

El republicanismo en las dualidades modernas: un debate entre Habermas y Skinner sobre la libertad

Republicanism in Modern Dualities: A Debate Between Habermas and Skinner on Freedom

DOI: 10.0031/RACP.10379940

Rafael Esteban Gutiérrez Lopera*

Universidad Santo Tomás
Colombia

Fecha de recepción: 17-04-2023

Fecha de aceptación: 06-09-2023

Resumen

Lo que sigue es un intento por comprender cómo los planteamientos de Jürgen Habermas y Quentin Skinner sobre la tensión entre la libertad 'negativa' y la libertad 'positiva' informan la discrepancia entre los autores al momento de valorar el paradigma político *republicano*. En revisión de la denuncia que ambos autores elevan sobre la escisión que induce el pensamiento político moderno en el valor político de la *libertad*, este trabajo pone a prueba una hipótesis según la cual la viabilidad contemporánea del programa político republicano se sigue, para Habermas como para Skinner, de cómo se conciba la conformidad entre las variantes negativa y positiva de la idea de libertad. A tales efectos, nuestro estudio despliega una estructura tripartita: (I) reconocer las coordenadas conceptuales y contextuales de los autores, (II) examinar su pretensión de obturar el conflicto entre las dos libertades, y (III) señalar sus proximidades en lo tocante a la idea de libertad y al paradigma republicano.

Palabras clave: Habermas; Skinner; republicanismo; libertad positiva; libertad negativa.

Abstract

What follows is an attempt to understand how Jürgen Habermas' and Quentin Skinner's approaches to the tension between 'negative' freedom and 'positive' freedom reflect the discrepancy between the authors' assessment of the republican political paradigm. In review of the complaint that both authors raise about the fracture that modern political thought induces in the political value of freedom, this paper rehearses a hypothesis according to which the contemporary viability of the republican political program follows, for Habermas as for Skinner, from how the conformity between the negative and positive variants of the idea of freedom is conceived. To this end, our study deploys a tripartite structure: (I) to recognize the conceptual and contextual coordinates of the authors, (II) to examine their claim to close the conflict between the two freedoms, and (III) to point out their proximities with regard to the idea of freedom and the republican paradigm.

Keywords: Habermas; Skinner; republicanism; positive freedom; negative freedom.

* <https://orcid.org/0000-0003-2259-2521>. Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.com

Introducción

En las contadas ocasiones en las que Jürgen Habermas se ha detenido a considerar la cuestión del *republicanismo* lo ha hecho siempre de manera más o menos oblicua, pues en ninguna de sus reflexiones publicadas se ha tratado el asunto en su expresión conceptual más “autónoma”. En cada una de las presentaciones en que asoma su interés por el republicanismo, el estatus conceptual conferido al tema surge por efecto de un contraste con el paradigma ideológico-político gestado en la tradición liberal y con el modelo filosófico-político de la democracia deliberativa y procedimental, por cuya elaboración y fundamentación es reconocido el propio Habermas¹. Para propiciar los contrapuntos, el alemán trae a colación las propuestas de varios autores a quienes arroga una formulación más sistemática que la suya propia sobre el republicanismo. Hannah Arendt, Charles Taylor, Frank Michelman e incluso Philip Pettit son algunos de los nombres que suelen figurar como sus interlocutores a este respecto. Ahora bien, este trabajo se propone establecer un diálogo entre Habermas y una de las autoridades intelectuales más emblemáticas del paradigma republicano, con la que Habermas, no obstante, no dialoga declaradamente. Tal es el caso del historiador británico Quentin Skinner, célebre por protagonizar, junto a autores como John Pocock y el propio Pettit, el relativamente reciente proceso de reconstrucción historiográfica de la estructura conceptual del republicanismo clásico y renacentista, de modo que, a diferencia del filósofo alemán, el temario del historiador sí registra entre sus prioridades el estudio del paradigma republicano.

Salvo excepciones muy puntuales², Skinner tampoco ha edificado su producción intelectual en la forma de una discusión abierta con Habermas, no obstante, existe un registro de debate al respecto del cual tanto el británico como el alemán se han pronunciado implicando sus sendas perspectivas sobre el modelo político republicano. Nos referimos a la celeberrima discusión, popularizada en un discurso pronunciado a mediados del siglo XX por Isaiah Berlin, acerca de la tensión entre dos concepciones de *libertad* gestadas en tradiciones teórico-políticas presumiblemente adversas: la liberal, de un lado, y la republicana, del otro. A este respecto, tanto Habermas como Skinner han pretendido introducir ángulos que

¹ Considerada la ingente variedad y cantidad de temas a los que el filósofo se ha referido a lo largo de su obra, el registro republicano no parece acabar de situarse entre los protagonistas estelares de la misma y, por idénticos motivos, no suele ser un tópico muy transitado o tratado con la especificidad y solvencia del caso en la literatura que toma por objeto el pensamiento del autor.

² Véase Skinner, 1985.

excedan el reservorio conceptual contemplado por Berlin, y a partir de allí han querido dar una vuelta de tuerca para objetar algunas de las conclusiones que a este respecto se han vertido en obras como *Dos conceptos de libertad*, publicada en 1958, particularmente aquella según la cual la *libertad negativa* y *positiva* estarían resignadas a una perenne oposición recíproca³.

