

## ¿República o democracia? Una disputa en torno al lenguaje y la práctica política.

Sebastián Torres

Universidad Nacional de Córdoba

En la época contemporánea, presuntamente postideológica, la ideología es más que nunca un campo de batalla, y una de las batallas que hace furor tiene que ver con la apropiación de las tradiciones del pasado.

Slavoj Žižek

En un escrito de 1980 titulado *Democracia y socialismo: una relación difícil*, Juan Carlos Portantiero recoge lo que fue una polémica sobre la democracia obturada por la toma del Estado como *política* de la izquierda revolucionaria. Abocado a señalar el vacío teórico en el marxismo para pensar la cuestión del gobierno político (incluso en las ambigüedades del concepto gramsciano de hegemonía), repasará un conjunto de oposiciones que formaron parte del debate sobre la democracia durante los años 60 y 70, y eclosionaron en la década del 80, a partir del *retorno de la democracia*: por un lado, democracia real o sustantiva *vs.* democracia formal o procedimental, por otro lado, democracia directa *vs.* democracia representativa. El primero, vinculado a la polémica entre forma y contenido, donde se pone en juego el sentido de la igualdad y la justicia (social), el segundo vinculado a la acción política y lo que ella expresa, transformadora o conservadora del orden social, según los sujetos participen con o sin mediaciones institucionales en el gobierno. Portantiero cierra el ensayo con un pasaje muy representativo de las condiciones que la crítica a la ausencia de una teoría política de izquierda imponía a esta tradición: “Es obvio que la democracia no es identificable con el estado liberal, pero ya parece evidente que el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto la ha nacido la tentación de Hobbes”<sup>1</sup>.

El Estado de derecho sería el punto de llegada donde podría encontrarse la dimensión social y la dimensión política, estableciendo los procedimientos de acceso, permanencia y

<sup>1</sup> Portantiero, J.C., *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires 1988, p. 104.

alternancia en el poder, así como los medios para realizar los derechos que delinear las expectativas de una sociedad justa e igualitaria. Los años 80 quizás hayan sido la década más corta de la segunda mitad del siglo XX, tomada en sus inicios por la dictadura y en su final por la imposición del neoliberalismo, aliado con el nuevo Estado constitucional. El llamado *retorno de lo político* acontecido entre fines de los años 80 y la década de los 90 (que contiene un amplio arco de perspectivas filosófico-políticas) representará un total cambio de perspectiva directamente ligado a señalar los límites de la confianza depositada en una democracia circunscripta a la vigencia de las instituciones republicanas y a una sociedad civil preocupada por su respeto. Encontrará su mayor carnadura en la crisis del 2001 y nos obligará a una revisión de mayor envergadura e imperiosa urgencia desde el 2004 en adelante.

No es posible, en pocas palabras, delinear el completo y plural campo intelectual que se abre en estos años, desde la teoría de género y la emergencia de nuevos *sujetos políticos* (como los inmigrantes, las comunidades culturales e incluso *viejos* sujetos, como el pueblo y la ciudadanía), hasta la redefinición teórica de la relación entre democracia y totalitarismo. Para nuestros fines, sí podemos señalar en conjunto una clara intención de discutir la identificación histórica y teórica entre democracia y liberalismo. Si atendemos a la referencia histórico-conceptual de Portantiero, vemos un intento por pensar el Estado, la república, la democracia más allá de la trilogía Hobbes-Rousseau-Locke, instalando otras líneas modernas no realizadas, como la vía republicana Machiavelli-Harrington-Madison o la vía democrático-revolucionaria Machiavelli-Spinoza-Marx. En la polémica conceptual, podemos ver un abandono de la terminología de la teoría social y política para pensar desde la filosofía misma la crisis de la política, por lo que el llamado *retorno de lo político* pueden ser entendido también como un retorno de la filosofía definida a partir de una relación esencial con la política. La distinción entre concepto e historia es sólo a fines expositivos, el retorno de lo político está estrechamente ligado a la pregunta por el lenguaje, y en particular por el lenguaje de lo político, por ello el importante lugar que ocupará en la *historia intelectual* y la *historia conceptual*, y más en general el giro lingüístico post-estructuralista continental. Esta perspectiva, que asume la opacidad del lenguaje político, tendrá sus efectos al momento de combinar el estudio genealógico, la argumentación normativa y la ontología política.

Nuestro trabajo se inscribe en este tránsito político y social, intentando poner en discusión dos conceptos que se incorporaron al debate filosófico, república y democracia, y que encuentran en las actuales polémicas públicas una antinómica formulación, bajo la tensión entre institucionalidad republicana y democracia radical. ¿República o democracia?: una alternativa que recupera las tradiciones republicana y democrática, particularmente del republicanismo cívico y la

democracia radical, al mismo tiempo que demarca un territorio de disputas sobre la idea misma de *alternativa al liberalismo*, sobre los límites de la modernidad política, pero también sobre el sentido del vocabulario político en el que se formulan las actuales polémicas políticas. Abandonada toda pretensión de sustancializar el lenguaje político, considerar este interrogante poniendo en cuestión su carácter antagónico puede permitir recoger la potencia histórica, política y filosófica de ambos conceptos, pues a partir de ellos se instala una serie de cuestiones que en el contexto de los actuales Estados latinoamericanos resultan centrales: la relación entre acción política e institución política, entre poder y derechos, entre acontecimiento e historia, entre emancipación y Estado.

### Republicanismismo cívico y normativo

Antes de la aparición de *The machiavellian moment* de J.G.A. Pocock<sup>2</sup> y principalmente de la línea más polémica abierta por Quentin Skinner<sup>3</sup>, la única caracterización que podía dar cuenta de un vasto conjunto de reflexiones críticas de la modernidad política era el amplio y muchas veces difuso neo-aristotelismo<sup>4</sup>. Si la filosofía contemporánea se caracteriza por una disputa en torno al lenguaje y las tradiciones políticas, el caso del republicanismismo resulta ejemplar, introduciendo un término de la tradición política por mucho tiempo olvidado, convertido en un verdadero concepto que intervendrá abruptamente en la trabada polémica entre liberales y comunitaristas, extendiéndose hacia la filosofía continental para contribuir a una más rica reconstrucción de su propia tradición revolucionaria.

