

ORÍGENES HISTÓRICOS Y FILOSÓFICOS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD CÍVICA

José Eduardo Jorge

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Resumen

La noción de Comunidad Cívica ha sido propuesta para abordar algunos de los problemas centrales de las democracias actuales. El artículo analiza sus principales fuentes históricas y filosóficas. Aborda el concepto de humanismo cívico de Baron, que se remonta a las ideas y valores de pensadores y estadistas florentinos del Renacimiento, así como sus diferencias con la obra de Burckhardt. Expone el contexto histórico en que surgió el humanismo cívico y el papel de Bruni y Maquiavelo. Enfoca, asimismo, la prolongación de los ideales republicanos en el debate filosófico contemporáneo, haciendo hincapié en los pensadores comunitaristas y el pensamiento político de Hannah Arendt.

Palabras clave: comunidad cívica, cultura política, humanismo cívico, comunitarismo.

Introducción

La noción de *comunidad cívica* irrumpió a principios de los años noventa como una propuesta novedosa para abordar los problemas de las democracias *disminuidas* (Putnam, 1993). Según la hipótesis básica, las sociedades que exhibían un “alto desempeño” de las instituciones democráticas se distinguían por un modo específico de convivencia social.

Un tipo ideal de comunidad cívica al que las sociedades podían aproximarse reunía las cualidades más propicias: el “compromiso cívico” –la implicación en los asuntos públicos–, la igualdad política, la solidaridad, la confianza en los demás, la tolerancia y la cooperación en asociaciones civiles. Se trataba de una sociedad con abundante *capital social* –entendido como el *stock* de asociaciones, confianza y normas de reciprocidad, al que la comunidad podía recurrir para solucionar sus problemas colectivos–, pero con una propiedad adicional, que faltaba en las *comunidades sectarias*: las libertades individuales estaban garantizadas por la presencia del valor de la tolerancia (Putnam, 2000).

Las dos obras de Putnam en las que se desarrollaron estas ideas –*Making Democracy Work* (1993) y *Bowling Alone* (2000)– generaron una proliferación de estudios y experiencias centrados en la noción de capital social: fue esta la que atrajo la atención poco menos que exclusiva de investigadores, gobiernos y organismos multilaterales.

Argumenté en un artículo anterior (Jorge, 2013) que, para abordar los complejos problemas de la democracia, deberíamos reorientar nuestro foco de interés y depositarlo en la idea de comunidad cívica. En este trabajo expongo de manera sintética las fuentes históricas y filosóficas del concepto. Estas se originan en un grupo de intelectuales florentinos de los siglos XV y XVI, quienes abrevaban a su vez en pensadores de la Antigüedad clásica griega y romana.

A mediados del siglo XX, el historiador alemán Hans Baron estudió las ideas y valores de esos intelectuales y el contexto histórico del que habían surgido: para caracterizarlos acuñó la expresión *humanismo cívico*. El ideal *republicano* de participación en la vida cívica y política –la libertad *pública*, por contraste con la libertad privada, propia del liberalismo– adquirió desde entonces una fuerza renovada dentro de la filosofía política. Putnam había visto que ese intenso debate filosófico tenía lugar casi sin referencias a una investigación empírica sistemática. Consagró veinte años de trabajo a explorar, en la rica y compleja vida política de los gobiernos regionales italianos, si el éxito del gobierno democrático dependía o no, como decían los pensadores florentinos del Renacimiento, de la existencia de ciudadanos “virtuosos”.

El humanismo cívico florentino

Leonardo Bruni (1370-1444) fue secretario de cuatro Papas y canciller de la república de Florencia desde 1427 hasta su muerte en 1434. Hoy se lo recuerda principalmente por su *Historia del Pueblo Florentino*, cuyos nueve tomos escribió por espacio de un cuarto de siglo. Esta obra, que sirvió de modelo a toda una generación de historias de ciudades estado en los siglos XV y XVI, ha sido considerada la principal manifestación del humanismo cívico (Ianziti, 2012; Hankins, 2012). Bruni fue enterrado en la iglesia de Santa Croce con un ejemplar de su *Historia* sobre el pecho.

El estudio clave de Hans Baron, *La Crisis del Renacimiento Italiano Temprano*, publicado en 1955, retrataba a Bruni como el modelo por excelencia del humanista cívico. El canciller florentino describió así, en uno de sus escritos, el régimen político de Florencia:

Nuestra forma de gobernar el Estado apunta a lograr la libertad y la igualdad para todos y cada uno de los ciudadanos. Porque es igualitaria en todos los aspectos, es llamada gobierno popular. No temblamos ante ningún señor ni somos dominados por el poder de unos pocos. Gozamos todos de la misma libertad, gobernados solo por la ley y libres del miedo a los individuos. Todos tienen la misma esperanza de alcanzar los honores y de mejorar su condición, siempre que sean industrioses, posean talento y un sobrio modo de vida. Pues nuestra ciudad requiere virtud y honestidad en sus ciudadanos... Esta es la verdadera libertad e igualdad en una ciudad: no tener miedo del poder de ninguno ni temer que nos dañen; experimentar la igualdad de la ley entre los ciudadanos y la misma oportunidad de gobernar el Estado... Así, la única forma legítima de gobernar el Estado es la popular (Bruni, 1427).