Skinner, por ejemplo, en disertaciones como *La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*, de 1984, o *Las paradojas de la libertad*, de 1991, intentando desactivar el prejuicio de una irrenunciable incompatibilidad en el binomio entre *libertad negativa* y *libertad positiva*, se propone una recuperación conceptual del republicanismo clásico actualizado en el Renacimiento, tradición que, allende haber sido olvidada tras la apabullante extensión del contractualismo moderno, ya habría establecido una compatibilidad entre las dos formas de concebir la libertad. Habermas, por su parte, en textos como *Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana*, de 1994, y la sección de *Facticidad y validez* titulada *Autonomía privada y autonomía pública, derechos del hombre y soberanía popular*, y publicada en 1998, toma las ideas de *derechos humanos* y *soberanía popular* como subsidiarias y representativas de una libertad negativa y positiva respectivamente, y propone una salida a la encrucijada a partir de una crítica filosófica por la cual se fundamente un modelo político que haga las veces de “tercero en disputa” entre el liberalismo y el republicanismo, y cuyas bases conceptuales sean bien distintas a las ofertadas por las denominadas “filosofías de la conciencia”.

Habermas y Skinner coinciden, pues, en denunciar la escisión que ciertas tradiciones filosóficas han provocado entre dos principios que sustentan el valor político de la libertad, así como en proponer una estrategia para subsanar el dilema. Mas las diferencias aparecen tan pronto como las coincidencias, pues mientras Habermas pretende superar la oposición mediante la formulación teórica de un paradigma filosófico-político “inédito” que agrupe y reformule los criterios en disputa, Skinner propone una adecuada restitución de los elementos conceptuales que ya están en juego para evidenciar que el litigio responde a una distorsión histórico-conceptual y no a una incompatibilidad de origen. Aquí, por lo demás, subyace un claro desacuerdo entre los autores que despierta todo nuestro interés, pues

³ A su vez, en los procedimientos llevados a cabo por ambos autores es posible reconocer algún grado de reivindicación de Ludwig Wittgenstein y del denominado “giro lingüístico”, por el cual el análisis del lenguaje cobra una importancia tendida para cualquier ejercicio de disquisición filosófica.

mientras Habermas pretende establecer una conexión que se encuentra de suyo frustrada tanto en el liberalismo como en el republicanismo, Skinner aduce que el conjunto de insumos y arreglos necesarios para reponer ese vínculo ya se halla comprendido en el modelo republicano del que Habermas ha rehusado.

Para ensayar la hipótesis de que la viabilidad contemporánea del programa político republicano emerge para ambos autores de sus sendas concepciones sobre la conformidad entre las variantes negativa y positiva de idea de libertad, a continuación, quisiéramos examinar los supuestos teóricos que se hilvanan en sus argumentos y elucidar la forma en que sus procedimientos les conducen a oponerse mutuamente en la persecución de la misma causa intelectual. A tal fin, y de conformidad con una aproximación metodológica basada en la reconstrucción hermenéutica que se cifra en la interpretación crítica y el análisis comparativo de los textos, proponemos estructurar nuestro estudio mediante una hoja de ruta de tres momentos: en un primer momento (apartados I y II) reconoceremos las coordenadas conceptuales y contextuales que sustentan la comprensión de ambos sobre el fenómeno del republicanismo y su relación con la discusión en torno a dos formas distintas y “oponibles” de concebir la libertad. En un segundo momento (apartados III y IV) intentaremos descifrar las respectivas propuestas de superación que ofrecen nuestros autores al conflicto entre las dos libertades y cómo dichas propuestas repercuten en la viabilidad y deseabilidad del proyecto político republicano. Finalmente, en el tercer momento (apartado V y reflexiones finales) pondremos el acento sobre las proximidades y discrepancias más dicientes en que incurren ambos autores al momento de descollar los aspectos fundamentales tanto de la idea de libertad como del paradigma republicano.

I.

En las distintas presentaciones escritas que dejan ver la concepción habermasiana del republicanismo se despliega un esquema de análisis de razonamientos coincidentes e incluso párrafos reutilizados: el procedimiento habitual del autor consiste en establecer un contraste de tres frentes entre el *liberalismo*, el *republicanismo* y la *democracia deliberativa-procedimental*. Tanto en el artículo del 94' como en la citada sección del libro del 98' este triple contraste hace las veces de trasfondo al abordaje de la dualidad conformada por los *derechos humanos* y la *soberanía popular*, concebida por el filósofo como una confrontación

