002: 154-5; Sánchez-Cuenca 2010: 57; Held 2008: 115, 128-9). Por lo que se pondrán límites a lo que la mayoría política puede decidir, a partir de derechos garantizados constitucionalmente y de la creación de instituciones contra-mayoritarias encargadas de proteger tales derechos (como, por ejemplo, los tribunales constitucionales o la Corte Suprema). Y lo que hoy solemos denominar como «democracia» en varias regiones del mundo, no es otra cosa sino que una «democracia liberal», ya que se ha construido sobre la base de los presupuestos teóricos del liberalismo, los que han ganado un predominio indiscutible en el presente (Sartori 2008: 245; García 1998: 116; Bobbio 1987: 114).

Así las cosas, la democracia liberal no requerirá para su funcionamiento de una participación política activa, ni extendida, de la ciudadanía. Con ello se habrá alcanzado con éxito su mayor propósito: resguardar la primacía de la «libertad negativa». Pero ¿resulta realmente justificable la libertad así concebida? Sostendremos que no. El triunfo y hegemonía de la democracia liberal ha traído consigo, en el momento actual, un cuestionamiento que erosiona las bases de su legitimidad. Cuando los ciudadanos dejan de interesarse por lo público, replegándose cada vez más al espacio de lo privado, y se abstienen progresivamente de ejercer sus derechos políticos, la democracia se ve comprometida. Esto es especialmente cierto, advierte Robert Dahl (2000), cuando los países enfrentan crisis económicas y políticas profundas. Se argumentará que la solución a la actual pérdida de legitimidad que afecta a nuestras democracias pasa, al menos en parte, por reponer la «libertad positiva» y la virtud cívica.

II. Libertad Negativa versus Libertad Positiva

La mayoría de nuestras democracias, sino todas, escasamente contemplan la participación activa de los ciudadanos “y, en ese sentido, se acomodan bien a un liberalismo que busca la maximización de la libertad negativa” (Ovejero 2008: 106). Sin embargo, no parece ser el momento para que, si es que lo fue algún día, los ciudadanos se desentiendan de sus obligaciones cívicas, especialmente cuando se trata de ejercer sus derechos políticos. Nuestras democracias no gozan de buena salud. Lo que se expresa, entre otros, a partir de los bajos niveles de adhesión a los principios democráticos, la escasa satisfacción con el funcionamiento de la democracia, la poca confianza en las instituciones públicas

(entre ellas el poder judicial, el congreso y los partidos políticos) y los crecientes niveles de desafección política, según muestran de manera consistente, desde 1995 a la fecha, las encuestas Latinobarómetro aplicadas en 18 países de América Latina (Latinobarómetro 2012). Tendencias similares se observan en otras regiones del mundo. Todo ello da cuenta no sólo de las deficiencias del sistema político, sino también, y de un modo más preocupante, de un déficit en nuestra cultura cívico-democrática, poniendo en entredicho la legitimidad y estabilidad de la democracia. Nadie podría razonablemente sostener que, por ejemplo, los crecientes niveles de abstención electoral, pasado un límite, no tienen consecuencia alguna sobre el sistema político. Desafortunadamente, la tradición liberal no posee las herramientas apropiadas para enfrentar este problema y, muy probablemente, lo ha agravado. En otras palabras, la tesis de la libertad negativa, si bien entendible en el particular contexto histórico que la origina, poco puede alentar la participación ciudadana en las democracias del presente. Antes bien, el rescate de una concepción de la libertad en términos positivos (como ideal regulativo), contribuye de mejor modo a esta tarea.

▪ La distinción positiva/negativa

En el núcleo de la tradición liberal, la libertad ocupa un lugar fundamental, siendo ésta entendida contemporáneamente como libertad negativa (Berlin 2004a y 2004b; Dworkin 1978: 266-8; Rawls 1996, 2004 y 2010). Su denominación se vincula al influyente ensayo de Isaiah Berlin, «Dos Conceptos de Libertad», publicado originalmente en 1958.¹ Desde un punto de vista histórico, sostiene Berlin, la idea de libertad negativa responde a la pregunta «en qué ámbito mando yo» o «qué soy libre de hacer o de ser», mientras que la libertad positiva responde a la pregunta «quién es el que manda», es decir, «por quién estoy gobernado» o «quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer» (Berlin 2004a: 50-1; Berlin 2004b: 231).

La libertad positiva, por tanto, tiene que ver con el autogobierno, con la autodirección colectiva, entendida como autogobierno democrático (Berlin 2004b: 230, 269). Hace alusión a la idea de ser dueño de sí mismo, querer actuar y decidir, no que decidan por uno (231-2), cuestión que se garantizaría a través de la participación en el poder político. De un modo u otro, Berlin está haciendo claras referencias a la idea de soberanía popular (269), como fundamento de la libertad positiva y de la democracia. Con la diferencia que para él, la conexión que existe entre democracia y libertad individual es mucho más débil de lo que parece ya que, recordando en esto a los liberales del siglo XIX, “la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos” (269). La democracia si bien anti-oligárquica, “también puede oprimir a las personas de manera tan implacable como las oprimían los gobernantes anteriores” (270). Por lo que la libertad positiva puede entrar en conflicto con la libertad negativa (Berlin 2004a: 67).