Igual que otras ciudades del norte y el centro de Italia, que desde fines del siglo XI tuvieron una evolución distinta a las del resto de Europa, Florencia se había transformado gradualmente en una poderosa ciudad-estado. Del otro lado de los Alpes, muchas ciudades llegaron a crear gobiernos municipales autónomos –las “comunales”–, pero siguieron subordinadas a una autoridad externa, monárquica o señorial. Florencia, Milán, Venecia, Génova, entre otras urbes italianas, ejercieron siempre, al revés de las transalpinas, un influjo dominante sobre la campaña contigua. Prolongaban con ello una herencia que provenía de su antigua posición en la organización del Imperio Romano. Las que adquirieron, al final, plena independencia, extendieron su soberanía a los territorios circundantes, haciendo de la península un mosaico inconexo de pequeños estados (Chittolini, 1989; Epstein, 2000; Becker, 1980).

La tradición romana, que nunca murió en el norte de Italia, permite comprender otro rasgo sorprendente de aquellas ciudades: el desarrollo del gobierno republicano. Las primeras instituciones republicanas de Florencia datan de comienzos del siglo XII, cuando sus habitantes se rebelaron contra el emperador alemán. Duraron, a través de múltiples vicisitudes, hasta 1532, cuando Alejandro de Médicis –por acuerdo entre un nuevo Papa de su familia, Clemente VII, y Carlos V de España– fue designado duque, bajo la forma de una monarquía hereditaria.

Los cuatro siglos de existencia de la república florentina habían sido un modelo de inestabilidad, envueltos en el torbellino de la lucha de facciones. Nunca fue una democracia, pues el poder estuvo siempre en manos de los nobles o de la clase de los comerciantes y banqueros enriquecidos, pero la participación del pueblo, a través de los gremios de artesanos, alcanzó niveles desconocidos para el mundo feudal en que estaba inmerso el resto de Europa.

Si la economía agraria predominaba allende los Alpes, lo mismo que en el sur de Italia –dominado en forma autocrática por bizantinos, árabes y normandos–, el norte de la península prosperó con la industria, el comercio marítimo y las finanzas. La fabricación y exportación de prendas alcanzó en Florencia una extraordinaria sofisticación. En el siglo XIV, la ciudad tenía cónsules y agentes de comercio exterior en casi todo el mundo conocido, desde la China hasta las costas europeas del Atlántico. Fletaba navíos mercantes, libraba cartas de crédito, emitía bonos del gobierno y prestaba fondos al Papa y al rey de Inglaterra.

La creciente división del trabajo abrió la puerta para que los miembros de ocupaciones especializadas se asociaran en gran número de gremios o *arti*. Las *arti maggiori* –que reunían a los grandes fabricantes, comerciantes y financistas– tenían una importante representación en el gobierno de la ciudad. También participaban de la gestión, aunque con un peso inferior, las *arti minori*, que aglutinaban a una aristocracia de artesanos: herreros, carpinteros, albañiles y otros oficios.

No debemos pensar, sin embargo, que Florencia era un edén de igualdad y participación. Por debajo de las *arti minori*, la gran mayoría de obreros y jornaleros tenía prohibido organizarse y estaba fuera del poder. Y si bien el grupo de ciudadanos elegibles para ocupar cargos públicos se había ampliado, una oligarquía cerrada concentraba el poder real. El desarrollo político era impulsado por el progreso de la economía y el

aumento paralelo de la complejidad y la organización de la sociedad. Los burgueses desplazaban del poder a la nobleza, mientras los trabajadores presionaban por una mayor participación.

Floencia fue, en este período, una de las ciudades más prósperas de Europa. En parte por este mismo motivo, se transformó en el foco principal del Renacimiento, el movimiento cultural que, entre los siglos xv y xvi, hizo de nexo entre el mundo medieval y el moderno. Floencia fue la “Atenas del Arno”: a ella están asociados los nombres de Dante, Petrarca, Boccaccio, Leonardo Da Vinci, Miguel Ángel y Maquiavelo.

El espíritu europeo de esta época redescubrió el pensamiento, la estética y los valores de la Antigüedad clásica. Los humanistas fueron su símbolo: eruditos de la literatura griega y romana que rescataron miles de manuscritos perdidos u olvidados. El primero de todos ellos, Petrarca, tenía en Cicerón a su autor preferido. Cicerón, entre otros en la antigua Roma, había empleado el término *humanitas* para aludir al tipo de valores que hoy asociamos con una “educación humanística”: lengua, literatura, historia, filosofía. Hacia el siglo xv, los “estudios humanísticos” habían arraigado en las universidades italianas, en las que se llamaba *umanista* al profesor o estudiante de la literatura clásica. Pero fue recién a comienzos del siglo xix cuando se empleó el concepto de *humanismo* para referirse a la devoción por la antigua literatura griega y romana, y por los valores humanos que de ella derivan (Mann, 1996).

Baron y Burckhardt

Apoyándose en las concepciones filosóficas de los antiguos griegos y romanos –especialmente en las de Aristóteles y Cicerón-, la corriente de intelectuales y educadores florentinos que Baron analizó en *La Crisis del Renacimiento Italiano Temprano* se alejó del ideal medieval de la vida contemplativa y abrazó la vida cívica y política como una dimensión esencial para la realización del ser humano. En los *humanistas cívicos* –un concepto historiográfico– creado por Baron, no por quienes lo encarnaron– confluyeron los estudios humanísticos, que durante el siglo xiv habían permanecido ajenos a los problemas políticos, y la rica tradición cívica de la república de Floencia.