entre el autogobierno de una comunidad democrática mediante el ejercicio directo de su “soberanía popular”, expresado en un principio de *autorrealización ética* comunitaria, y el gobierno de una comunidad democrática a través de la aplicación indirecta de las leyes que vindican sus “derechos humanos”, comportando su estatuto jurídico como seres *moralmente autónomos*. Así, mientras el paradigma moderno-liberal se sirve de los conceptos del derecho romano para “definir las *libertades negativas* de los sujetos jurídicos, a fin de asegurar la propiedad y el intercambio comercial de las personas privadas contra las intervenciones de un poder político ejercido administrativamente”, en el espectro republicano “el lenguaje de la ética y la retórica conserva la visión de una práctica política en la cual las *libertades positivas* de los ciudadanos participantes, en igualdad de derechos, pueden ser realizadas” (Habermas, 2004, p. 198). Ahora, Habermas busca demostrar que la convivencia de ambos principios al amparo de un mismo ordenamiento político-normativo sería un contrafáctico bajo los criterios liberales o republicanos. Su razonamiento es análogo al presentado por Berlin, en el sentido de insinuar que el liberalismo pone el acento en los derechos individuales por subyugación de la soberanía popular, mientras los republicanos dan preponderancia a ésta última por sobre los primeros, de manera que “en ambas concepciones, los derechos humanos y la soberanía popular no se presuponen ni complementan demasiado entre sí, sino que más bien compiten entre sí” (Habermas, 2004, p. 197).

Habermas entiende que la mentalidad liberal concibe al “ciudadano” con arreglo al repertorio de derechos o libertades naturales y subjetivas que le son legalmente reconocidas, de modo que el sistema jurídico-estatal se encarga de proteger dichas atribuciones cuidándose de no exceder el ejercicio de sus prerrogativas en detrimento de ellas y procurando que el desempeño de las libertades propias se dé en idéntica proporción al respeto de las impropias. Hallamos aquí un estatus civil fundado en una noción “negativa” de la libertad, es decir, la libertad que emerge en “ausencia de impedimentos externos”, según la definición clásica aportada por Thomas Hobbes (2007, pp. 106, 171). El cometido de la comunidad civil es el de recrear en la ciudad un escenario normativo propicio para que la persecución de los intereses particulares de los individuos no redunde en directo perjuicio de las iniciativas privadas de sus coetáneos. El punto clave aquí es que el criterio de ejercicio de los derechos políticos lo aporta el individuo parapetado en una esfera privada de la que él

mismo se declara “soberano”. En efecto, bajo esta concepción, los derechos políticos se ejercen como cuotas de influencia depositadas en las instancias de la administración pública para amplificar aritméticamente la probabilidad de éxito del interés particular, con lo cual, la genuina especificidad liberal de la política consistiría en la orientación estratégica que regula la relación entre la sociedad civil y el Estado. La sociedad liberal-democrática es, a juicio del filósofo, el producto de la estandarización de lo que –aupado en Weber– denomina “razonamiento orientado al éxito”, esto es, orientado a la utilidad calculable del agente. Una construcción instrumental tal del *espacio público* redunda en una competición abierta entre diversas agremiaciones civiles de interés con vistas a ocupar en el aparato gerencial-estatal posiciones cada vez óptimas de influencia. La formación de una voluntad pública en perspectiva liberal, a la manera descrita por Alexander Hamilton y James Madison en los connotados artículos décimo y quincuagésimo primero de *El Federalista*, publicados en 1788, equivale al éxito alcanzado por una facción civil para comprometer el poder del cuerpo político entero con la realización de sus libertades e intereses privados cual si se tratase de un asunto de interés social⁴.

En el paradigma republicano, por contraste, el estatus civil del ciudadano se sigue del activo ejercicio de sus libertades “positivas”, lo cual supone la disolución de todo repertorio de dominación que amenace la autodeterminación común. Bajo el lente republicano los ciudadanos “no obedecen a nadie sino a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde

⁴ Esta referencia a los constituyentes norteamericanos entronca bien con la agenda reflexiva de una de las fuentes filosóficas más recurridas por Habermas para encuadrar al ideario republicano en su distanciamiento del liberalismo. Ciertamente, la reivindicación que efectúa Hannah Arendt del proceso norteamericano de independización y constitución política en *Sobre la revolución* (1963) destila tanto un embate a la interpretación lockeano-liberal de los fundamentos político-nacionales de los Estados Unidos, como una exaltación de su legado republicano. Con respecto a la crítica antiliberal, como bien lo señala Habermas, la argumentación filosófico-política que desempeña buena parte de la obra de Arendt se declina “contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y la generación de legitimación por parte de unos partidos estatalizados”, abogando, con respecto a la reivindicación republicana, por la apertura y vigorización de un espacio público al interior del cual germine una ciudadanía que apropie las dinámicas de generación de poder político “recurriendo a formas propias de una autoadministración descentralizada” (Habermas, 1999b, p. 241). Así, en un párrafo que Habermas considera tan dicente como para citarlo integralmente en dos ocasiones distanciadas por menos de diez páginas, Arendt contrapuntea la faceta más “liberal” de los artículos de *El Federalista* al subrayar el disenso “republicano” que otros ilustres del debate de época, como Thomas Jefferson, suscitaron durante la experiencia constituyente: Jefferson tuvo al menos un presentimiento de lo peligroso que podría ser conceder a la gente una participación en el poder público sin dotarla a la vez de otro espacio público que la urna electoral ni de otra ocasión de hacer oír su voz que el día de las elecciones. Se dio cuenta de que lo que constituía el peligro mortal para la república era que la constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de ser republicanos ni de actuar como ciudadanos. En otras palabras, el peligro estribaba en que se había dado a la gente todo el poder en su calidad de personas privadas sin dotarlas de ningún espacio público en su calidad de ciudadanos. (Arendt citada por Habermas, 1975, p. 205, 212). Véase la cita original en Arendt, H., *Sobre la revolución*, 2006, p. 349.

extienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismos”, pues las condiciones de posibilidad de tales derechos y libertades fincan en la autorregulación de una comunidad que, en comprensión de sus intereses y objetivos comunes, se da a sí misma su propia ley (Rousseau, 2007, p. 62). Dilucidar el concepto de derecho resultante supone tener bien presente la famosa distinción dispensada por Emmanuel Joseph Sieyès a propósito de la Revolución de 1789, entre el *poder constituido* de la ley estatal y el *poder constituyente* de la soberanía popular⁵. Lo que “derecho” significa aquí no se agota en la constitución de garantías para el inalienable goce de libertades subjetivas, sino que lo que acontece en el estrato de la legalidad civil es subsidiario de la autodeterminación constituyente de un cuerpo común y soberano. Con todo, el proceso de articulación del *espacio público* no sólo no constituye un mero medio para la satisfacción de fines atomizados y previamente dados, sino que dicha articulación figura ya como parte de los fines del accionar de la libertad positiva. Así, el axioma praxiológico alrededor del cual la ciudadanía emprende la conformación de su identidad y voluntad comunes no se expresa ya en la competencia egoísta entre finalidades singulares, sino en un principio de solidaridad que oriente a los miembros del cuerpo hacia su bien colectivo y que enseña el mantenimiento de la eticidad comunitaria como la condición *sine qua non* de dicho bien. La noción de libertad resultante es para Habermas (1975, pp. 201, 204) equivalente al “más antiguo de los conceptos de libertad política”, y se sedimenta en el ideal arendtiano de una “participación de los ciudadanos en los asuntos de una *polis*” que, a la manera de la *libertad de los antiguos* descrita por Benjamin Constant, se pronuncia de manera “activa y constante”⁶.

Habermas se interesa sobremanera por acentuar el contraste entre el tipo de racionalidad que soportaría la propuesta liberal y la que subyacería a esta concepción republicana. La égida republicana estribaría en una racionalidad que prioriza la articulación reflexiva y deliberativa de la ética civil por sobre la teleológicamente perseguida salvaguarda de la autonomía moral del individuo. A la racionalidad teleológica, u orientada al éxito, que recrea en el seno de la sociedad liberal una competencia multilateral de semblante cuasimercantil, el criterio republicano opone una racionalidad comunicativa, u orientada al entendimiento mutuo, por la cual la ciudadanía pretende realizar su igualdad y libertad

⁵ Véase Sieyès, E., *¿Qué es el Tercer Estado?*, 2016, pp. 142 y ss.

⁶ Véase Constant, B., *Del espíritu de conquista*, 1988, pp. 75-76.

mediante una soberanía deliberativamente ejercida. Este ángulo comunicativo de la acción social, según el cual la soberanía política se expresa en la praxis de un permanente diálogo público orientado al entendimiento, cobra una preponderancia proporcional a su estrecha identificación con el principio mismo de soberanía. Con respecto a otros valores integradores de la comunidad civil, la importancia del diálogo como herramienta de tejido de la voluntad política asoma tanto en la norma escrita como en la fuente no escrita de la norma, lo cual “impide que la comunicación política sea absorbida por el aparato gubernamental o asimilada a las estructuras del mercado” (Habermas, 2004, p. 199). Así, en lo concerniente a esta recuperación de la acción orientada al entendimiento como núcleo de la legitimidad política, el propio Habermas concede al paradigma republicano la ostentación de un valor del que el liberalismo carecería, y por el cual su propia postura estaría más próxima al primero que al segundo.

No obstante, parte de su crítica al republicanismo sostiene que, si bien éste reivindica algunos de los principios cardinales que el liberalismo olvida, sus propios rudimentos también descansan en un desconocimiento o devaluación de factores que el filósofo considera elementales. Por un lado, el liberalismo exalta la importancia de un reparto político-institucional que a través del artificio jurídico sublime el carácter igualitario de los derechos y libertades individuales de las que las gentes son dignas por el simple hecho de ser humanos. Esto, sin embargo, se consigue a costa de subyugar las atribuciones del cuerpo social y el propósito de una autorrealización ética y colectiva, a fin de que su extensión no vulnere la jurisdicción individual y moral en la que las personas no deben ser interferidas. La tradición republicana, argumenta Habermas, no resuelve esta contradicción, sino que la presupone y profundiza. Esto es, frente al liberalismo, los republicanos abanderan la valía intrínseca de la autodeterminación cívica de la colectividad política mediante la inversión, y no mediante la abolición, de una mala jerarquía filosófico-política –la liberal–. Esta operación, no obstante, hace a la matriz republicana vulnerable ante la misma objeción que, *mutatis mutandis*, tendrían los liberales ocasión de redirigirle a los republicanos: con respecto a la voluntad soberana de la personalidad pública, los derechos humanos devienen estándares subsidiarios y, en el caso límite, prescindibles. El resultado es que “el paradigma republicano no puede dar cuenta del significado universalista de los derechos humanos”, un defecto que se resarce en el liberalismo como contraprestación de su incapacidad para

dilucidar “el significado pleno de la autonomía de una ciudadanía soberana” (Habermas, 2004, p. 202).