La libertad negativa, en cambio, ha de entenderse como no interferencia, constituyendo precisamente la excesiva interferencia su mayor amenaza (Berlin 2004a: 53-4, 68). En palabras de Berlin: “Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad” (Berlin 2004b: 222). Siendo la extensión del ámbito de la libertad un tema discutible, pero sobre el cual habría que trazar una frontera que separe el ámbito de la autoridad pública (el Estado) del de la esfera privada (222-3, 225). Por lo que: “Libertad en este sentido significa estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible” (226). Defender la libertad, en el sentido negativo, significa “prevenir la interferencia de los demás” (227), “que no se metan con uno y le dejen en paz [...] como algo sagrado por derecho propio” (229). En última instancia, hay que garantizar “unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar” (271). Esto sería

¹ Dicho ensayo es considerado uno de los más influyentes de la filosofía política contemporánea (Skinner 2005: 20).

posible gracias a la protección de los «derechos», que tendrían un carácter de absolutos (272). Algo muy similar a lo que entendía Constant por libertad: “el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o varios individuos” (Constant 1989: 259).

▪ El peligro de la libertad positiva

Berlin comprende perfectamente que los individuos necesitan ciertas condiciones mínimas para ejercer su libertad, lo contrario es reírse de su condición (Berlin 2004b: 223; Berlin 2004a: 54), pero también es categórico al momento de afirmar que no por garantizar dichas condiciones serán necesariamente más libres. Con esto intenta tomar distancia respecto del marxismo y del socialismo, además de algunas doctrinas cristianas y utilitaristas (Berlin 2004b: 221, nota pié de página nº 4). Teme que su inadecuada comprensión se traduzca en opresión y pérdida de libertad:

Los hombres que han hecho las revoluciones han entendido por libertad algo que no era más que la conquista del poder por parte de alguna determinada secta de creyentes en alguna doctrina, o de una clase, o de algún grupo social, antiguo o moderno. Sus victorias frustraron desde luego a los que eliminaron, y a veces reprimieron, esclavizaron o exterminaron a un gran número de seres humanos. Sin embargo, tales revolucionarios generalmente han considerado que era necesario defender que, a pesar de esto, ellos representaban al partido de la libertad, de la «verdadera» libertad, proclamando universalmente su ideal [...] (268).

La libertad positiva se constituye de este modo en una amenaza para la libertad negativa, en la medida que «ser libre para algo», como una forma prescrita de vida, se traduzca en una excusa para una tiranía brutal (231). Cuyo germen inicial vendría dado por la plausibilidad de “que reconozcamos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin”, como, por ejemplo, “la justicia” (233). La revolución francesa, en su forma jacobina, habría sido un buen ejemplo de esto. La soberanía del pueblo, transformada en una suerte de tiranía de la mayoría, mostró que podía destruir fácilmente las libertades negativas de los individuos (Berlin 2004b: 269-270). Una doctrina que, dirá Berlin, se encuentra a su vez “en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días” (247). Lo que, ciertamente, implica también una pérdida de libertad política, ya que se «impide», se «coacciona», para que no se alcancen otros fines (220-1).

Esto último es también un punto muy relevante para Rawls ya que, por ejemplo, cuando el Estado de Bienestar intenta maximizar el bienestar social, a través de sus políticas públicas, puede llegar a hacerlo a expensas de transgredir las libertades y derechos individuales. Para Rawls (2010: 17):

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de la ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de los intereses sociales [énfasis en cursivas].

De acuerdo con Rawls, existe un conflicto al interior de la tradición del pensamiento democrático, entre la tradición que atribuye un mayor peso a lo que Constant llamó «las libertades de los modernos» y la que le otorga más relevancia a «las libertades de los antiguos» (Rawls 1996: 30; Véase también Rawls

2004: 24 y Rawls 2010: 210-211). Para un liberal como Rawls, ambas libertades no poseen la misma importancia (y no son valoradas por las mismas razones). Y según su interpretación, las libertades políticas tienen menor valor intrínseco que las libertades de pensamiento y de conciencia (y las civiles en general) (Rawls 1996: 278-9; Rawls 2010: 192-3). De este modo, sostiene Rawls (2004: 194):

La justicia como equidad entronca con la corriente de la tradición liberal (representada por Constant y Berlin), según la cual las libertades políticas iguales (las libertades de los antiguos) tienen por lo general menor valor intrínseco que, pongamos por caso, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia (las libertades de los modernos).²

En su opinión, la libertad negativa no debe ser sacrificada en aras de la libertad política, de “la libertad a participar igualmente en los asuntos públicos” (Rawls 2010: 193). La participación política de los ciudadanos, en una democracia liberal, no es vista como algo fundamental. Bastaría con un buen gobierno que respete los derechos y el bienestar de los gobernados, que garantice el bien común. En la medida en que se asegura el bienestar de la sociedad, las libertades políticas pueden quedar subordinadas (217, 220).

III. ¿Primacía de la Libertad Negativa?

Si bien los temores mencionados no carecen de fundamento, la respuesta liberal es errónea al poner al centro la libertad negativa, sobre la base de restarle valor a la libertad positiva o considerarla como una amenaza. La noción de individuos orientados hacia lo público y la participación política es ajena a la mayoría de los pensadores liberales (Mouffe 1999: 92, 119), lo que claramente muestra su insuficiencia para enfrentar la pérdida de legitimidad que afecta a las democracias contemporáneas. La recuperación de la tradición republicana, tanto en su versión clásica como en la del humanismo cívico,³ resulta más apropiada para esta tarea. Las razones son varias, pero entre ellas cabe destacar al menos dos: (1) la interferencia no elimina la dominación y (2) sin participación política no es posible la autodeterminación colectiva.