Los trabajos de Pocock y Skinner son fundamentalmente de carácter histórico y metodológico (será Philip Pettit quien esbozará una *teoría contemporánea* del republicanismismo, es decir, normativa<sup>5</sup>), pero lejos de distanciarlos de los debates contemporáneos esta perspectiva introduce la fuerza de un concepto que quedará inscripto en la propia denominación de esta posición: *tradición* republicana. El argumento presentado en cada estudio es que en los *momentos* de crisis, transformación y definición de la política a partir de los cuales se ha ido configurando el liberalismo triunfante, la alternativa política que opuso resistencia e incluso logró introducir

---

<sup>2</sup> Pocock, J.G.A., *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, New Jersey 1975.

<sup>3</sup> Skinner, Q. "Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad", en *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos*, año 2, n°4, verano de 1996.

<sup>4</sup> Volpi, F., Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità", en Berti, E., (edit.), *Tradizione e attualità de la filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988; "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", en *Anuario filosófico*, n° 32, 1999.

<sup>5</sup> Pettit, P., *Republicanism*, Paidós, Barcelona 1999.

algunos elementos generalmente atribuidos al mismo liberalismo fue el republicanism. Esta alternativa sigue vigente y sería la única que responde a un sentido político de la libertad, condición política fundamental puesta en juego en cada uno de los debates constitucionales y públicos. Así, discutir la libertad es discutir el baluarte mismo del liberalismo, pero también señalar a la crítica socialista y comunitarista que existe un concepto de libertad no individualista ni privado que tiene la capacidad de representar demandas colectivas sin recaer en posiciones de identidades culturales o sociales. En este campo de batallas político el republicanism introducirá una doble perspectiva. Frente a la trilogía individuo-comunidad-Estado en la que el debate liberal-comunitario se había clausurado, el republicanism va a proponer una serie de conceptos que serán, al mismo tiempo, aquellos que delinearán las características propias de la tradición republicana: libertad como *no dominación* (autonomía), espacio público, bien común, buen gobierno, ciudadanía activa (o participativa) y virtud cívica (o política). Por otro lado, en el plano de la fundamentación, frente al debate epistemológico sobre la constitución del sujeto individual y colectivo, el republicanism cívico reconduce la discusión hacia la cuestión de la autonomía de lo político, postulando su inherente historicidad: el sujeto político se concibe en el reconocimiento-enfrentamiento con la constitutiva contingencia y conflictividad de lo político, situada en contextos sociales e institucionales específicos.

El concepto de libertad es el que fundamentalmente articula el discurso político republicano. De allí su tensión, compartida con el liberalismo, con la dimensión igualitarista de la democracia. En particular, la idea de libertad como *no dominación* propuesta por Skinner ha posibilitado la definición de un concepto considerado propiamente republicanism. No vamos a detenernos en los argumentos de esta definición<sup>6</sup>, lo que nos interesa señalar es que la idea de no dominación asume el principio realista de la existencia de poderes particulares en las relaciones sociales: la *ciudad* siempre está en conflicto. Ser políticamente libre implica la no interferencia de poderes no políticos (económicos, burocráticos, etc.) en la definición del bien común. Esta lectura afirma, por tanto, que hay poderes políticos que no pueden identificarse con el dominio y que, por tanto, no sólo no cuartan la libertad, sino que son la expresión y el ejercicio de la misma. La libertad como no dominación no niega las libertades privadas, pero tampoco se funda en ellas (en la lectura *liberal-republicana* de Skinner, son las libertades privadas las que se fundan en la

---

<sup>6</sup> Skinner, Q, *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en R.Rorty, J.B.Schneewind y Q.Skinner (comp.), *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona 1990; *Hobbes e a libertade republicana*, Unesp, Sao Paulo, 2010.

libertad pública), puesto que es una libertad política que se ejerce en el espacio público: es libertad cívica<sup>7</sup>.

La idea de libertad republicana, en principio, no implica una irreductible contraposición entre la acción política y las instituciones políticas, tampoco una natural armonía: hay conflicto, no antagonismo. Por este motivo, el republicanismo podrá volver a preguntarse por dos cuestiones clásicas que señala han sido olvidadas en la política contemporánea: la pregunta por el buen gobierno y la pregunta por las virtudes cívicas. El lugar de encuentro entre ciudadanía y Estado se da cuando ambas están orientadas por la pregunta por el bien común (un bien no sustantivo, sino polémico, por ello la idea *negativa* de libertad) y no por el bien particular (lo que posibilita la interferencia de poderes no políticos), recuperando la relación clásica entre bien común (político) y virtud. Las críticas realizadas a esta posición van en dos direcciones proporcionalmente contrarias: por un lado, por ejemplo Habermas, critica la sobrecarga ética puesta en la ciudadanía, que hace depender la libertad y el bien público de un utópico ciudadano activo<sup>8</sup>; por otro lado, Rancière, critica la comunidad de bienes donde Estado y ciudadanos se identifican, una comunidad histórica y político-cultural que define los contornos de la acción política legítima, del ciudadano que puede ser escuchado y constituye un cierto régimen de lo sensible, el espacio de visibilidad pública. A pesar de estas críticas, es justamente la idea de virtud pública la más influyente en los adversarios del republicanismo, así tanto Charles Taylor como el mismo Habermas (incluso Rawls, por lo menos en la lectura de Rorty) aceptarán –aunque en versiones diferentes–, por ejemplo, el patriotismo como valor común de una comunidad política<sup>9</sup>. Más allá de la parcial aceptación de esta tesis, lo interesante de estas críticas es que permiten abordar el segundo aspecto de la hipótesis republicana: el buen gobierno, es decir, la virtud de las instituciones que delinear la autonomía de lo político frente a los poderes particulares.

Puede resultar paradójico que la oposición entre democracia y república se funde, por un lado en una lectura ética, y por el otro institucionalista del republicanismo, pero efectivamente la cuestión de las instituciones es uno de los aspectos más problemático de la teoría republicana, si

---

<sup>7</sup> Al respecto, no es menor la problemática equiparación entre “cívico” y “civilidad”, por ejemplo en Mires, F., *Ciudadanía. Teoría política de la posmodernidad*, Trotta, Madrid 2001; Villavicencio, S., “Ciudadanía y civilidad. A cerca del derecho a tener derechos”, en *Colombia Internacional*, n°66, julio-diciembre 2007; Orwin, C., “Civility”, *American Scholar*, Vol. 60 Issue 4, 1991.

<sup>8</sup> Habermas, J., “Tres modelos normativos de democracia”, en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999.