II.

Pasemos a esbozar un paralelismo con la apuesta argumental de Quentin Skinner, cuya obra es conocida por su escrupuloso estudio histórico-conceptual de la tradición republicana y entre cuyos motivos destaca la preocupación por esclarecer la antítesis, predicada por Berlin, entre las dos libertades. En *La idea de libertad negativa*, de 1984, donde el historiador plasma el núcleo de su visión sobre la cuestión, se nos sugiere que el debate entre las corrientes abanderadas de una libertad negativa y positiva está fundado en una premisa que resulta tan desventajosa para los partidarios de la segunda como defectuosa para la comprensión de ambas, a saber: la pregunta acerca de “si podemos tener la esperanza de distinguir una noción objetiva de *eudaimonía*, o plenitud humana” (Skinner, 1990, p. 232). Aceptada la proposición, el debate se organiza tal que así: de un lado estarían quienes, con Aristóteles, Rousseau y Taylor, creen posible que la condición humana alcance un grado de virtud tan elevado como para ver cabalmente realizada su naturaleza en la orgánica disposición de observancia de sus deberes públicos, y siendo la comunidad civil la que permite al hombre alcanzar el más alto grado de sus posibilidades, el concepto de libertad derivado es el que identifica la *virtud* del individuo con la *autarquía* comunitaria. Del otro lado se situarían quienes, con San Agustín, Hobbes y Berlin, descartan esta posibilidad respaldando su juicio en el espíritu escéptico de la tradición occidental que pone de relieve la imposibilidad de perfección inducida en la condición humana por el *pecado original*, y en ese sentido adoptan un concepto de libertad que no exige del individuo mucho más que un repliegue sobre sí mismo y sobre el goce *externamente desatado* de sus posibilidades. Esta trama habría llevado la discusión por la senda de una confrontación entre –para decirlo mal y pronto– “idealistas” y “realistas”, que con la modernidad se habría terminado de decantar en favor de éstos últimos, toda vez que buena parte de la bibliografía filosófico-política ha dado por cierta la tesis de que “–para citar una fórmula debida originariamente a Bentham y difundida recientemente por Isaiah Berlín– el concepto de libertad es esencialmente un concepto ‘negativo’” (Skinner, 1990, p. 228). La razón, en efecto, es la presunción de que sólo un concepto negativo de libertad es compatible con la renuncia a la plenitud humana,

tan distintiva de un pensamiento moderno que, como advirtiera Leo Strauss (2000), prefirió bajar el estándar normativo de sus responsabilidades éticas y políticas para acrecentar las probabilidades de consecución y observancia. Esta enseñanza, entonces, no habría sido del todo aprendida por los defensores de una idea de libertad fundada en el espíritu republicano, de modo que su empresa filosófico-política estaría encaminada, tal y como lo afirma el propio Habermas, por un derrotero superlativamente exigente y de inverosímil realización.

Para desmentir la conclusión que se sigue de la descrita distribución del debate, el británico sugiere apreciar el sentido de las dos libertades desde el ángulo del encuentro entre el contractualismo moderno y el humanismo cívico renacentista, representados en las figuras de Thomas Hobbes y Nicolás Maquiavelo, respectivamente. Skinner sitúa al autor del *Leviatán*, de 1651, en la dominante orilla de quienes consiguieron convertir “en un truismo la afirmación de que –como había sostenido Hobbes– toda teoría de la libertad negativa debe ser en efecto una teoría de los derechos individuales” (1990, p. 239). Hobbes habría hecho gala de su semblante antirrepublicano en la impugnación de al menos dos premisas compartidas por los “autores demócratas”: de un lado, la idea de que “sólo es posible asegurar la libertad individual dentro de una forma particular de comunidad autónoma”; del otro, el supuesto de que “las cualidades requeridas en cada ciudadano individualmente a fin de asegurar la realización efectiva de esos deberes cívicos, deben ser las virtudes cívicas” (Skinner, 1990, p. 230). Ninguna de estas fórmulas es admisible cuando se da por verdadera la definición de libertad como “ausencia de impedimentos externos”. En el primer caso, porque el criterio de permanencia o ausencia de libertad no estriba en las propiedades cualitativas arrogadas a la magnitud del cuerpo social –si éste es o no autárquico, o si su gobierno es o no popular–, sino en el hecho mecanicista de si dicha magnitud interfiere externamente el despliegue del individuo. En el segundo caso, porque el deber civil que la comunidad política deposita sobre el individuo no supone de su parte otra cosa que la conformidad externa de sus actos con la ley, dejando intocado todo elemento de convicción interna.