“[E]n cuanto ya no damos por sentado –escribió el historiador alemán– el crudo cliché de que hacia el fin del siglo xiv la época de la libertad cívica había terminado y la tiranía era el único camino hacia el futuro, rápidamente tomamos conciencia de un mundo olvidado de acciones e ideas en un grupo de ciudadanos y humanistas cívicos que no estaban dispuestos a aceptar la aparente decisión del destino” (Baron, 1955, pp. viii-ix).

El “amor por la *humanitas* de los antiguos” y “la disposición a ser educada por ella” daba origen al *humanismo*. Las “mentes abiertas en simpatía a los valores e ideales de la *vita activa et política* de los ciudadanos griegos y romanos” engendraba el *humanismo cívico*: se trataba de mirar hacia la Antigüedad con los ojos de un ciudadano (p. 92).

El estudio de Baron tiene sus detractores. Como dijimos, aunque la participación popular en Floencia era considerable, su régimen político siguió siendo oligárquico. La ideología del humanismo cívico –dicen los

críticos— bien pudo haber servido a la elite de familias acaudaladas que detentaba el poder para ocultar su dominio detrás del espejismo de un gobierno popular. Algunos han puesto en duda la autenticidad del credo de Bruni y visto en sus escritos artefactos retóricos (Najemy, 2000; Hankins, 1995).

También se cuestiona la exactitud de la llamada “Tesis de Baron”, según la cual el humanismo cívico fue producto de una particular coyuntura histórico-política: las largas guerras entre Milán y Florencia, iniciadas a fines del siglo XIV. El argumento del autor fue que los humanistas florentinos se sintieron inclinados a consagrar su vida y sus estudios a las necesidades de su patria cuando ésta vio amenazada su existencia como consecuencia de ese conflicto, del que salió triunfante en 1427.

Aunque la obra clave de Baron es la de 1955, el historiador concibió su enfoque durante los años veinte, con la mirada puesta en la situación política de su propio país. Defensor de la República de Weimar, creía que la democracia alemana requería un tipo de educación que formara ciudadanos activos. Pensaba que la tradición chauvinista y autoritaria germana se había visto agravada por una cultura universitaria desligada de compromisos políticos. Y que era posible buscar fuera del país modelos más apropiados de cultura política. Le parecía que el humanismo era capaz de proporcionar uno de esos modelos. Pero en este punto enfrentaba un problema: sus compatriotas ilustrados —y a la vez políticamente pasivos— habían adoptado casi como un objeto de culto la obra del historiador suizo Jakob Burckhardt *La Cultura del Renacimiento en Italia*, que asociaba al humanismo con el surgimiento del individualismo (Hankins, 1995).

La idea de que el individuo moderno y la libertad individual afloraron en la Italia del Renacimiento constituye un mito que sigue estando entre nosotros y del que Burckhardt —cuyo trabajo fue publicado originalmente en 1860— es en gran parte responsable (Connell, 2002; Martin, 2004).

Durante los tiempos medievales, escribe Burckhardt, “el hombre se reconocía a sí mismo solo como raza, pueblo, partido, corporación, familia”. Es en la Italia renacentista donde aparece “una consideración objetiva del Estado” y, junto a ella, “lo subjetivo: el hombre se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce”. En el siglo XIV italiano, “nadie teme llamar la atención, ser distinto de los demás y parecerlo”. Los gobiernos tiránicos de las ciudades-estado desarrollan al máximo “la individualidad del tirano mismo” y la de “los talentos por ellos protegidos y explotados” (Burckhardt, 1984, pp. 73-74).

El autor encuentra las expresiones paradigmáticas de la individualidad entre los miembros de la elite y, en especial, en las figuras de la alta cultura: en un Dante, un Alberti, un Leonardo. Los hombres se construyen a sí mismos como individuos sabios, poderosos o virtuosos, mirándose en el espejo de sus modelos grecorromanos. Esto implica, para Burckhardt, atenuar las lealtades con la familia, el Estado, el gremio, la religión (Hankins, 1995, p. 310).

Pero el carácter individual no aflora únicamente en la clase que detenta el dominio político y social. La “atmósfera de general impotencia política” de las tiranías alienta entre los excluidos del poder otras aspiraciones, dirigidas a la vida privada. La riqueza, la cultura, una considerable libertad municipal y una Iglesia no identificada con el Estado favorecen el surgimiento de “modos de pensamiento individuales”. “Es

seguro que el hombre privado, políticamente indiferente, con sus ocupaciones [...], surgió por vez primera [...] en estas tiranías del siglo XIV” (Burckhardt, op. cit., p. 74).

En las ciudades republicanas el desarrollo del carácter individual es excitado por otra vía. Florencia es el caso típico. Los choques de facciones y los continuos vaivenes políticos agudizan las energías y las capacidades individuales. De ahí las grandes personalidades de sus líderes populares y hombres de Estado. Quienes pertenecen a los partidos vencidos están en una situación parecida a la de los habitantes subyugados de las ciudades regidas por tiranos. Convierten pues al ámbito privado en el objeto de sus afanes. Pero el hecho de haber gozado de la libertad –y quizás la esperanza de recuperarla– actúa como un estímulo adicional a su individualismo.

Incluso el destierro –asegura Burckhardt– contribuye a formar en grado superlativo la personalidad de los emigrados. Millares que no soportan ya las condiciones políticas o económicas abandonan su patria voluntariamente. Los más inteligentes se vuelven cosmopolitas. Alcanzan así lo que el autor considera “una de las fases superiores del individualismo”. “Mi patria es el mundo”, dice Dante.