<sup>9</sup> Taylor, Ch., “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos filosóficos*, Paidós, 1997; Habermas, J., “Incertidumbres alemanas”, en *Más allá del Estado nacional*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, p. 118 (la idea de “patriotismo constitucional” es tomada de Dolf Sternberger, un interesante republicano alemán [en español los fundamentales ensayos de *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona 1992]; al respecto, Rosales, J. M. *Patriotismo, Nacionalismo y Ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá 1997, más en general *Política cívica*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1998); Rorty, R., “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo (comp), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992; en general, los ensayos en Nussbaum, M.C., *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Paidós, Barcelona 1999.

atendemos tanto a las críticas liberales como a la aparentemente no muy dificultosa adopción teórica de las tesis republicanas por parte del comunitarismo. Es este problema lo que para nosotros –a pesar de sus ambigüedades o incluso por ellas–, resulta más interesante de la reflexión republicana. Intentaremos delinear sus términos.

En primer lugar partamos de ciertas ambivalencias descriptivas: la preocupación del republicanismo cívico por la interferencia arbitraria de poderes particulares-privados se sostiene sobre una historia de la constitución del Estado moderno que llega hasta inicios del siglo XIX, pero carece de un análisis tan rico como el anterior sobre la constitución de la forma-estado durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que no se limite a la sola tesis de la privatización del Estado<sup>10</sup>. Pero por otro lado, la lectura normativa del Estado por parte del republicanismo cívico entiende que las instituciones públicas son *derivadas* –en el sentido de dependientes– de la participación activa de los ciudadanos en la vida pública determinante de un sentido del bien común público, visión que responde a la alternativa entre el Estado mínimo liberal y el Estado ético hegeliano, de modo tal que la carencia descriptiva antes señalada no impide sin embargo proponer una vía de pensamiento sobre las instituciones que dé cuenta de la crisis de estos dos modelos estatales a partir de la segunda guerra mundial.

El concepto republicano de institución política es lo suficientemente amplio como para general una serie de inconvenientes pues no asume en primera instancia la problemática diferencia entre institución pública y estatal: en una interpretación, la definición de las instituciones republicanas fundamentales se sitúan en la deliberación y la opinión pública<sup>11</sup>, cuyo correlato se extiende a la tesis de la prioridad de los deberes cívico-republicanos por sobre los derechos individuales y colectivos<sup>12</sup>. En esta primera definición la pregunta por el buen gobierno se resuelve a partir de su correspondencia entre acción ciudadana y bien común, situando al Estado en una doble posibilidad problemática: o reducirse al mero reflejo y sujetarse a los propios límites de la acción concertada de los ciudadanos, o identificarse con la idea de un bien común transformándose en el impulsor ético de la comunidad. Una segunda lectura ha sido desarrollada por el republicanismo normativo, que considera que la libertad política es garantizada por instituciones estatales, como el gobierno por medio de leyes creadas públicamente por los legisladores, la división de poderes, las decisiones de las autoridades públicas producto de la

---

<sup>10</sup> Skinner, Q, *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aire, 2003; aunque no está relacionado con la cuestión aquí señalada conviene rescatar el trabajo de Pocock sobre el colonialismo inglés s. XVII-XX, *The Discovery of Islands. Essays in British History*, Cambridge University Press, 2005.

<sup>11</sup> Ovejero Lucas, F., “Tres ciudadanos y el bienestar”, en *La Política*. N° 3, octubre 1997.

<sup>12</sup> Béjar, H., *El corazón de la república: avatares de la virtud política.*, Paidós, Barcelona 2000 y en particular el estudio empírico *El mal samaritano. El altruismo en tiempos del escepticismo.*, Anagrama, Barcelona 2001.

deliberación, el bicameralismo parlamentario, la descentralización de las decisiones hacia instituciones públicas permanentes, la contabilidad externa y la libertad de información<sup>13</sup>. Consideradas, sin embargo, normas procedimentales –pues asumen la distinción kantiana entre contenido y forma, a partir de la cual delimitan el sentido del bien común– no parecen constituirse en una alternativa a la concepción liberal del Estado, cuyo mecanismo *democrático* estaría garantizado por la efectiva existencia de dichos procedimientos con independencia de (e incluso dudando de) la virtud de los ciudadanos y de su capacidad para deliberar sobre lo común. Entre el aristotelismo de la virtud y el Estado procedimental, los desacuerdos entre el republicanismo cívico y el republicanismo normativo parecen no poder resolver la clásica pregunta –aristotélica, por caso– sobre el gobierno de los hombres o el gobierno de las leyes<sup>14</sup>. Una pregunta que, por otro lado, ha definido la diferencia entre democracia y república (por ejemplo, con Kant).

La relación entre republicanismo y democracia queda sujeta a una doble ambigüedad. Por un lado, porque el republicanismo ha logrado identificar históricamente un conjunto de conceptos relacionados con el sentido de la acción política que permiten definir lo propio de esta tradición y adquirir una herramienta crítica para discutir con las demás teorías contemporáneas. Pero cuando se trata de la institución política en cuanto tal, los desacuerdos parecen acarrear con un problema explícitamente señalado en los estudios históricos: el término *república* tiene una polisemia que no siempre es fácil de reconocer. Unas veces significa propiamente *República* (una de las diferentes formas de gobierno, por tanto diferente de la democracia), otras es utilizado para referirse a principados o monarquías, adquiriendo el significado de *Estado* u *orden político*, otras posee el significado más amplio de *comunidad* política o *res pública*<sup>15</sup>, de tal manera que no es sencillo distinguir en su fisonomía el *imperium* del *dominium*, distinción sobre la que se funda la idea misma de libertad republicana. Así, frente a la crítica por el posible debilitamiento institucional que se podría seguir de la no virtuosa participación ciudadana (liberalismo), bien por el peligro de una idea de bien común sostenida por la acción colectiva que pueda interferir en el *imperium* del Estado y afectar el sentido de lo público (el populismo), debilitando la historicidad o contingencia introducida por el republicanismo cívico (el *momento maquiaveliano*), el republicanismo normativista tiende a asumir que las instituciones poseen una función casi natural de *dominium*:

---

<sup>13</sup> Pettit, P., *Una teoría de la libertad*, Losada, Madrid, 2006, pp. 306-319.

<sup>14</sup> Bobbio, N., “¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?”, en *El futuro de la democracia*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994.

<sup>15</sup> Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Vol. I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 18-19, y en especial *El nacimiento del Estado*, op. cit.