Intentando contrarrestar el arquetipo individualista sobre el cual se cimentó el pensamiento político moderno a expensas de la tradición contractualista, Skinner se remite al republicanismo romano clásico a través del Renacimiento maquiaveliano. En efecto, si de

lo que se trata es de desasir el estigma idealista de la libertad positiva y enseñar su coherencia con una ontología antropológica más “moderna”, el florentino deviene entre las fuentes más autorizadas. Sin embargo, la escogencia también despierta suspicacias, habida cuenta de que la tradición responsabiliza precisamente a Maquiavelo por haber barrido contundentemente los sesgos axiológicos de la filosofía antigua para empezar a preguntarse por la “realidad efectiva” de las cosas. El celeberrimo apotegma de *El Príncipe*, de 1532, según el cual “hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación”, representa la semilla de una moral estrictamente guiada por causalidades eficientes (Maquiavelo, 2001, p. 61). A Maquiavelo, nos recuerda Skinner (1990, p. 257), “se lo elogia, además, por el desapacible énfasis que pone en la idea de que todos los hombres son malvados, y que no puede esperarse que hagan algo bueno a no ser que vean que ello redundará en su propio bien”. Le correspondería a Hobbes perpetrar la fundamentación filosófico-política más acabada de una moralidad basada en este pesimismo maquiaveliano y conducente a la sublimación de una conducta guiada por la eficiencia de las circunstancias fácticas. El filósofo inglés se aupó sobre la lógica en cuestión para reconstruir un principio de conducta basado en la autoconservación fisiológica mediante el ejercicio de un derecho natural a todo cuanto sea necesario para tal fin, brotando de allí una antropología a la que sólo le cabría reconocerse en libertad a condición de la mecanicista ausencia de impedimentos externos. Ciertamente, lo que Strauss denomina “moral prudencial” en su monografía dedicada al filósofo de Malmesbury es análogo a la *virtù* que, según Skinner, el autor de *El príncipe* identifica con la *prudenza*. Con esta expresión el florentino designaba una de las cualidades que a toda comunidad civil, y con mayor razón a sus gobernantes, correspondería cultivar siempre que quisieran blindar a la república de las amenazas concitadas por la desmedida *ambizione* de la que los hombres son capaces. Esto es: “las cualidades relevantes son las necesarias para elaborar juicios prácticos, el cálculo cuidadoso y eficaz de las posibilidades y de los resultados. Son, en una palabra, las cualidades de la *prudenza*” (Skinner, 1990, p. 247).

Para decirlo empleando el lenguaje weberiano con que Habermas caracteriza al liberalismo, con Maquiavelo, como precursor de Hobbes, tendría su origen una matriz moral

primordialmente hincada en un principio de racionalidad estratégica u orientada al éxito⁷. Skinner coincide con el filósofo alemán en que el rastreo histórico-conceptual de esta racionalidad, distintiva del individualismo liberal-contractualista, desemboca en la noción negativa de la libertad que con Hobbes se popularizó. Lo que resulta sugerente, sin embargo, es que dicha racionalidad fue descrita y fundamentada por primera vez en la obra de un autor al que el historiador reivindica por su eminente postura republicana. Así, su aproximación al Leviatán consistiría en la revisión del lugar que ocupa la herencia maquiaveliana y estaría pautada por la posibilidad de reconciliar el pensamiento republicano del florentino con los estándares modernos implicados en la noción negativa de la libertad y en la antropología auto interesada que la soporta. En vista de que la recuperación maquiaveliana del concepto clásico de libertad habría sido pasada por alto con la irrupción de los estilos contractualistas de reflexión política, lo que parece advertirnos Skinner con respecto a Hobbes es la parcialidad o selectividad de su reivindicación de Maquiavelo⁸. El historiador no acusaría a Hobbes de dejar de comprender el concepto republicano de libertad, sino de denostar la vinculación original del concepto con la “moralidad eficientista”

⁷ Ya en su desglose del proyecto político-republicano de Arendt, Habermas advertía que la mentalidad fundada en la acción estratégica, antaño reservada para las relaciones exteriores, se desplazó del ámbito interestatal a la esfera intraestatal con la profundización capital-contractualista en las sociedades modernas, redundando en el ya descrito panorama que equivale la conformación civil del poder político con la administración mercantil de tráfico de capital. Saludando el análisis de la teórica alemana, Habermas (1975, p. 217) reconoce que “estos fenómenos de adquisición y afirmación del poder han llevado a los teóricos políticos (desde Hobbes a Schumpeter) a confundir el poder con el potencial para una acción estratégica con éxito”, alegando que “esta tradición, en la que también se encuentra Max Weber”, reproduce una errática inclinación a abreviar la *auctoritas*, o *Macht*, que se predica de las instituciones políticas legítimas, alrededor de la *potentia*, o *Gewalt*, con que se dirimen las confrontaciones estratégicas. Mas en reproche de la propuesta de Arendt, y reiterando las deficiencias que le achaca a la mentalidad republicana, el filósofo alemán arguye que no es posible prescindir integralmente, como a su juicio sucede con el inusitadamente exigente concepto arendtiano de espacio público, del aporte político y significación pública de la racionalidad estratégica. Esto es, “la política no puede identificarse exclusivamente, como pretende Hannah Arendt, con las praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común” (Habermas, 1975, p. 220). Antes bien, incluso un régimen fraguado bajo los estándares del republicanismo o la democracia deliberativa ha de admitir un margen de accionar teleológico y estratégico puesto al servicio, por ejemplo, de una finalidad en sí misma como el procedimiento cooperativo de entendimiento e interpretación mutua.