▪ La no interferencia no elimina la dominación

El liberalismo a través de la historia ha sido criticado de muchas maneras, pero casi nunca en nombre de la libertad, su principio fundamental (Viroli 2002: 57-8; Skinner 2004: 11-2). Un conjunto de autores que reivindican la tradición del republicanismo clásico (de raíz romana), entre ellos, Quentin Skinner, Mauricio Viroli y Philip Pettit, cuestionan la concepción liberal de la libertad al poner en duda “la suposición de que la libertad individual sea un asunto de no interferencia” (Skinner 2004: 73). La libertad es entendida como «no dominación». Es decir, como la condición de un individuo en la que no tiene que depender de la voluntad arbitraria de otros individuos (o instituciones) que pudieran oprimirlo con impunidad si ellos así lo desearan (Viroli 2002: 35; Pettit 2002: 340). Se trata de un ideal social que requiere que, en la eventualidad de que existan personas que pudieren, si así lo desearan, interferir en la vida de una persona sobre bases arbitrarias, éstas se vean impedidas de hacerlo (Pettit 1999: 272).⁴ Para el republicanismo clásico no es la interferencia la principal amenaza para vivir libremente

² Véase también Rawls 1996: 198-9.

³ Sobre tal distinción véase Rawls 1996: 198-9; Rawls 2002: 194-5; Taylor 1997a: 253, nota pie de página n° 15. Sus antecedentes históricos se encuentran en Grecia y Roma, respectivamente (Honohan 2002: 15).

⁴ Este podría ser en el presente el caso cotidiano, por ejemplo, de la esposa que puede llegar a ser abusada por su esposo sin que tenga la capacidad de resistirse; o la de los trabajadores, que pueden estar sujetos a distintos tipos abusos por parte de los empleadores (como, por ejemplo, los despidos arbitrarios). En ambos casos no es la interferencia el mayor problema,

(el temor liberal), sino la dominación (Skinner 2004, 2005 y 2009; Viroli 2002; Pettit 1999, 2001 y 2002).

El republicanismo clásico se vincula a la tradición romana, al ideal de la *civitas libera* o del Estado libre.⁵ En dicha tradición, la pérdida de libertad para un individuo, una nación o un Estado, implica caer en una situación de esclavitud o de servidumbre (Skinner 2004: 31-2). En el mundo romano lo que hace que un esclavo no sea libre, no se debe al hecho de que carezca de libertad debido a que se le obliga a actuar mediante el uso de la fuerza física o la amenaza de su uso. Antes bien, consiste en estar sujeto al poder de otra persona, el amo, en virtud de lo cual se encuentra en una situación en la que es susceptible de padecer la muerte o la violencia en cualquier momento (33-5). Es decir: “La esencia de lo que significa ser un esclavo y, por ende, carecer de libertad personal es estar *in potestate*, sujeto al poder de alguien más” (34). Por el contrario, “un ciudadano libre será alguien que no esté bajo el dominio de otro, sino *sui iuris*, capaz de actuar por sí mismo” (Skinner 2005: 31). En otras palabras, “la mera posibilidad de ser sometido impunemente a una coacción arbitraria, no tanto el hecho de la coacción misma, es lo que priva al individuo de su libertad y lo reduce a la condición de esclavo” (Skinner 2004: 50). Con ello no se quiere decir que el uso de la coerción o la amenaza de su uso no impliquen una seria restricción al ejercicio de la libertad, sino que el elemento distintivo es la dependencia (Skinner 2004: 56; Skinner 2005: 42) o dominación.

No basta con garantizar a los individuos la no interferencia injusta o innecesaria. El Estado tiene el deber de garantizar que sus ciudadanos no caerán en una situación de depender de la voluntad arbitraria de otros, incluidos sus propios funcionarios que investidos de un poco de autoridad “se comporten en forma arbitraria al imponer las reglas que rigen la vida en común” (Skinner 2004: 75). Las leyes serían el instrumento más seguro de proteger la libertad. Por lo que se estaría dispuesto incluso a aceptar severas interferencias si ello contribuye a reducir el ejercicio del poder arbitrario y la dominación (Viroli 2002: 62). Las leyes al constituir restricciones, no para un individuo en particular, sino para todos, evitarían que se imponga la voluntad de una o más personas sobre otras (38). Una ley justa nos hace libres de la voluntad arbitraria de otros, por lo que las prohibiciones que ésta impone sobre nosotros no son consideradas como una reducción o amenaza de nuestra libertad. Al contrario, es la condición de su posibilidad. Se trata de una interferencia no arbitraria (Pettit 1999: 298; Pettit 2001: 142; Pettit 2002: 346, 344-5, 349).

Y si bien, la participación política es considerada esencial únicamente en la medida en que ésta es necesaria para promover el ejercicio de la libertad como no dominación (Pettit 1999: 8), la participación será considerada como necesaria y relevante: se requiere de ciudadanos activos y vigilantes. Sólo una participación activa de los ciudadanos en la vida política puede asegurar que las leyes sean justas, en lugar de servir a los intereses particulares y a las concentraciones de poder en manos de unos pocos (Larmore 2001: 232; Maddox 2002: 431).