“Bajo esta concepción una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública. Nadie es capaz de interferir en lo que hace en la medida en que no se vean obligados a hacerlo para respetar el interés percibido de la persona en cuestión”, “El Estado y la ley son inevitablemente coercitivos [...] Pueden verse limitados por las acciones del Estado, igual que se ven restringidos por limitaciones naturales. Pero esas acciones, como las limitaciones naturales, no representan una forma de dominación en sus vidas [...] hay unos intereses comunes percibidos por todos los ciudadanos [...] de manera que el Estado que sea obligado a seguir esos intereses no será arbitrario y dominante”<sup>16</sup>.

El desacuerdo no siempre hecho explícito entre el republicanismo cívico y el republicanismo normativo permite comprender el ambivalente sentido que la democracia adquiere en esta tradición, porque la exigencia democrática, intentando tomar distancia de la *democracia liberal* y la *democracia populista* (pero haciéndose eco de sus críticas), sitúa el nudo problemático en la tensión entre acción e institución no como una aporía ahistórica sino en el nervio mismo de la tradición republicana. Pensar el republicanismo permite reconocer que, incluso en sus diversas variantes, la fuerza de la tradición de la *res publica* está contenida en la reunión misma de los principios de la participación (soberanía) y de la ley (gobierno), ambos constitutivos del *momento machiavelliano*<sup>17</sup>.

## Democracia radical

El devenir histórico del término democracia parece ser inverso al de república: *demokratía* –como insistirá la filosofía contemporánea– significa *gobierno del pueblo*, entendiendo por *demos* al pueblo bajo, la plebe, los pobres; sentido que terminará desdibujándose en una *soberanía del pueblo* identificada con el actual orden liberal-capitalista mundial. ¿Es el *demos* de democracia lo que resuelve el problema planteado en la *res publica* y define la oposición entre democracia y república? Volver al sentido originalmente revolucionario de la democracia obliga también a pensar la diferencia entre el *krátos* del *demos* (su poder, dominio, victoria, superioridad), frente al *arkhé* que cualifica las demás formas de gobierno –como la *monarquía*–, origen y fundamento del orden

---

<sup>16</sup> Pettit, Ph., “La libertad republicana y su trascendencia constitucional”, en Bertomeu, M.J, Doménech, A., De Francisco, A. (comp.), *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p.43 y 45; Villacañas Berlanga, J.L., “Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit”, en *Δελμων*, n° 27, 2002, pp. 73-87.

<sup>17</sup> Por otra parte, el mencionado problema en torno a la idea moderna de *derechos* refleja esta ambigüedad, en tanto los derechos hacen referencia tanto a una “potencia-posibilidad” como a la constitución jurídica del sujeto.



político que cualifica su poder legítimo. ¿Por qué luego de la *stasis* los demócratas del siglo V evitaban utilizar el término *demokratía* y los oligarcas insistían en él?<sup>18</sup> La oligarquía derrotada en la guerra civil insistían en la ilegitimidad de los vencedores, llamándolos de un modo que implicaba la sola victoria del poder, mientras que para los demócratas se trataba de construir la legitimidad de este nuevo gobierno. Que Aristóteles remplazara democracia por *politeia* forma parte de las respuestas a este mismo problema, pero los demócratas seguían ambiguamente sosteniendo la democracia, asumiendo una *responsabilidad*: mostrar que gobierno es poder, pues el *arkhé* no puede ocultar que su legitimidad es un poder, y de hecho el poder de algunos (dominio), de igual manera que el *krátos* de la *demokratía* es un poder legítimo, un gobierno, más aún, que es la forma de gobierno más justa de todas. La fuente del poder político así como el gobierno político que se sigue de ésta no serán dos problemas diferentes, es un problema que parte del nacimiento histórico de la democracia y que la democracia tendrá que resolver para interrumpir tanto el dominio tradicional como el ciclo de la *stasis*.

Como decíamos, hoy la democracia es el denominador genérico del orden político-económico global. Pero para pensadores como Claude Lefort, Miguel Abensour, Ernesto Laclau, Antonio Negri, Jacques Rancière y Jean-Luc Nancy *democracia* es un concepto que porta una potencialidad que conviene, desde distintas posiciones, recuperar o reinventar. Podríamos decir que constituyen todo un territorio de discusión en el interior de la llamada filosofía postfundacionalista que bien podría denominarse una *filosofía de la democracia*. Un campo sin dudas polémico, también porque la idea de democracia divide posiciones de una manera diversa a la identificación de las tradiciones a la que estos autores pertenecen: tal es el caso del rechazo que encontramos en Alain Badiou y en Giorgio Agamben. Ambas críticas son significativas, pues comparten con los demás interlocutores que la democracia no se reduce a un mero procedimiento ni se identifica con el liberalismo. Pero, aunque compartan un común blanco de crítica representado por la democracia deliberativa habermasiana, ni Badiou ni Agamben encuentran en la democracia motivos que permitan identificar herramientas filosóficas y políticas emancipatorias.

Nos detendremos brevemente en la crítica de Agamben, porque toca de manera singular el punto que intentamos mostrar, ubicando indistintamente *democracia* y *república* en el nudo problemático que las comunicaría. Aunque, como hemos dicho, Aristóteles sustituye *politeia* por *democracia*, este nuevo concepto no perderá la ambigüedad que pretendía salvar dada la

---

<sup>18</sup> Seguimos, en general, el imprescindible trabajo de Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008, principalmente pp.67- 68, 256-261; también Rodríguez Adrados, F., *Historia de la democracia*, Temas de hoy, Madrid 1997.

identidad por él señalada entre *politeia* y *politeuma*, traducida unas veces como *constitución* y otras como *gobierno*: “Puesto que *constitución (politeia)* y *gobierno (politeuma)* significan lo mismo, y que el gobierno es el poder supremo (*kyrion*) del Estado...”<sup>19</sup>. Agamben podrá traducir en un lenguaje moderno esta anfibología terminológica como poder constituyente y poder constituido, señalando que la clave de sutura entre ambos se encuentra en el *kyrion*, la soberanía política. No nos interesa aquí retomar la vía agambeana de la crítica al paradigma del poder soberano desarrollada en la trilogía *Homo sacer*, sí recuperar, a partir de la revisión de su primera crítica a Foucault, la inversión de prioridad entre soberanía y gubernamentalidad<sup>20</sup>, como lo muestra en esta lectura de Aristóteles. Para nuestros fines, resulta sugestiva la indicación que sugiere interrogarse por el vínculo entre *politeia* y *politeuma*, porque mantiene el problema de la relación entre *kratos* y *arkhé*: ambivalencias ubicadas en el corazón mismo de la *demokratía*, en la relación entre *demos* y *krátos*. Estas disquisiciones nos permiten desde la misma perspectiva democrática comenzar a poner en cuestión la evidencia de la oposición *democracia o república*, fundada en una distinción que parece imposible de realizar, porque la pregunta por el quién y por el cómo del poder político reenvía esencialmente una a otra, sin necesidad de seguir la perspectiva *impolítica* de Agamben, que intentará operar una *separación* ontológicamente anterior entre *potentia* y *potestas*<sup>21</sup>. Este breve retorno sobre el término *demokratía* nos permite fijar un punto de partida para abordar la idea de democracia radical e interrogarnos por el antagonismo entre república y democracia.