⁸ Esta objeción se habría hallado ya en un republicano contemporáneo de Hobbes, como lo fue James Harrington, quien en 1656, a cinco años de la publicación del *Leviatán*, hizo circular *La República de Oceana*, una obra casi integralmente dedicada a exhibir las deficiencias de una noción de libertad prosaicamente definida como “ausencia de impedimentos externos”. Adherirse a ella [argüía Harrington] suponía volver las espaldas a las tradiciones políticas de “los antiguos”, especialmente el ideal del estoicismo romano de la libertad bajo la ley. También suponía –lo cual acarrearía un empobrecimiento aún mayor– ignorar las lecciones impartidas más recientemente por el discípulo más versado de los moralistas romanos, Nicolás Maquiavelo, a quien Harrington exaltaba como “el único político de los tiempos posteriores”, y de cuyos *Discursos* sobre Tito Livio decía que constituían el intento más importante de recuperar y de aplicar una comprensión esencialmente clásica de la libertad política a las condiciones de la Europa posterior a la Edad Media. (Skinner, 1990, p. 239). Véase Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*, 2008.

o estratégica sobre la cual se edificarían arbitrariamente las categorías contractualistas. Esto es, la inconformidad con el filósofo inglés consiste en el hecho de que éste suscribió el pesimismo maquiaveliano sin hacer lo propio con el concepto republicano de libertad que le vendría aparejado. La operación hobbesiana, entonces, habría consistido en clausurar el vínculo entre la antigua libertad positiva y la moderna moralidad maquiaveliana, circunscribiendo el alcance de las posibilidades de la segunda al perímetro de una acepción negativa de la libertad, y dejando a la primera desprovista de su anclaje en los fundamentos antropológicos modernos hasta hacerla susceptible a las más comunes críticas “realistas” o “antidealistas”.

III.

Ordenada así la oposición entre un criterio de libertad restringido a la protección de derechos subjetivos y otro dependiente de la orientación de la voluntad popular, procedamos a tematizar las formas en que nuestros dos pensadores ensayan una reconciliación de la disputa. Antes advertimos que Habermas considera nula la posibilidad de armonizar la antinomia limitándose al universo de insumos conceptuales ofrecido por las corrientes liberal o republicana. Mencionamos al pasar que uno de sus reparos al esquema de sociedad republicano, según se arguye en *Tres modelos normativos de democracia* (1999b, p. 238), finca en que “resulta ser un modelo demasiado idealista”. El problema parecería consistir en una desproporcionada exaltación de las virtudes cívicas que a la ciudadanía correspondería desarrollar con el primordial propósito de mantener vibrante una concepción monolítica de la “cosa pública”. Este sesgo se decantaría, primero, en detrimento del complejo pluralismo social y cultural con que los diseños institucionales contemporáneos están irrevocablemente llamados a lidiar, y, ulteriormente, en desdeño de los intereses, preferencias y libertades particulares que no se originan en el entorno comunitario y tampoco le adoptan como causa final de su gesta. El republicanismo, entonces, sería incapaz de hacer congeniar su predilección por la soberanía popular con una defensa incondicional de los derechos humanos, defraudando así la intuición normativa del propio Habermas (2004, p. 192), a saber: “los derechos humanos y la soberanía popular se encuentran no sólo interrelacionados, sino que, además, son de igual importancia y comparten el mismo origen: ambas ideas son conceptualmente cooriginarias”.

Esta incapacidad sería tal que tampoco las tentativas más lúcidas de efectuar la concordia, si principiadas en cualquiera de las dos tradiciones enfrentadas, se librarían de resultar saboteadas por sus parámetros regulativos. Éste habría sido el caso de Rousseau, quien habría sabido reconocer, en la búsqueda del más óptimo principio rector para una comunidad republicanamente organizada, la necesidad de armonizar lo que la autarquía ética de la comunidad dispone como pauta de su voluntad soberana con lo que la autonomía moral del individuo enseña como regla universal de conducta. Habermas concede al ciudadano de Ginebra el haber acertado en el diagnóstico: si los estándares a integrar son, de un lado, que un individuo moralmente autónomo “sigue sólo aquellas normas que elige sobre la base del punto de vista moral” y, del otro, que una comunidad soberanamente autodeterminada sólo reconoce la legitimidad de las leyes “si sus destinatarios pueden considerarse conjuntamente como sus autores”, entonces la fórmula resolutive consistiría en la posibilidad de que un mismo precepto devenga, simultáneamente, exigencia moral y apetencia soberana (Habermas, 2004, p. 202). Bajo la perspectiva rousseauiana, la conexión en cuestión sería correlativa al semblante genérico que caracteriza a la voluntad general, tal que, al reconocer los derechos que corresponden a los miembros de su cuerpo social, esta voluntad no podría sino pronunciarse en los términos universales que de su propia ontología genérica se siguen, siendo incapaz de considerarlos por cosa distinta a los atributos y competencias derivadas de la esencia humana que todos ellos comparten. El caudal instituyente de la república, entonces, constituye una legislación que “puede hacer muchas clases de ciudadanos y hasta señalar las cualidades que darán derecho a estas clases; mas no puede nombrar a éste o a aquél para ser admitidos en ellas”, pues su juicio es incapaz de discriminar particularidades cuando de reconocer derechos universales se trata (Rousseau, 2007, p. 67). La clave de bóveda, subraya Habermas (2004, p. 203), yacería en “un proceso legislativo democrático, que excluye per se todos los intereses no generalizables y sólo admite regulaciones que garantizan libertades iguales para todos y cada uno de los ciudadanos”. Conviene recalcar que esta provisional posibilidad de conciliación es confiada a las virtudes de un procedimiento legislativo regido por un criterio universalista precisamente para no hacerse depender de la tan improbable como dificultosa coherencia de contenido entre los enunciados de la moral humanista y los de la eticidad comunitaria.