▪ Sin participación política no es posible la autodeterminación colectiva

Autores como Hanna Arendt, Charles Taylor y Michael Sandel, enfatizan el valor intrínseco de la participación política en términos del autogobierno y el logro de ciertos bienes comunes entre los

sino la dependencia o dominación. Es decir, el hecho de saber que el esposo «pueda llegar a abusar» de su esposa, o el empleador de sus trabajadores, de modo arbitrario si así lo desearan y sin temor a sanción alguna, quedando en la más absoluta impunidad, es lo que genera que en ambos casos se experimente una pérdida de libertad sin que opere necesariamente una interferencia (Pettit 2001: 137; Viroli 2002: 35-6). Sencillamente se deja de actuar en función de lo que se piensa o se quiere, porque se conoce de antemano las posibles consecuencias que ello acarrearía. No se está dispuesto, por miedo, a contravenir la voluntad del esposo o del empleador, ya sea ésta manifiesta o no.

⁵ El ideal del *civitas libera* “había tenido un lugar prominente en el discurso legal y moral romano, y había sido posteriormente revivida y adaptada por los defensores de la *libertá* republicana en el renacimiento italiano, sobre todo por Maquívolo en sus *Discorsi* sobre la historia de Roma de Tito Livio” (Skinner 2004: 19).

ciudadanos, en lo que se conoce como humanismo cívico o republicanismismo neo-aristotélico. En el republicanismismo de raíz aristotélica se reivindica la libertad positiva: “el autogobierno de los hombres es una actividad valiosa en sí misma y no sólo por razones instrumentales”, ya que la libertad consiste precisamente “en el control colectivo de la vida en común” (Taylor 2005: 257-8; véase también Taylor 1997b: 191).⁶ Lo que importa es formar parte del proceso de toma de decisiones públicas, no el contenido de las decisiones tomadas: la participación política no es sólo un medio para ser libres, es en sí misma el modo de ser libres (Pocock 1995: 32-3). Se trata de una forma de vida superior a la de aquellos que viven como súbditos, puesto que “los hombres se gobiernan a sí mismos y deciden su propio destino a través de la deliberación común” (Taylor 1996: 79). Algo que el individuo no puede alcanzar por sí solo, sino de manera colectiva. Es decir, el humanismo cívico “define la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad, como parte de lo que debe ser asegurado” (Taylor 1997a: 263).

Para Arendt (2008a: 228) la participación es fundamental, ocupando la acción el rango más alto de jerarquía de la *vita activa*.⁷ La acción es la facultad política por excelencia (Arendt 2008a: 23; Arendt 2007: 159) y constituye una prerrogativa exclusiva del hombre que sólo se da en presencia de los demás (Arendt 2008a: 38), en la esfera pública. En última instancia, argumenta Arendt, “[I]o que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción” (Arendt 2005: 111), la que es “siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo” (Arendt 1995: 43-4). En su preocupación por la acción política se encuentra una decidida revaloración del mundo, en el que los seres humanos sólo son libres mientras actúan (Grafstein 1986: 474; Birulés 1997: 159). Es decir, “[e]l punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre [individuo]” (Arendt 1997: 57), puesto que “el sentido de la política es la libertad” (62). Pero la libertad no es aquí entendida en términos negativos, sino como acción (Arendt 2000: 447-8), como libertad positiva. La libertad se juega “en el particular ámbito del *entre* de la política” (47).

En el mundo antiguo libertad y política tendían a confluir, pero eso ha cambiado ciertamente en el mundo moderno (Arendt 1997: 62).⁸ Hoy es un lugar común dentro de la tradición del pensamiento liberal el “identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas”. La libertad, bajo esta perspectiva, “únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político” (66). Quedando la libertad reducida al plano individual, no al colectivo. La política para el liberalismo debe ocuparse casi exclusivamente del mantenimiento de la vida y la salvaguarda de sus intereses (Arendt 1961: 155), por lo que la participación de los ciudadanos en el gobierno democrático se entiende como algo meramente instrumental: éste debe ser controlado en su ejercicio por los gobernados (Arendt 1997: 90). La libertad así entendida ha traído consigo, inevitablemente, una pérdida de lo político (71, 80). Ha sido el triunfo de la libertad negativa por sobre la positiva (90), y junto con ello una desvalorización de todos aquellos asuntos que los hombres pueden alcanzar solamente cuando actúan juntos (en el espacio de lo público), en favor de aquellos que pueden lograr como individuos aisladamente (en el espacio de lo privado) (Arendt 2008b: 123).

Sin embargo, hacernos cargo de este mundo requiere que actuemos juntos, requiere de la acción política. Es la razón por la cual los hombres viven en una comunidad política. Comunidad sin la cual la vida como tal perdería todo significado (Arendt 1961: 146). Una de las mayores amenazas para Arendt

⁶ Para Aristóteles, las acciones de virtud han de ser efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias (Lord 2006: 129). La noción de autogobierno constituye la adaptación al plano colectivo de la capacidad de autodeterminación de los individuos cuando actúan libremente. Una sociedad es, por tanto, libre cuando las decisiones las toman colectivamente los ciudadanos (Sánchez-Cuenca 2010: 195).

⁷ Con la expresión *vita activa*, Arendt designa tres tipos de actividades fundamentales interrelacionadas: labor, trabajo y acción (Arendt 1997: 21-2).