El historiador suizo no dejaba de advertir que el individualismo del Renacimiento podía derivar a veces en un egoísmo indiferente al bien común y capaz de destruir la moral necesaria para la supervivencia de la sociedad. Las elites ilustradas de Alemania que admiraban su libro tendían a pasar por alto esta advertencia y enfocarse en la imagen del genio desligado de la moralidad tradicional y las convenciones sociales (Hankins, 1995, p. 311).

Baron quería demostrar, por el contrario, que la cultura humanista era compatible con el compromiso político. El resultado de su esfuerzo –la obra publicada en 1955– ejerció, en la historiografía del Renacimiento del siglo XX, una influencia equivalente a la que tuvo el trabajo de Burckhardt durante el siglo XIX.

El Maquiavelo republicano

En el Libro Primero, capítulo XVII, de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1519), de Maquiavelo, se lee:

Y se puede llegar a esta conclusión: allí donde la materia no esté corrompida, los tumultos y otros escándalos no suceden y, donde está corrompida, las leyes bien ordenadas no sirven, si no están movidas por alguien que con extrema fuerza las haga observar tanto que la materia resulte buena, cosa que no sé si sucedió alguna vez, o si es posible que suceda. Porque vemos [...] que una ciudad en decadencia por corrupción de la materia, si sucede alguna vez que se levanta de nuevo, es por la virtud de un hombre vivo ahora, y no por la virtud de la generalidad que sostiene las leyes buenas (Maquiavelo, 2003, p. 107).

Baron sostuvo que los escritos históricos de Maquiavelo revelan la profunda influencia de los textos de Bruni. “La filosofía política de Maquiavelo –observó– se basaba en la convicción de que la virtud política, para alcanzar su pleno crecimiento, había necesitado siempre de la ciudadanía activa en pequeños estados” (Baron, op. cit., p. 371). Por este tipo de ideas, que expuso en detalle en los *Discursos*, Maquiavelo es considerado un representante del humanismo cívico (Llanos, pp. 37-40).

En *El Príncipe* (1513), biblia de los cultores del realismo político, el florentino va directo al punto: cómo conquistar el poder o retenerlo indefinidamente. Los *Discursos*, obra más extensa y compleja, celebran la participación del pueblo en la vida política y depositan la salud de una república en una base ancha de ciudadanos virtuosos.

“Un pueblo corrompido, llegado a la libertad, se puede mantener libre solamente con grandes dificultades”, dice al comienzo del capítulo citado (p. 105). Y poco después: “así como las buenas costumbres requieren leyes para conservarse, también las leyes, para ser observadas, exigen buenas costumbres” (p. 108).

Maquiavelo escribió los dos libros durante su retiro forzado, luego de sufrir prisión y tortura, acusado de conspirar contra los Médicis, quienes, casi dos décadas después de haber sido expulsados de Florencia, acababan de restaurar su dominio. La república se extinguió casi al mismo tiempo que la vida de Maquiavelo, muerto en 1527, a poco de haber sido rehabilitado. En 1530, con el trasfondo de una alianza sellada el año previo entre Carlos V y el papa Clemente VII, los Médicis abatieron definitivamente al gobierno republicano de la ciudad e instauraron un poder tiránico.

El ideal de Maquiavelo, común a los humanistas, era el hombre antiguo. La Roma del pasado –de la que Tito Livio fue su máximo historiador– le proporcionaba la mayoría de los modelos y las narraciones con que ilustraba sus argumentos (Brion, 2003, pp. 68-71).

Nos ha dicho ya que las leyes solo son eficaces si hay un pueblo virtuoso, no corrompido, dispuesto a respetarlas. Ha ido todavía más lejos: la virtud le es indispensable al pueblo para conservar su libertad. Si una ciudad corrompida ha vivido bajo la férula de un príncipe, aunque este muera, ya no podrá ser libre. Porque el pueblo romano no estaba corrompido en los años de los Tarquinos, en cuanto los expulsó, recuperó su libertad, pues “para mantenerlo firme y dispuesto a poner en fuga al rey, solo bastó con hacerlo jurar que no permitiría jamás que en Roma reinara nadie”. Muerto César, muerto Calígula, muerto Nerón, el pueblo nunca pudo ser libre otra vez. La razón: en esa época se había corrompido por completo (Maquiavelo, op. cit., p. 106).

Todo el ordenamiento político descansa en la virtud, en las “buenas costumbres”. Los romanos solo honraban con el cargo de cónsul a quienes lo pedían. Este procedimiento –explica Maquiavelo– fue bueno al principio, porque no solicitaban la magistratura más que los que se creían dignos de ella. Los postulantes se avergonzaban si eran rechazados. Pero una vez que la ciudad se corrompió, la regla era mala, pues solo requerían el consulado los que tenían más poder. Quienes carecían de él, aunque fueran virtuosos, se abstendían por temor. Maquiavelo pensaba que el pueblo romano, luego de haber conquistado el mundo,

llegó a sentirse demasiado seguro de su libertad. Esto hizo que, desde entonces, “al otorgar al consulado, no mirara más a la virtud sino a la gracia”, a los que “sabían entretener a los hombres” y no “vencer a los enemigos” (pp. 109-110).

Lo mismo sucedió con la costumbre de que cualquier ciudadano pudiera opinar, a favor o en contra, antes de decidir sobre una ley propuesta por un tribuno del pueblo u otro ciudadano. Este método, que “era bueno si los ciudadanos eran buenos”, se hizo “pésimo” cuando se volvieron “malos”. Entonces ya no propusieron leyes más que los poderosos, buscando acrecentar su poder: el miedo evitaba que otros hablaran para oponerse.