Como lo mencionamos al inicio, podríamos encontrar una productiva recepción del republicanismo cívico en la reconstrucción alternativa de la tradición revolucionaria moderna, tal es el caso de Miguel Abensour y Antonio Negri<sup>22</sup>. En ambos, la proximidad con la hipótesis republicana está ligada al momento de la acción política que expone la contingencia de todo orden y constituye el *sujeto colectivo* en la acción misma de transformación nunca definitiva del espacio político. En este interesante intento de aproximación, el republicanismo es reducido al *momento democrático* del poder constituyente, lectura justificada atendiendo a que el motivo de la acción política es el caballo de Troya republicano frente al liberalismo. Pero mostrar esta explícita superposición entre ambas tradiciones es tomar un atajo que no nos permitiría avanzar

---

<sup>19</sup> Agamben, G., “Nota preliminar sobre el concepto de la democracia”, en A.A.V.V., *Democracia, ¿en qué estado?*, Prometeo, Buenos Aires, 2010, p. 12 (tomamos directamente la traducción de Agamben, Aristóteles, *Política*, 1279a).

<sup>20</sup> Nos referimos al giro de *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia 1998 a *El Reino y la Gloria (Homo Sacer II,2)*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008.

<sup>21</sup> En general, los ensayos de Agamben que integran *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2007. En una línea diferente aunque próxima Nancy, J-L., “Tres fragmentos sobre nihilismo y política”, en Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V. (comp), *Nibilismo y política*, Manantial, Buenos Aires, 2008; *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009; “Democracia finita e infinita”, en A.A.V.V., *Democracia, ¿en qué estado?*, op. cit.

<sup>22</sup> Abensour, M., *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Colihue, Buenos Aires, 1998; Negri, A., *El poder constituyente*, Libertarias/Prodhufo, Madrid 1994; *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid 2000.

demasiado sobre el problema planteado. Si sólo atendemos al aspecto *cívico* del discurso republicano –que el republicanismo cívico tiende a reforzar–, para los teóricos de la democracia radical todavía es posible sostener un antagonismo entre democracia y *república* hipostasiando el segundo momento en la confrontación con el Estado. Para analizar esta posición conviene detenerse en el trabajo de Jacques Rancière, uno de los exponentes más claramente identificados con el *radicalismo* democrático. Con él, quisiera mostrar que es posible repensar de otro modo la oposición entre república y democracia, incluso prescindiendo de la voluntad de proximidad que se encuentra en Abensour y Negri.

El trabajo de Rancière, generalmente reducido a la fórmula de la democracia como el momento político de *la parte de los que no tienen parte*, suele interpretarse equívocamente como un pensamiento del acontecimiento, de muchas maneras sugerido por la confrontación entre política y policía. Pero su obra, cuyo principio de *igualdad* se inscribe en el sentido más pleno de la democracia, no se reduce a una reflexión sobre el *demos*, también allí es posible encontrar una forma más compleja del *krátos*: “la igualdad existe como el conjunto de las prácticas que delimitan su dominio [...] No quería decir que la igualdad sólo existe en las barricadas [...] No soy pensador del evento, del surgimiento, sino de la emancipación como algo con una tradición, una historia que está hecha tanto de grandes actos brillantes como de una búsqueda de la creación de formas de lo común que no sean las del Estado, el consenso, etc.”<sup>23</sup>. Esto, que bien puede ser la respuesta a las críticas realizadas desde perspectivas tan diferentes como las de Badiou y Laclau<sup>24</sup>, nos muestra tres elementos que resultan fundamentales: en primer lugar, que la política democrática, la práctica de la igualdad, no se identifica ni reduce a la oposición ofensiva-defensiva contra las instituciones, la democracia implica la creación de *formas de lo común*; en segundo lugar, que la democracia tiene una historia, no sólo de actos revolucionarios, por ello no se trata de la identificación del acontecimiento sino de pensar en una *tradición* que implica la creación de formas de lo común; en tercer lugar, que esas formas no desembocan necesariamente en la figura del Estado moderno y el consensualismo contemporáneo (conceptos que, como en la mayoría de sus obras, se refieren a la democracia procedimental-deliberativa habermasiana).

---

<sup>23</sup> Rancière, J., “Las democracias contra la democracia”, en A.A.V.V., *Democracia, ¿en qué estado?*, op. cit., p. 84.

<sup>24</sup> Badiou, A., “Rancière y la comunidad de los iguales” y “Rancière y lo apolítico”, en *Compendio de metapolítica*, Prometeo, Buenos Aires, 2009; Laclau, E., “Rancière: el redescubrimiento del pueblo”, en *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.

Leer *El desacuerdo* junto a *Los nombres de la historia* (e inclusive con *La noche de los proletarios* y *El maestro ignorante*)<sup>25</sup>, permite pensar la democracia como la inescindible producción de subjetividades políticas (*demos*) y formas de lo común (*krátos*) según el “procedimiento igualitario”<sup>26</sup>. El procedimiento responde aquí no a la estructuración de la palabra bajo la identidad entre lo público y lo racional que distribuye y asigna el lugar-no lugar de los hablantes, sino a la constatación igualitaria en figuras concretas, históricas, que alteran esta *distribución de lo sensible*. Así, instituciones como el voto, la igualdad de palabra, los derechos políticos y sociales (incluso los *derechos humanos*), la libre organización (política, sindical, etc.), entre tantos otros, son constitutivos del procedimiento de *lo común*. Que Rancière realice una crítica sobre las *instituciones democráticas* tiene que ver con la doble operación que emerge de lo político; el momento de lo político y las posteriores apropiaciones policiales, pero nada dice sobre la *naturaleza* de las instituciones. Que Rancière, por otra parte, reconozca que le ha interesado menos historiar las formas de organización que hacer “la historia hecha por personas que tienen una sola vida”<sup>27</sup>, está lejos de significar que esa historia es acontecimental y que la historia de la organización de lo común es procesual. Leer la *analítica* de *El desacuerdo* conjuntamente con su *poética* histórica permite comprender –como en la denominada *tradición republicana*–, el sentido más complejo de lo que significa lo político y, en particular, la democracia. Sin pretender edulcorar su radicalidad política, entendemos que la reflexión que propone circula por los mismos territorios que hemos ido demarcando en este trabajo.