⁸ Tanto en Grecia como en la antigua Roma, la “libertad” tenía un carácter marcadamente político: estaba estrechamente vinculado con la *polis*, o comunidad política, y la ciudadanía (Arendt 1961: 157-8).

constituye, en tal sentido, “el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo «el gobernante debe atender los asuntos públicos»” (Arendt 2008a: 242). De ahí, dirá Taylor (1994: 45), únicamente podrá emerger una suerte de poder tutelar sobre el que se tendrá poco control político, traduciéndose esta pérdida de libertad política, en una pérdida de capacidad de control respecto de nuestro destino común como ciudadanos. El declive de la participación cívica encierra un claro peligro para la sociedad libre (Taylor 1997a: 264). La libertad negativa, centrada en el individuo, no es suficiente para defender la sociedad frente a los tiranos. Para Arendt, el problema de los totalitarismos no es la expansión de la política, sino su abolición. La libertad política, o es el derecho a participar del gobierno, o no significa nada (Arendt 1977: 218).

Se trata de entender que la “libertad es un concepto de ejercicio” (Taylor 2005: 260), por lo que, sostiene Taylor (1997a: 254), hay que “considerar a la libertad en términos de participación”. En la tradición del humanismo cívico, la preocupación central era cómo lograr que una sociedad sea libre frente al despotismo, razón por la que era fundamental fortalecer la cultura política a través de la participación ciudadana (Taylor 1997a: 246-7). Una sociedad no puede ser libre sino tiene la capacidad de autogobernarse (262). En esta versión del republicanismo se concibe a la ciudadanía, al ciudadano, como “una persona que no está simplemente sujeta al poder, sino que participa en su propia regulación” (Taylor 1997b: 192). La libertad, según Sandel (1998: 5, 117), depende de nuestro grado de involucramiento en el autogobierno, de nuestra capacidad para implicarnos y deliberar con nuestros conciudadanos acerca del bien común y el destino de la comunidad política de la cual formamos parte. Se es libre en la medida que se tiene voz y voto, y se participa de las decisiones de dominio político (Taylor 1997a: 253). Mediante el autogobierno los hombres experimentan la libertad de decidir sobre su destino colectivo.

III. La Necesidad de un Mejor Balance entre Ambas Libertades

Constant, al igual que Berlin, fue un defensor de la libertad negativa, pero también era consciente de sus peligros, entre ellos, que renunciemos a nuestro derecho de participar en el poder político. Este padre fundador del liberalismo, con fuerza y convicción, escribió en 1819: “Lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra” (Constant 1989: 285). Las instituciones deben también reafirmar en los ciudadanos “su influencia sobre la cosa pública, llamarles a concurrir al ejercicio del poder a través de sus decisiones y de sus votos, garantizarles el derecho de control y vigilancia a través de la manifestación de sus opiniones, y formándoles adecuadamente en tan elevadas funciones por medio de la práctica, darles a la vez el deseo y la facultad de satisfacerlas” (Ibíd.). Constant, en concordancia con la tradición del humanismo cívico, “teme que sin libertad positiva puede violarse fácilmente la libertad negativa” (Berlin 2004a: 55). Comprende claramente que la libertad civil depende de la libertad política, por lo que sería absurdo sacrificarla en función de la primera (Vincent 2011: 195).

Berlin (2004a: 54), por su parte, era muy consciente de las consecuencias desastrosas que ha tenido la libertad negativa. Cuando ésta se extrema, las libertades de los débiles son siempre suprimidas. Pero se trata, insiste, de algo conocido y que se ha criticado mucho, no así en el caso de la libertad positiva. Por lo que, sostiene: “De ahí que a mí me parezca más necesario sacar a relucir las aberraciones de la libertad positiva que las de su hermana la libertad negativa” (55). Es importante destacar que Berlin no ha pretendido con su ensayo, «Dos conceptos de libertad», brindar un apoyo incondicional al concepto de libertad negativa. Según aclara posteriormente: “He revisado, por tanto, el texto para dejar bien claro que yo no propongo ningún apoyo ciego al concepto de libertad «negativa» como opuesto al de su gemelo de libertad «positiva», ya que esto sería precisamente el tipo de monismo intolerante contra el que iba dirigida toda mi argumentación” (69).

No hay que perder de vista que el intento de Berlin no consiste en reemplazar la libertad positiva por una concepción negativa, sino resguardar en la concepción positiva de la libertad un espacio mínimo para la libertad negativa.

Es indudable que toda interpretación de la palabra libertad, por rara que sea, *tiene que incluir un mínimo de lo que yo he llamado libertad «negativa»*. Tiene que haber un ámbito en el que no sea frustrado. Ninguna sociedad suprime literalmente todas las libertades de sus miembros [...] *Pero los padres del liberalismo, Mill y Constant, quieren más que este mínimo; piden un grado máximo de no interferencia, compatible con el mínimo de exigencias de vida social. No parece probable que esta extrema exigencia de libertad haya sido nunca hecha más que por una pequeña minoría de seres humanos, muy civilizados y conscientes de sí mismos [énfasis en cursivas]* (Berlin 2004b: 267-8).

En otras palabras, que las dos libertades sean diferentes no implica necesariamente que éstas sean incompatibles entre sí o que no puedan integrarse recíprocamente. En la esfera política, por ejemplo, una sociedad o un Estado son libres cuando la libertad negativa de los individuos se une a la libertad positiva de la colectividad en su conjunto. Es decir, la libertad negativa de los individuos (libertades civiles) es la condición necesaria para el ejercicio de la libertad positiva del conjunto (libertad política) (Bobbio 1993: 104-5). Y, a su vez, la libertad política es determinante en la conquista y posterior mantenimiento de las libertades civiles. Cuando una cae, suele también caer la otra, existiendo por tanto una estrecha interdependencia entre ambas. De manera más precisa, dirá Bobbio (117-8),

sin libertades civiles, como la libertad de prensa y de opinión, como la libertad de asociación y de reunión, la participación del pueblo en el poder político es un engaño; pero sin participación popular en el poder, las libertades civiles tienen bien pocas probabilidades de durar. Mientras que las libertades civiles son una condición necesaria para el ejercicio de la libertad política, ésta, es decir, el control popular del poder político, es una condición necesaria para la consecución, primero, y para la conservación, después, de las libertades civiles. Se trata del viejo problema de la relación entre liberalismo y democracia.