Maquiavelo juzga la política italiana de su tiempo a la luz de esos antiguos ideales: “ningún acontecimiento, aunque grave y violento, podría convertir a Milán o a Nápoles en pueblos libres, porque todos sus miembros están corrompidos” (p. 106).

A pesar de la prosperidad y el cultivo de las artes, Italia es un aglomerado caótico. La rivalidad y los odios entre las ciudades desembocan continuamente en luchas sangrientas. La Iglesia no es más que otra parte del escenario de confusión y corrupción. Franceses, españoles y alemanes hacen un precioso botín de este país rico y dividido. Su diplomacia y sus ejércitos intervienen, muchas veces por acuerdo o disputa con el papado, en los conflictos entre ciudades y en sus discordias internas de facciones. Una Italia unida es el sueño improbable de Maquiavelo.

Después de elogiar “toda la bondad y toda la religión” que había en la antigua Roma, el florentino observa con crudeza que “donde no existe esta bondad, nada puede esperarse de bien, como no se puede esperar en las provincias que, en nuestros tiempos, vemos corrompidas”. Italia en primer lugar, pero también Francia y España. Si en estas dos últimas naciones “no se ven tantos desórdenes” es “porque tienen un rey que los mantiene unidos”. Pues “donde la materia está tan corrompida que las leyes no bastan para frenarla, es necesario ordenar con las leyes la mayor fuerza, que es una mano regia, con el poder absoluto y extraordinario”. En Alemania, por el contrario, “esta bondad y esta religión son todavía grandes”, y “ello hace que allí muchas repúblicas vivan libres y observen de tal modo sus leyes que nadie de afuera o de adentro se atreve a someterlas” (op. cit., pp. 184-186).

La opción entre república y principado depende, pues, del carácter virtuoso o corrompido del pueblo. Qué hubiera preferido Maquiavelo queda tal vez insinuado en uno de los últimos capítulos del Libro Primero de los *Discursos*, titulado “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe” (pp. 191-196). Razona aquí “contra la opinión común que dice que los pueblos son variables, mutables e ingratos cuando detentan el poder”. En ellos “no hay otros pecados que en los príncipes particulares”. En *El Príncipe* se había mostrado brutalmente cínico: “de la inmensa mayoría de los hombres puede decirse que son ingratos, volubles, engañosos, deseosos de evitar peligros y ansiosos de ganancias”. Pero allí se estaba refiriendo a los individuos. La “multitud”, el “pueblo”, parece tener otras cualidades. Afirma en los *Discursos*:

Pero, en cuanto a la prudencia y a la estabilidad, digo que un pueblo es más prudente, más estable y de mejor juicio que un príncipe. No sin razón la voz de un pueblo se parece a la voz de Dios, porque vemos que la opinión general produce efectos asombrosos en sus pronósticos, de modo que parece que, por oculta virtud, prevé su mal y su bien. En cuanto a juzgar las cosas, cuando él escucha dos opiniones que tienden a distintas partes y, si ellas son de igual virtud, rarisimas veces se ve que no elija la opinión mejor, y que no comprenda la verdad que escucha (pp. 193-194).

Quizás Maquiavelo entrevió un plan para reformar la Italia “corrompida” tomando como modelo las virtudes de la antigua Roma, en *Del Arte de la Guerra* (1519), su personaje Fabrizio Colonna cree que es posible hacer revivir las instituciones y costumbres romanas que “fácilmente serían compatibles con nuestra época”. Entre ellas están las de “honrar y recompensar la virtud”, “no despreciar la pobreza” e “instar a los ciudadanos a amarse los unos a los otros, a huir de las facciones, a preferir el bien común al bien particular”.

La interpretación de Maquiavelo alumbrada por Baron fue retomada por Pocock en *El Momento Maquiavélico* (1975). Según este estudio, los conceptos e ideales republicanos formulados por el autor de los *Discursos* y sus contemporáneos florentinos tuvieron continuidad en la tradición política inglesa y norteamericana (donde usualmente se ha visto, por el contrario, la influencia predominante de la filosofía liberal de John Locke).

Los filósofos comunitaristas

Valores y conceptos ligados al humanismo cívico se encuentran asimismo en algunos pensadores asociados a la llamada corriente *comunitarista*. Este movimiento de ideas –Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer son sus principales exponentes– ha querido revitalizar los ideales republicanos frente al avance del individualismo, al que atribuye un aparente decaimiento del espíritu público, la ética y el tejido comunitario.

Los comunitaristas critican algunos postulados fundamentales del liberalismo. Una parte sustancial de sus argumentos han sido respuestas a la muy influyente obra de John Rawls *Teoría de la Justicia* (1971). Pero su debate con el pensamiento liberal ha tomado en ocasiones un cariz abstracto o esquemático.

La democracia requiere del compromiso cívico tanto como de las libertades y los derechos individuales. El comunitarismo ha acentuado, por encima de estos últimos, la pertenencia a la sociedad y las responsabilidades para con ella. Y creyendo ver entre derechos y responsabilidades un desequilibrio a favor de los primeros, se ha visto inclinado a adoptar posiciones conservadoras en la esfera cultural. También ha objetado las políticas de libre mercado, en las que nota efectos disruptivos sobre la comunidad y las instituciones.