El análisis de Rancière intenta dar cuenta de la actual globalización liberal-capitalista de la democracia, metamorfosis absoluta del sentido que, sin embargo y como hemos intentado mostrar, no puede sino pensarse a partir del problema inscripto en su propio origen. Dejaremos en suspenso una parte de su crítica, que comprende la división operada entre *demos* y *oklos*<sup>28</sup>, para detenernos en la crítica al republicanismo. Como lo hemos señalado, la crítica liberal postula la *sobrecarga ética* dirigida hacia un utópico ciudadano republicano, la crítica de Rancière se dirige al mismo punto pero desde una dirección contraria, pues el supuesto *ethos* comunitario es un límite puesto frente al exceso democrático: “República es un término equívoco en el que se ejerce la tensión implicada por la voluntad de incluir, entre las formas instituidas de *lo político*, el exceso

<sup>25</sup> Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1996; *Los nombres de la historia*, Nueva Visión, Buenos Aires 1993; *La noche de los proletarios*, Tinta limón, Buenos Aires, 2010; *El maestro ignorante*, Laertes, Barcelona, 2002.

<sup>26</sup> “La méthode de l'égalité”, en Rancière, J., (et. al.), *La philosophie déplacée*, Colloque de Cerisy, Horlieu Editions, París, 2003, pp. 507-521 (versión castellana en <http://esferapublica.org/nfblog/?p=2282>, 20/07/2011).

<sup>27</sup> Rancière, J., “Las democracias contra la democracia”, en A.A.V.V., *Democracia, ¿en qué estado?*, op. cit., p. 85.

<sup>28</sup> Rancière, J., *En los bordes de lo político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, principalmente el capítulo final.

de la política. *Incluir este exceso significan dos cosas que se contradicen entre sí: darle derechos, fijándolo en los textos y formas de la institución comunitaria, pero también suprimirlo, al identificar las leyes del Estado con las costumbres de una sociedad.* Por un lado, la república moderna se identifica con el reino de una ley emanada de una voluntad popular que incluye el exceso de un *demós*. Pero, por el otro, la inclusión de este exceso demanda un principio regulador: la república no necesita únicamente leyes, también necesita costumbres republicanas. La república es, entonces, un régimen de homogeneidad entre las instituciones del Estado y las costumbres de la sociedad. En este sentido, la tradición republicana no se remonta ni a Rousseau ni a Maquiavelo. Se remonta propiamente a la *politeia* platónica<sup>29</sup>. Rancière nos habla de dos principios modernos *contrarios*, que en su lectura del republicanismo moderno devienen *complementarios*: los derechos, que incluye —no necesariamente excluyen, como en la lógica inclusión-exclusión de la excepción agambeana— el exceso democrático, y el *ethos* cívico, que delinea las fronteras de lo común en términos de una identidad político-cultural, conteniendo el exceso que el derecho de otro modo porta. La identidad entre sociedad y Estado es el trasfondo que hace posible una idea de bien común no polémica, donde el consenso resulta el horizonte que antecede a todo desacuerdo, arrojándolo a los márgenes del particularismo, el interés, o más radicalmente al *oklos* (la turba irracional). Que estos principios sean contrarios muestra, según la lectura que hemos seguido, lo que Rancière llama el odio a la democracia: la democracia que se vuelve contra sí misma y opera, sobre sus mismas bases, la estrategia platónica de la represión del exceso que la define. No se trata entonces de una apología del *demós*, sino de la lucha democrática por el sentido del *krátos*, por la propiedad de las impropias formas de lo común que históricamente trazan las formas de lo común democráticas<sup>30</sup>.

La crítica de Rancière, incluso asumiendo su marcadamente trágica ética del relato para con las olvidadas voces del *demós* en diferentes momentos de la historia, no dejará de ser sensible a la necesaria complejización del esquematismo que opone acción a institución. Políticamente reforzado en la más radical contraposición entre liberal-capitalismo y democracia radical, al pensar la contraposición entre democracia y república, la idea misma de la oclusión de la democracia invierte el esquematismo: los derechos son delimitados por la práctica ético-política de la comunidad, donde la acción en cuanto tal no supone exceso alguno, sino la autodeterminación identitaria de lo común. Si de lo que se trata, entonces, es de los procesos de subjetivación política —motivo visiblemente dominante de su obra—, la subjetivación en el

<sup>29</sup> Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 92 (el pasaje en cursiva es nuestro).

<sup>30</sup> Por ejemplo, una interesante historia del sufragio en Losurdo, D., *Democracia ou bonapartismo*, UFRJ-UNESP, Sao Paulo, 2004

procedimiento igualitario comprende la invención de la acción colectiva tanto como de instituciones que rompan la identificación entre el Estado de hecho y el Estado de derecho. Así como la democracia permite reconocer el punto de inflexión más interesante del republicanismo, también el republicanismo permite comprender las posibilidades más sugerentes de la democracia radical.

### ***República y democracia***

Como ha señalado Rinesi, la riqueza de la palabra *política* —y más claramente visible en términos como *institución* y *constitución*— está en su ambigüedad, posible de pensar a partir de una inconclusa dialéctica diádica: *momento shakespeariano*, entre el *momento maquiaveliano* y el *momento hobbesiano*<sup>31</sup>. Nos reconocemos avanzando por esta vía, pero poniendo en suspenso la figura de la dialéctica (que aunque ya no implica la lógica histórica hegeliana del ser, funciona en la mayoría de las explicaciones del acontecimiento democrático<sup>32</sup>), para poder mostrar que la dialectización del momento de la acción y el momento de la institución resulta problemáticamente identificable con la opción entre república o democracia. Tal y como lo hemos intentado mostrar, las propias bivalencias contenidas en cada uno de los términos de la disputa hacen difícil considerarlos *antagónicos* (y resolverlo en términos de un antagonismo dialectizable bajo la lógica de la negatividad), pero también resulta difícil adoptar la figura de los *complementarios* (en cuanto que uno no se agrega al otro constituyendo un modelo *mixto*, puesto que el conflicto y la contingencia de su configuración se encuentra en el corazón de cada uno).