De lo anterior se sigue que no resulta razonable abogar por la primacía de una por sobre la otra, sino más bien intentar alcanzar un adecuado balance entre ambas. Constituye un error pretender que la realización de la libertad negativa se haga a expensas de la libertad positiva, ya que sin la segunda ésta simplemente no podría existir. Y lo mismo puede decirse a la inversa. Ambas se refuerzan mutuamente. Las experiencias de lucha en contra los regímenes totalitarios han implicado simultáneamente un esfuerzo por reconquistar tanto las libertades civiles como la participación política. Eso bien lo sabe América Latina a partir de su historia reciente.

Para Rawls, la situación es distinta. Al percibir una oposición fundamental entre el humanismo cívico y el liberalismo político, reivindicará la libertad positiva por sobre la negativa (Rawls 1996: 198-9).⁹ En la tradición liberal es un lugar común sostener que “mi libertad disminuye cuando otros interfieren en mi vida o, aun peor, cuando tengo obligaciones o deberes para con ellos” (Ovejero 2008: 48). El liberalismo ha terminado otorgando una clara primacía a la libertad negativa y a los derechos individuales (Taylor 1997a: 240), restándole valor a la participación de los ciudadanos en el gobierno (261, 263).

IV. A Modo de Cierre: La Importancia de la Virtud Cívica

⁹ Véase también Rawls 1996: 30, Rawls 2004: 24 y Rawls 2010: 192-193, 211, 217, 220.

La valoración de la libertad negativa, tanto en el caso de Berlin como Constant, resulta atendible en sus respectivos contextos históricos. Era un llamado de atención frente a los excesos de la libertad positiva, ya sea en la experiencia de la revolución Francesa o en los socialismos reales. Pero, vale la pena aclarar, ambos coincidían en que la mayor amenaza para la libertad individual no era tanto la eventual opresión de un gobierno popular, sino cuánta autoridad debía ponerse en sus manos. El temor es más bien hacia el poder absoluto (Berlin 2004b: 270).¹⁰ A su vez, ninguno de ellos supuso un claro abandono o subordinación de la libertad positiva frente a la libertad negativa, cuestión que sí ocurre hoy en día con la hegemonía del pensamiento liberal con Rawls a la cabeza. La participación política democrática es entendida fundamentalmente como un derecho de los ciudadanos antes que un deber (Camps 1993: 80-1).

La democracia liberal moderna ha sido pensada para funcionar con niveles mínimos de participación ciudadana (Ovejero 2008: 20, 135). Y la gran mayoría parece percibir que los asuntos de interés común no son de su incumbencia (Camps 1996: 192). Vivimos en un mundo en el que observamos una fuerte tendencia hacia una mayor apatía y pasividad ciudadana, conjuntamente con un retiro hacia la esfera privada de la familia, la carrera profesional y los proyectos personales (Kymlicka 2002: 293). La conquista de los derechos individuales y la vida privada se ha hecho, hasta cierto punto, a expensas de la vida pública (Camps 1996: 9, 12). Sin embargo, tal situación no es fácil de conciliar con la idea misma de democracia, la que, al menos en su versión clásica, supone la participación de los ciudadanos en el autogobierno de la comunidad política. Pero, lo que es más importante, dirá Charles Taylor (2012: 13): “En la época actual, sólo la soberanía popular puede en definitiva conferir legitimidad”. Por lo demás, “una democracia, no podría funcionar si los objetivos fueran todos puramente individuales” (19). Y no olvidemos que, según nos recuerda Victoria Camps: “Pocas decisiones -las menos trascendentes- son exclusivamente individuales” (Camps 2005: 36).

En otras palabras, “las sociedades democráticas necesitan hoy *ciudadanos* que se conciban a sí mismos como miembros comprometidos con los asuntos públicos de su comunidad, y no simplemente como titulares de derechos y clientes acreedores a ciertas prestaciones” (Peña 2005: 232). Ha sido precisamente esta preocupación la que ha motivado a un conjunto de pensadores a recuperar la tradición republicana de raíz aristotélica, en la que la virtud cívica es fundamental para asegurar una mayor participación política.¹¹ Constituyendo la virtud, aquella disposición cívica a participar en la gestión de la vida colectiva o pública (Ovejero 2008: 15, 39, 53), favoreciendo el ejercicio y el perfeccionamiento de la democracia representativa (Camps 1996: 30). A través del cultivo de la virtud, los ciudadanos adquieren la disposición necesaria para tomar parte activa de los asuntos públicos (Camps 1993 y 1996; Ovejero 2002 y 2008; Peña 2008 y 2009). Pero la virtud, tal como pensaba Aristóteles, depende del hábito: adquirimos las virtudes practicándolas (Sandel 2011: 223). Puesto que la virtud requiere de su ejercicio, el generar espacios reales para la participación resulta fundamental (Ovejero 2002: 178, 181-2).