No hay que perder de vista que la comunidad también puede volverse un poder opresivo. El espíritu público –dar cabida en nuestras acciones al interés general y no exclusivamente al particular– es necesario para crear un contexto que garantice, entre otras cosas, las libertades individuales mismas. La comunidad democrática reconoce su límite en el punto donde estas libertades empezarían a ser afectadas. Pero un individualismo exacerbado –ejemplos claros entre nosotros son los comportamientos oportunistas (que el lenguaje popular llama “viveza criolla”), el desdén por las normas de convivencia y la actitud de “sálvese quien pueda” – podría ciertamente derivar en un entorno comunitario demasiado frágil para proteger o hacer efectivas las libertades de las personas.

Taylor objeta en su ensayo *Atomismo* (1985) las teorías políticas contractualistas, basadas en la “primacía de los derechos individuales”, cuyo paradigma –entiende– es la filosofía de John Locke. Estas doctrinas tienen como principio fundamental la adscripción a los individuos de ciertos derechos, pero no de ciertas pertenencias y obligaciones. A partir de ellos, justifican determinadas estructuras y acciones políticas.

Una concepción de este tipo responde, según Taylor, a una visión “atomista” de la naturaleza humana. El autor la contrasta con la tesis opuesta, cuya versión más influyente es la de Aristóteles. “El hombre es un animal social –sostiene–, por cierto, un animal político, porque no es auto-suficiente estando solo y, en un sentido importante, no es auto-suficiente fuera de la polis” (Taylor, 1985, p. 189).

En *Tras la Virtud* (1984), MacIntyre apunta al estado de desorden en que se encuentra el lenguaje moral contemporáneo. La Ilustración no logró justificar una moral. Este fracaso era inevitable desde el momento en que su filosofía rechazó la teleología del pensamiento moral aristotélico. La ética consiste en capacitar al ser humano para llevarlo de un estado presente a su verdadero fin. Pero los filósofos de la Ilustración –entre otros, Kierkegaard, Hume, Kant y Diderot– abandonaron cualquier noción de *telos*, de un *fin verdadero* de la vida humana, que consiste en realizar la naturaleza esencial de la persona. Lo que quedó, pues, fue un conjunto de mandatos morales heredados del mundo antiguo y medieval, pero ahora desprovistos de contexto y significado.

La modernidad, además, fragmenta cada vida humana en una multiplicidad de segmentos, cada uno sometido a sus propias normas: el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, la infancia y la ancianidad del resto de nuestra existencia. Se nos ha enseñado a pensar y sentir lo distintivo de cada una de estas partes, no la unidad de nuestra vida como individuos, que pasa por todas ellas. La concepción del yo en términos de un conjunto de áreas separadas de papeles a representar no deja espacio para las auténticas virtudes. Una virtud no es una cualidad que se ponga en práctica en una situación particular: sería en tal caso apenas una habilidad profesional. Una virtud se manifiesta en situaciones diversas y no busca la eficacia: solo es inteligible como característica de la vida entera de la persona.

Lo que predomina hoy, dice MacIntyre, es el “emotivismo moral”: los juicios morales se conciben como la expresión de *preferencias*, de actitudes y sentimientos individuales. Pero, en estas condiciones, esos juicios no son verdaderos ni falsos y cualquier desacuerdo moral es interminable. La tradición moral aristotélica –

donde las *normas*, que son el rasgo preponderante de la concepción moderna de la moral, se inscribían en un esquema más amplio centrado en las *virtudes*— posee, en la visión del autor, una coherencia y racionalidad que falta en el individualismo liberal.

Puesto que la teoría de Rawls es una referencia central en las discusiones de los comunitaristas con el liberalismo, debemos decir algo sobre ella. La *Teoría de la Justicia* está en la tradición del contrato social. Infiere principios de justicia distributiva en apariencia universales —válidos en cualquier sociedad— preguntándose qué tipo de acuerdo original alcanzaría un grupo de personas libres y racionales para asignar derechos y deberes básicos y dividir los beneficios sociales, si esos individuos no supieran cuál será su posición en la sociedad, de qué inteligencia o fortaleza dispondrán, o cuál es su concepción del bien. Es decir, si debieran elegir los principios de justicia —que definen la estructura básica de la sociedad— “tras un velo de ignorancia”. Rawls llama a esta situación inicial “posición originaria” (Rawls, 2011).

Dos principios distinguirían a una sociedad justa. El primero, de “igual libertad”, es que todas las personas tienen un derecho igual al conjunto más amplio de libertades que sea compatible con libertades similares para los demás. El segundo —el “principio de la diferencia”— afirma que las desigualdades económicas y sociales —por ejemplo, que un gerente gane más que un obrero— deberían organizarse de modo que a) sean para el mayor beneficio de las personas menos favorecidas en talentos y riqueza; y b) estén relacionadas con cargos y posiciones abiertos a todas las personas bajo condiciones de igualdad de oportunidades.

El enfoque de Rawls puede servir de fundamento a la intervención del Estado para promover la justicia social mediante políticas redistributivas. En nuestro país, fue una de las doctrinas que informó —mediante el llamado a la “ética de la solidaridad”— el Discurso de Parque Norte pronunciado por Raúl Alfonsín en diciembre de 1985. Touraine subraya que el segundo principio de Rawls justifica la acumulación de capital en una elite de grandes industriales que, como Henry Ford, mejoraron la situación de los obreros mediante el aumento de la productividad y el salario real. Considera empero que esta coincidencia del interés individual con el colectivo no es en sí misma democrática, pues apela únicamente al espíritu cívico de las elites dirigentes a fin de limitar los efectos no igualitarios de la libertad. Sería, en todo caso, una “moral de filántropos” (Touraine, 1998, pp. 130-131).