Nuestra lectura se dirige en un sentido contrario, recuperando la complejidad misma de una *historia política* que no se confunde con ninguna forma solapada de filosofía de la historia, tal y como se muestra en el trabajo histórico-crítico de la *tradición* republicana y de la *tradición* democrática radical. Pero principalmente, porque intentamos mostrar la co-pertenencia de ambas tradiciones, enfrentadas a problemas comunes, que pueden ser pensados justamente poniéndolas en relación, mostrando su *clinamen*. De una manera particular, el trabajo de Claude Lefort y de Etienne Balibar se apoya sobre el vértice de estas tradiciones y permiten indicar una dirección próxima al territorio común que hemos intentado demarcar, volviendo sobre conceptos

---

<sup>31</sup> Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires 2003, pp. 21-22, 219-220; Rinesi, E., “Momento maquiaveliano e momento shakespeariano”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 2, p. 73-88, 2000; *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*, Gorla, Buenos Aires, 2009.

<sup>32</sup> Palti, E., *Verdades y saberes del marxismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005; Marchart, O., *El pensamiento político postfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009. Žižek, S., *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires 2001.

enraizados en la constitución del Estado moderno para recuperarlos inscribiéndolos en una genealogía democrático-republicana. Tal es el sentido que tienen los ensayos que componen *La invención democrática* de Lefort y *Derecho de ciudad* de Balibar<sup>33</sup>, ignorados por los debates anglosajones (ausencia extendida a los republicanos españoles<sup>34</sup>) y a la sombra de la más vigorosa filosofía postfundacionalista francesa e italiana. En particular, el conocido ensayo de Lefort *Derechos del hombre y política*, y los ensayos de Balibar “...la seguridad y la resistencia a la presión”, disputan el sentido político de conceptos que definen las instituciones democráticas desapropiando al discurso estatista que los deposita en el suelo originario de la arquitectónica jurídico-constitucionalista liberal o nacionalista.

La idea de democracia como *lugar vacío* que a traviesa toda la obra de Lefort, no sólo nos habla de la disolución de los marcadores de certeza que somete al poder a un necesario e inacabado proceso de legitimación permanente, sujeto a las demandas *particulares* que intervienen en la escena pública, mostrando los límites del cuerpo imaginario de lo social a partir del cual el Estado pretende representar-identificar su universalismo. A partir de la reflexión sobre la figura de los *derechos del hombre*, nos muestra también que en las luchas políticas la indeterminación democrática alcanza la distinción misma entre acción e institución, en la medida en que instituciones comprendidas en los derechos del hombre (como la elección de los representantes, el voto universal, la libertad de expresión, el juicio justo y público de cualquier acusado), que configuran la forma-estado moderna (por ejemplo, en la división de poderes) *representan* –no en sentido delegativo o sustitutivo– el procedimiento de las mismas estrategias creativas a partir de las cuales el pueblo imagina los plurales sentidos de su *soberanía*. No se trata, como se le ha criticado<sup>35</sup>, de limitar la imaginación democrática a la producción del poder institucional, por el contrario, se trata de poner en discusión la potestad del Estado (la lectura del Estado de derechos en Lefort no puede aislarse de sus anteriores trabajos sobre la burocracia) como único creador de lo público-institucional. De esta manera, si tomamos el ejemplo del movimiento feminista a inicios del siglo XX, sería limitado entenderlo sólo como la demanda al Estado por del derecho a elegir y ser elegidas. Para Lefort, la política organizativa (creación de ligas, congresos, partidos,

---

<sup>33</sup> Lefort, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires 1990; Balibar, E., *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004.

<sup>34</sup> Como es constatable en Ovejero, F., Martí, J.L. y Gargarella, R. (comp.), *Nuevas ideas republicanas*. Autogobierno y libertad, Paidós, Barcelona, 2004; en el ya citado Bertomeu, M.J., Doménech, A., De Francisco, A. (comp.), *Republicanism and democracy*, así como en los republicanos reunidos en la revista *Res publica* en torno a Villacañas Berlanga. Aunque muchas veces atrapados por la dicotomía “república o democracia”, más interesante nos resulta el trabajo de Bignotto, Newton (org.), *Pensar a República*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2008 y Cardoso, Sérgio (org.), *Retorno ao republicanismo*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2004.

<sup>35</sup> Palti, E., op. cit., pp. 166-167.

producción de textos, etc.), la ocupación del espacio público, la producción de nuevos sentidos políticos, e incluso las propias divisiones internas, fueron la puesta en práctica, el ejercicio mismo del derecho político que les era negado. La invención política de los derechos es, para usar un término de Rancière, *constatativa*; en términos de Lefort, la invención democrática produce instituciones en la misma medida en que produce su propia práctica. Puede haber un Estado de derecho no democrático, y por ello, un conflicto entre democracia y Estado, pero no hay democracia sin Estado de derechos, es decir, sin la producción colectiva de su propia práctica democrática. La historia de la democracia y la historia de la república coinciden, en la medida en que el conflicto político está contenido y es expresado en las instituciones que producen. La *representación* de la sede del poder resulta tan necesaria como la representación de las formas de las propias prácticas políticas.