Y si bien se suele descalificar una propuesta como ésta por considerarla irreal o poco viable (181, 183), al hacerlo se incurre en un error de argumentación. Cuando se homologa lo natural con lo bueno y se asume una suerte de ley moral natural al hombre, se comete lo que se conoce como falacia naturalista. Es decir, no porque resulte difícil cultivar la virtud cívica entre los ciudadanos, esto no vale la pena, ni es deseable hacerlo. En otras palabras, y haciendo una analogía con Bobbio (2009a: 87): “Es como si se quisiese negar que la salud es deseable demostrando que no existe ningún mortal completamente sano. La sospecha de que la salud es deseable surge, precisamente, de la observación constante de que los hombres hacen cuanto pueden por procurársela, y tanto más la desean cuanto más

¹⁰ Algo que la izquierda suele olvidar, es la necesidad de controlar democráticamente el poder (Francisco 2007: 20). Véase también Taylor 2012: 19-21, 33. En particular: “Quienes atacan las teorías positivas de la libertad suelen tener en mente algunas hipótesis totalitarias de izquierda” (Taylor 2005b: 257).

¹¹ Discutido en Camps 1996; Sandel 1998 y 1999; Peña 2005, 2008 y 2009; Ovejero 2008; Collins 2006.

afectados se ven por la enfermedad”. En el caso de la virtud ocurre exactamente lo mismo. Por ejemplo, si consideramos que “la imparcialidad es la virtud del juez. A nadie se le ocurriría sugerir que dado que resulta difícil ser imparcial más vale no serlo” (86).

Por lo demás, para ser justos, las propuestas republicanas no intentan reproducir el ágora,¹² sino modificar los criterios de funcionamiento de las instituciones políticas de modo de (i) de aumentar la presencia y el control ciudadano; (ii) e incorporar la participación ciudadana en los procesos de toma de decisiones (Ovejero 2002: 185); como, a su vez, (iii) descentralizar el poder, fortaleciendo los gobiernos locales (municipios) de modo de otorgar más espacios de participación (Walzer 1996: 62; Taylor 2012: 28; Oldfiel 1998: 87); y, (iv) propender hacia un mejor balance entre derechos y responsabilidades, siendo la obligación de votar un derecho irrenunciable de la «ciudadanía».

El estatus de «ciudadanía» no se encuentra determinado por un modelo de libertades negativas que podamos reclamar como personas privadas. Antes bien, los derechos cívicos y políticos, particularmente los derechos de participación, son libertades positivas, y sólo a través de su ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales (Habermas 1999: 233-234). Para la tradición del humanismo cívico, un ciudadano es alguien que tiene la responsabilidad de participar activamente en la configuración de su propio gobierno, en el devenir de su comunidad política. En ello se juega la revalorización de la esfera pública y el grado de legitimidad de nuestras democracias.

Referencias

- Arendt, Hanna (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- (1977). *On Revolution*. New York: Penguin.
- (1995). *De la historia a la Acción. Introducción de Manuel Cruz*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós.
- (2000). “VI. Revolution and preservation”, en Peter Baerh (ed.), *The portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, pp. 419-542.
- (2005). *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). “Capítulo 9. La decadencia del estado-nación y el final de los derechos del hombre”, en *Los Orígenes del Totalitarismo. Prólogo de Salvador Giner*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 385-427.
- (2007). *Responsabilidad y Juicio. Introducción y Notas de Jerome Kohn*. Barcelona: Paidós.
- (2008a). *La Condición Humana. Introducción de Manuel Cruz*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008b). *La Promesa de la Política. Edición e Introducción de Jerome Kohn*. Barcelona: Paidós.
- Birulés, Fina (1997). “Introducción”, en *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós, pp. 9-42.
- Bobbio, Norberto (1993). *Libertad e Igualdad*. Introducción de Gregorio Peces-Barba. Barcelona: Paidós.
- (2009a). “Capítulo I. La filosofía política”, en *Teoría General de la Política*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 77-112.

¹² El hombre ha sido considerado, desde Aristóteles, como un «animal político», pero esto no dice relación con la idea de que la política sea su preocupación fundamental, sino en virtud de que por definición vive en una comunidad (Arendt 2006: 420; Arendt 1997: 68). Ese es el sentido y alcance de la expresión aristotélica. Por lo demás, no se ha de olvidar que en el mundo griego la vida contemplativa, aunque privilegio de unos pocos, se considera como un ideal superior a la vida políticamente activa (Francisco 2007: 89). Tanto Constant como Berlin han tendido a exagerar la figura de un individuo sobre-politizado con escasa vida privada, constituyéndose en un absurdo historiográfico (92, 187). Un error que comete también Rawls en la distinción que hace entre humanismo cívico y republicanismo clásico (198).