Los comunitaristas rechazan que puedan postularse principios de justicia válidos para todo tiempo y lugar. En *Esferas de Justicia* (1983), Walzer observa que nunca ha existido un punto de vista único para todas las distribuciones. Hay múltiples bienes para distribuir: identidad, estatus, tierra, capital. Y es posible ver en diferentes épocas y sociedades una pluralidad de procedimientos, agentes y criterios de distribución. En la “posición originaria” de Rawls, los individuos racionales elegirían, por cierto, un único sistema distributivo. Pero es dudoso —dice Walzer— que tomaran esas mismas decisiones una vez inmersos en su vida cotidiana: la dificultad no es tanto el particularismo de los intereses —que las personas pueden hacer a un lado pensando en el interés público—, sino el particularismo de la historia y la cultura.

Una de las mejores exposiciones de los problemas de la vida política desde el enfoque comunitarista es la que proporciona Sandel en *El Descontento de la Democracia* (1996). Dice allí que las instituciones y las prácticas políticas son la encarnación de ideas: en ellas hay implícita alguna teoría o filosofía pública, que posee ciertos supuestos sobre la ciudadanía y la libertad. En tiempos turbulentos, estos supuestos – normalmente inadvertidos– suelen emerger y ser sometidos a la reflexión crítica.

La gente siente hoy –puntualiza Sandel– que está perdiendo el control de su vida y que el tejido moral de la comunidad se deteriora: la pérdida del *autogobierno* y la erosión de la *comunidad* son los dos problemas centrales de la democracia actual.

La filosofía pública predominante es una versión de la teoría política liberal. Esta asume que las personas no están de acuerdo sobre la mejor forma de vivir. La ley, entonces, no debe establecer ninguna visión específica de la vida buena, sino proveer un marco de derechos que respete a los individuos como seres libres e independientes.

Dado que este liberalismo prioriza los procedimientos justos, Sandel denomina a esta filosofía pública *República Procedimental*. Su política y leyes expresan la idea de que la libertad consiste en la capacidad de los individuos para elegir entre distintos fines y valores.

Existe empero una filosofía pública alternativa: la *Teoría Republicana*. Uno de sus postulados centrales es que la libertad consiste en el autogobierno compartido. Aquí, participar en el autogobierno no es tan solo – como en el liberalismo– uno de los fines que las personas pueden elegir: entraña deliberar con nuestros conciudadanos sobre el bien común y contribuir al destino de la comunidad política.

Quienes participan de esta deliberación necesitan más que la capacidad de elegir entre fines y respetar el derecho de los demás de hacer lo mismo: precisan conocer los asuntos públicos, sentirse parte de la comunidad, preocuparse por el conjunto. Para intervenir en el autogobierno los ciudadanos deben tener, pues, ciertas cualidades de carácter: *virtudes cívicas*. Por lo mismo, la teoría republicana no es neutral sobre los fines y valores de los ciudadanos: su concepción de la libertad envuelve una política de formación, que cultive en los ciudadanos las cualidades de carácter que requiere el autogobierno.

Todo esto falta en la filosofía pública liberal, que se halla así mal equipada para abordar el sentimiento de pérdida de poder que embarga a los ciudadanos. No puede proveer la libertad que promete, porque ésta requiere un sentido de comunidad y compromiso cívico.

Sandel piensa que la tradición republicana puede ayudar a corregir la empobrecida vida cívica. El pensamiento político antiguo –en especial Aristóteles–, concebía la polis como una asociación cuyo fin era la vida buena, y la política como una actividad cuyo propósito era cultivar la virtud, la excelencia moral de los ciudadanos. La “versión fuerte” del republicanismo, que se remonta al Estagirita, dice que solo somos libres si participamos de la vida pública. Las “versiones moderadas” postulan que la libertad individual depende de la libertad de la comunidad y esta de poner al bien común por encima de los intereses privados

A la propuesta republicana –admite Sandel– se le puede objetar el riesgo de caer en la coerción, así como la imposibilidad práctica de volver a un ideal de este tipo en el mundo moderno. Pero la solución liberal tiene sus propios problemas. Cuando el discurso político carece de resonancia moral, surge el clamor por una vida pública de mayor significado. En ausencia de esta dimensión moral, la agenda pública se vuelve hacia los vicios privados de los funcionarios y dirigentes: lo escandaloso y lo sensacionalista invaden los medios.

Arendt y la libertad pública

Entre las críticas que ha recibido la filosofía de Hannah Arendt, la principal es quizás la que le reprocha concebir la economía –y lo social en general– como una esfera prepolítica: el reino de la necesidad, material o biológica, radicalmente escindido, en un nivel inferior, de ese universo de la libertad que es la política. Esta idea procede de un paralelismo con el mundo premoderno, en el que las actividades dirigidas a satisfacer las necesidades vitales tenían lugar en el ámbito privado de la familia (Arendt, 1998, Cap.3).

A pesar de esta objeción, el pensamiento político de Arendt contiene valores humanistas y republicanos que pueden ayudar a vivificar la democracia contemporánea. Abordaré aquí su tratamiento del concepto de *libertad pública*. En *Sobre la Revolución* (1963), subraya que, en vísperas del estallido de 1789 en Francia, llamaba la atención –como atestiguó Tocqueville– el “gusto” o la “pasión” por la “libertad pública” que parecía haberse difundido en la sociedad (Arendt, 1990, p.118).