Se podría objetar que Lefort es selectivo a la hora de recuperar el contenido de los *Derechos del hombre y el ciudadano* a partir de los cuales lee la constitución conflictualista de la democracia contemporánea, por eso resulta interesante considerar cómo Balibar plantea una operación similar aunque más arriesgada con el problemático concepto de *seguridad*, fuente de la vía liberal y hobbesiana en la que confluyen soberanía y gubernamentalidad: *seguridad individual*, *seguridad nacional* y *seguridad social* son algunos de los sentidos en donde se ponen en juego las caracterizaciones más críticas del Estado moderno. “Sucedo que la *Declaración* [1789] no se refiere a la *sécurité*, sino a la *sûreté*: ésta es uno de los «derechos naturales e imprescindibles del hombre enumerados en el artículo 2, cuya «conservación» es el objeto de toda «asociación política»<sup>36</sup>. No se trata de un equívoco terminológico, sino de un *indicio* sobre la constitución misma del Estado y la democracia moderna, donde confluyen el punto de vista cívico y estatal determinantes del sentido que posee la producción institucional, en un doble correlato de referencia: la seguridad del derecho individual (libertad, propiedad) y la seguridad colectiva (la resistencia a la opresión). En nombre del primero, como es sabido, el Estado vira hacia la producción de una violencia que determina la conservación de la comunidad; para Balibar, el segundo sentido puede entenderse como el *derecho de tener Estado*, y sobredetermina políticamente al primero en la medida en que expresa la creatividad democrática de producción institucional. Resulta interesante que la expresión *resistencia a la opresión* no refiere exclusivamente a acciones contra el Estado, sino a una disputa que se da en el corazón mismo de la producción del orden institucional, haciendo confluir dos sentidos no necesariamente antagónicos del sujeto político moderno: el ciudadano y

---

<sup>36</sup> Balibar, op. cit., p. 31.



la soberanía popular<sup>37</sup>, el sujeto de derechos que requiere *protección* política y la producción de las instituciones que configuran el espacio (la ciudad, en el sentido del hábitat) en el que se produce la *vida* política en su pluralidad constitutivamente conflictiva. La *sûreté* no tiene un sentido inmunitario<sup>38</sup> sino conflictivo, y por ello no representa la expulsión del conflicto por fuera de las *fronteras* de la ciudad, sino la institucionalización democrática del conflicto político; no piensa la ciudad como un organismo vivo que debe ser normativamente inmunizado a partir de procedimientos jurídico-constitucionales garantes de su *supervivencia*, sino en la *duración* de las prácticas políticas históricamente depositarias de un universalismo situado, en instituciones que son testimonios de las luchas emancipatorias. Duración no es conservación sino apertura a la mutación permanente de la política. Balibar no propone retomar el sentido *original* de la seguridad constitucional, por ello insiste en la idea de indicio: se trata de imaginar nuevas formas de lo común pensando en estrategias de reapropiación de aquellos sentidos y sus correlatos institucionales que definen las fronteras más rígidas entre lo posible y lo imposible.

Por supuesto, en Lefort como en Balibar existen problemas que nos permitirían complejizar aún más la cuestión planteada hasta aquí, pero entendemos que son dos interesantes indicadores para preguntarse por el sentido mismo de la pregunta ¿democracia o república? La insuficiencia de la respuesta por la vía de la *decisión* ético-política o por la mera sumatoria de las virtudes de una y otra no permitiría abordar el problema común que, *contenido en cada término*, los pone en una productiva relación y posibilita repensar las estrategias de reapropiación del lenguaje de las instituciones, sedimentado en las *formas* y hegemonizado por el discurso neo-conservador. En nuestro contexto político, desde los años 90, atravesados por estas lecturas filosóficas y recibidas con una comprensible dificultad sobre el comprensiblemente borroso sedimento de las polémicas intelectuales de los años 60 y 70, asumir *antagónicamente* república y democracia (republicanismo y democracia radical) no siempre hecha luz sobre la imperiosa necesidad de pensar lo que demanda la actual coyuntura política y en particular la constitución de los actuales Estados latinoamericanos. Esta oposición, adoptada como mera toma de posición, sin interrogarse por lo que en ella se pone en juego para el pensamiento político, corre el riesgo de ser no más que una sustitución actualizada de clásicas antinomias asignatarias de identidades, antes que lugares depositarios de los conflictos a los que el pensamiento y la acción política se enfrentan en diferentes tiempos y lugares. Como hemos intentado mostrar, no se trata de identificar república y democracia, disolviendo la potencia política de cada término en el ya mass-

---

<sup>37</sup> Balibar, E., “¿Ciudadanía democrática o soberanía del pueblo? Reflexiones en torno a los debates constitucionales de Europa”, en op. cit., pp. 169-198.

<sup>38</sup> Esposito, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

mediatizado lenguaje de la política contemporánea. Por el contrario, se trata de apropiarse de uno y otro, de conjuntarlos, de tratar con su dudosa identidad y su potente copertenencia. Esta copertenencia, con sus comunicaciones y desacuerdos permite pensar el pasaje, sin duda dramático, entre la promesa de la democracia como Estado de derecho a la activa democratización de las relaciones sociales, en una constante y sostenida ampliación de derechos, que traza una interesante metamorfosis de la tensión entre soberanía del pueblo y ciudadanía, entre derechos colectivos e individuales, y de las tantas polarizaciones que has constituido las conceptualizaciones de la filosofía política.

Iniciamos este escrito con la referencia al artículo de Portantiero, para poder comprender que el riesgo de abandonar la idea de *república* a partir de una oposición con el concepto también problemático de democracia puede resultar una pérdida de lo político, en un sentido similar al que se produjo en el marxismo al abandonar la idea de democracia, identificándola sin más con el liberalismo burgués. Aunque la polémica hoy transite por otro lenguaje y otros problemas que aquellos planteados en los años 60-70, y nuestra situación deba asumirse en un momento diferente a la alternativa *liberal* que Portantiero convoca<sup>39</sup>, todavía cabe interrogarse por la continuidad de ciertas construcciones dicotómicas, así como no deja de ser imperioso recuperar aquella preocupación por lo político abierta a revisar críticamente el lenguaje que nos permite hablar del presente. Hemos hablado de apropiación y reinención del lenguaje político, pero esta lectura no se reduce a una infinita pragmática del lenguaje: el sentido lefortiano de la *invención* de la política viene acompañado por la sugestivamente indicación que Loraux nos brinda sobre uno de los significados más polémicos al que evocaba el término democracia en la antigua Grecia: *memoria* política. Ambos sentidos, invención y memoria, hablan de la relación entre república y democracia; relación que hoy delinea los contornos de nuestras luchas emancipatorias y de la historia de nuestros más duros dramas sociales.

Recibido: 20 de diciembre de 2012

Aceptado - 15 de marzo de 2013

ISSN: 2314-2987

---

<sup>39</sup> Tomamos distancia del modo en que Portantiero esboza la necesidad de asumir una herencia liberal, pero existen otras maneras de recuperar la complejidad de autores típicamente encapsulados en la historiografía retrospectiva del liberalismo, por ejemplo Rinesi, E., (edit.) *Tiempo y política. El problema de la historia en Montesquieu*, Gorla, Buenos Aires, 2007 y Rinesi, E. (edit.) *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Gorla, Buenos Aires, 2009.