- (2009b). “Capítulo VII. Democracia: los fundamentos”, en *Teoría General de la Política*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 401-448.
- (2009c). “Capítulo VIII. Democracia: las técnicas”, en *Teoría General de la Política*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 449-508.
- Berlin, Isaiah (2004a). “Introducción”, en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 9-74.
- (2004b). “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 215-280.
- (2004c). *La Tradición de la Libertad. Seis Enemigos de la libertad Humana*. México: F.C.E.
- Camps, Victoria (1993). *Paradojas del Individualismo*. Barcelona: Drakontos.
- (1996). *Virtudes Públicas. Tercera Edición*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2005). “Introducción: El Concepto de Virtud Pública”, en Pedro Cerezo (Ed.), *Democracia y Virtudes Cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 17-40.
- Collins, Susan D. (2006). *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constant, Benjamin (1989). “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos Políticos. Traducción, Estudio Preliminar y Notas de María Luisa Sánchez Mejía*. Madrid: Estudios Constitucionales, pp. 257-285.
- Dahl, Robert (2000). *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Francisco, Andrés de (2007). *Ciudadanía y Democracia*. Madrid: Catarata.
- Dworkin, Ronald (1978). “What rights do we have”, en *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 266-278.
- García, Elena (1998). “El Discurso Liberal: Democracia y Representación”, en Rafael Del Águila y Fernando Vallespín et al, *La Democracia en sus Textos*. Madrid: Alianza, pp. 115-55.
- Grafstein, Robert (1986). “Political Freedom and Political Action”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 39 (3): 464-479.
- Habermas, Jürgen (1999): *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona: Paidós.
- Held, David (2008). *Modelos de Democracia. Tercera Edición*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jaksić, Iván y Posada, Eduardo (Eds.) (2011). *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el Siglo XIX*. Santiago de Chile: F.C.E.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Latinobarómetro (2012). *Informe Latinobarómetro 2012*. www.latinobarometro.org
- Larmore, Charles (2001). “A Critique of Pettit’s Republicanism”, *NOUS*, Vol. 35 (1): 229-243.
- Llano, Alejandro (1999). *Humanismo Cívico*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Maddox, Graham (2002). “The Limits of Neo-Roman Liberty”, *History of Political Thought*, Vol. XXIII (3): 418-431.
- Mouffe, Chantal (1999). *El Retorno de lo Político. Comunidad, Ciudadanía, Pluralismo, Democracia Radical*. Barcelona: Paidós.
- Oldfield, Adrian (1998). “Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World”, en Gershon Shafir (Editor), *The Citizenship Debates. A Reader*. Mineapolis & London: University of Minnesota Press, pp. 75-89.
- Ovejero, Félix (2002). *La Libertad Inhóspita. Modelos Humanos y Democracia Liberal*. Barcelona: Paidós.
- (2008). *Incluso un Pueblo de Demonios: Democracia, Liberalismo y Republicanismo*. Buenos Aires: Katz.

- Peña, Javier (2005). “Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en María Julia Bertomeu et al (Compiladores), *Republicanism y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 231-256.
- (2008). “El Ideal de la Democracia Republicana”, en Aurelio Arteta (ed.), *El Saber del Ciudadano: Las Nociones Capitales de la Democracia*. Madrid: Alianza Editorial, 291-316.
- (2009). “El Retorno de la Virtud Cívica”, en José Rubio et al (Eds.), *Democracia, Ciudadanía y Educación*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 99-128.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001). *A Theory of Freedom*. Cambridge: Polity.
- (2002). “Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, Vol. 30 (3): 339-356.
- Pocock, J.G.A. (1995). “The Ideal of Citizenship since Classical Times”, en Ronald Beiner (ed), *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York, pp. 29-52.
- Rawls, John ([1993] 1996). *Liberalismo Político*. México, D.F.: F.C.E.
- ([2001] 2004). *La Justicia como Equidad. Una Reformulación*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1971] 2010). *Teoría de la Justicia*. México, D.F.: F.C.E.
- Rivero, Ángel (1998): “El Discurso Republicano”, en Rafael Del Águila y Fernando Vallespín et al, *La Democracia en sus Textos*. Madrid: Alianza, pp. 49-113.
- Sánchez-Cuenca (2010). *Más Democracia, Menos Liberalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Sandel, Michael (1998). *Democracy's Discontent. America in search of a Public Philosophy*. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1999). “Liberalism and Republicanism: Friends or Foes? A Reply to Richard Dagger”, *The Review of Politics*. Vol. 61 (2): 209-214.
- (2011). *Justicia ¿Hacemos lo que Debemos?*. Barcelona: Debate.
- Sartori, Giovanni (2008). *¿Qué es la Democracia? Nueva Edición Revisada y Ampliada*. México: Taurus.
- Skinner, Quentin (2004). *La Libertad antes del Liberalismo*. México, D.F.: Taurus.
- (2005). “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”, *Isegoría*, Vol. 33: 19-49.
- (2008). “Freedom as the Absence of Arbitrary Power”, en Cécile Laborde y John Maynor, *Republicanism and Political Theory* (Blackwell Publishing, Oxford), pp. 83-101.

- Taylor, Charles (1994). *La Ética de la Autenticidad. Introducción de Carlos Thiebaut*. Barcelona: Paidós.
- (1996). “La diversidad de bienes”, en *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, N°1, Liberalismo, Comunitarismo y Democracia. Barcelona: Paidós, pp. 65-80.
- (1997a). “Equívocos: El debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, pp. 239-267.
- (1997b). “La irreductibilidad de los bienes sociales”, en *Argumentos Filosóficos*. Barcelona: Paidós, pp. 175-197.
- (2005). “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”, en *La libertad de los Modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 257-281.
- (2012). *Democracia Republicana*. Santiago de Chile: LOM.
- Vincent, K. Steven (2011). *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Viroli, Mauricio (2002). *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- Viroli, Maurizio y Bobbio, Norberto (2003). *The Idea of the Republic*. Cambridge: Polity.
- Walzer, Michael (1996). “La crítica comunitaria del liberalismo”, en *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, N° 3. Barcelona: Paidós, pp. 47-64.