Era un uso nuevo de la palabra “libertad”: introducido por los filósofos del siglo XVIII que formularon los principios de la revolución en ciernes, enfatizaba la dimensión “pública” del concepto. Esa libertad no era un reino interior, el “libre albedrío” o la “libertad de pensamiento” de los pensadores anteriores. Era “una realidad mundana”, pública, creada por los hombres. Porque bajo el gobierno de los monarcas ilustrados, la falta de libertad política no residía tanto en la negación de las libertades personales, como en el carácter cerrado del mundo de los asuntos públicos. Lo que los pensadores franceses que participaron de la revolución compartían con los pobres era la “oscuridad”: el ámbito público era invisible para ellos, y ellos mismos carecían de un espacio público donde pudieran hacerse ver y volverse significativos.

Arendt subraya que la expresión más difundida en las colonias de América del Norte antes de la declaración de la independencia en 1776 no era “libertad pública”, sino “felicidad pública”. Sus habitantes estaban acostumbrados a participar de las asambleas municipales para deliberar sobre los temas de interés común. Lo que allí era parte de la vida cotidiana pre-revolucionaria, surgió en Francia como un producto espontáneo de la misma revolución.

Las cuarenta y ocho secciones de la Comuna de París tuvieron su origen en la ausencia de cuerpos populares para elegir representantes a la Asamblea. Pronto se convirtieron en órganos autogobernados: dejaron de obedecer a las autoridades nacionales y formaron la Comuna revolucionaria. Proliferaron en el mismo período los clubes y sociedades políticas, asociaciones donde los ciudadanos discutían los temas de

actualidad y debatían sobre las leyes tratadas por la Asamblea. Por medio de estos puntos de encuentro popular, la revolución enseñó a la gente una primera lección de libertad pública (p. 246).

Robespierre consideró las sociedades populares como la expresión más genuina del “espíritu público” y “cimientos de la libertad”. Pero cuando llegó a la cima del poder, las combatió sin tregua en nombre de “la gran sociedad popular de todo el pueblo de Francia”, que era una e indivisible (pp. 240-1).

De todos los puntos de conflicto entre las sociedades y el gobierno, el decisivo, en opinión de Arendt, fue el carácter no partidario de muchas de aquellas. La gente no entendía ni compartía los salvajes enfrentamientos de los partidos de la Asamblea. Las asociaciones populares murieron aplastadas por el gobierno central, no porque lo amenazaran, sino porque competían por el poder público en virtud de su misma existencia.

El sistema moderno de partidos y los órganos populares de autogobierno habían nacido al mismo tiempo. El éxito del primero será estruendoso; el fracaso de los segundos, no menos ostensible. La causa –señala Arendt– fue la misma en ambos casos: el ascenso del Estado nación, que elevó a uno y hundió a los otros.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1990), *On Revolution*, London, Penguin Books.

Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Aristóteles, *Politics*, translated by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, 1998.

Baron, Hans (1955), *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press.

Becker, Marvin (1960), “The Republican City State in Florence: An Inquiry into Its Origin and Survival (1280-1434)”, *Speculum*, Vol. 35, N.º 1, Jan., 1960, pp. 39-50.

Brion, Marcel (2003), *Maquiavelo*, Buenos Aires, Vergara.

Bruni, Leonardo (1995), “Funeral Oration for Nanni Strozzi”, en Benjamin G. Kohl and Alison Andrews Smith (eds.), *Major Problems in the History of the Italian Renaissance*, D.C. Heath, Lexington, 1995, pp. 279-283 [1427].

Burckhardt, Jacob (1984), *La Cultura del Renacimiento en Italia*, México, Porrúa.

Chittolini, Giorgio (1989), “Cities, “City-States,” and Regional States in North-Central Italy”, *Theory and Society*, Vol. 18, N.º 5, Sep., 1989, pp. 689-706.

Connell, William (2002), *Society & Individual in Renaissance Florence*, Berkeley, University of California Press.

Epstein, Stephan (2000), “The Rise and Fall of Italian City-States”, in M. H. Hansen (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures*, KDVS, Copenhagen, 2000, pp. 277-294.

- Hankins, Jeremy (2012), *A Mirror for Statesment: Leonardo Bruni's History of the Florentine People*, Harvard University [en línea]: <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:2958221>> [Consulta: 1/6/2012].
- Hankins, James (1995), "The 'Baron Thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, N.º 2, 1995, pp. 309-338.
- Ianziti, Gary (2012), *Writing History in Renaissance Italy. Leonardo Bruni and the Uses of the Past*, Cambridge, Harvard University Press.
- Jorge, José Eduardo (2013), "Comunidad Cívica y Capital Social", *Question*, Vol. 40, Primavera.
- Llanos, Alejandro (1999), *Humanismo Cívico*, Barcelona, Ariel.
- MacIntyre, Alasdair (2009), *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica.
- Mann, Nicholas (1996), "The Origins of Humanism", in Kraye, Jill (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 1-19.
- Maquiavelo, Nicolás (2003), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada.
- Martin, John Jeffries (2004), *Myths of Renaissance Individualism*, Houndmills, Palgrave Macmillan.
- Najemy, John (2000), "Civic Humanism and Florentine Politics", en Jeremy Hankins, *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-104.
- Pocock, John Greville Agard (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.
- Rawls, John (2001), *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, Michae, *Democracy's Discontent*, Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1985), "Philosophy and the Human Sciences", *Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, Charles (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford, Blackwell.
- Touraine, Alain (1998), *¿Qué es la Democracia?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.