Dicho esto, el defecto que, a juicio de Habermas, invalida la propuesta republicana de Rousseau nos remite a un paradigma de pensamiento que el alemán identifica como matriz defectuosa de buena parte de las filosofías contemporáneas. Rotulado “filosofía de la conciencia” o “del sujeto”, este paradigma germina en el republicanismo rousseauiano tan pronto como el ginebrino funda su comprensión de la política nada menos que en las coordenadas del antropocentrismo hobbesiano, según el cual la república ha de ser concebida como un gran “hombre artificial”, cuya soberanía y voluntad de protección representan la elevación artificial del derecho natural y principio de autoconservación que definen al individuo de naturaleza. En el derrotero de Hobbes, Rousseau concibe la autonomía del cuerpo político como “la realización de una forma de vida conscientemente asumida de personas particulares”, esto es, como la agregación de individuos que dan por resultado una nueva forma de conciencia de proporciones cuantitativamente superiores, aunque cualitativamente sucedáneas, a las de los sujetos aislados (Habermas, 2004, p. 203). Al suscribir esta operación tan usual del pensamiento político temprano-moderno, tradiciones plenamente modernas como el republicanismo rousseauiano o el liberalismo kantiano “tuvieron que adscribir la capacidad de autodeterminación a un sujeto, ya se trate del yo inteligible de *Crítica de la razón práctica*, o del pueblo de *Del contrato social*”, resignando los alcances de la reflexión a la irresoluble dualidad sujeto-objeto (Habermas, 2004, p. 205). La nulidad de la conciliación promovida por Rousseau radicaría en que la voluntad y autonomía políticas, al comportar atributos de un “macrosujeto” político, responden a contenidos normativos tan universales como lo permita la densidad circunstancial de individuos agregados a un acuerdo contractual. El criterio normativo es proporcional a “la realización autoconsciente del contenido sustantivo ético de una comunidad concreta” y no al estatus genérico de sus miembros (Habermas, 2004, p. 205). El punto aquí es que no parecería existir una mediación efectiva entre la objetividad de una norma en el código civil de la república y la subjetividad de una preferencia en la conciencia del individuo, al menos no más allá de la mediación que pueda proveer una coincidencia circunstancial, habitualmente propiciada por la integración cultural en torno a tradiciones comunes pero caducables. Como contraprestación, “la única alternativa a esta posibilidad sería la coerción ejecutada por las instituciones del Estado”, concluye Habermas (2004, pp. 203-204) recordándonos una de las más memorables sentencias de Rousseau (2007, p. 49), a saber: “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el

cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre”, al menos en el sentido “positivo” de la expresión. Ante la preponderancia de la autarquía soberana, distintiva del germen republicano, no habría una forma de mediar democráticamente sobre las conflictividades sustantivas que tan constantemente se superponen a las tradiciones o consensos, por lo que en realidad no se habría satisfecho en ningún caso el criterio universal de orientación del proceso legislativo, antes bien, éste habría sido declinado para privilegiar el sentido público de unidad fundado en la idea moderna de conciencia.

Portando las anteojeras de la filosofía de la conciencia, Rousseau habría pasado por alto el papel fundamental que en este proceso de mediación estaría llamado a interpretar no un sujeto, sino el entramado comunicativo soportado en una racionalidad orientada al entendimiento. Habermas busca sintetizar la dualidad sujeto-objeto que embarga a la conciencia moderna y ejercer un giro que haga emerger el derrotero recreado por la intersubjetividad lingüística o comunicativa. A su juicio, este vínculo entre la astucia soberana y la inalienabilidad humana sólo puede ser acabadamente vindicado en las condiciones pragmáticas y procedimentales en que se lleva a cabo un intercambio de argumentos guiado por la razón comunicativa. Esto equivale a poner en el centro de las prioridades de la actividad política, como motor mismo de la vida comunitaria, un diálogo cuyos participantes reconocen recíprocamente su igualdad y libertad constitutivas al poner a prueba un repertorio de pretensiones de validez bajo la conformidad subjetivamente genuina de ceder, tanto en su comprensión de una realidad objetiva como en su disposición para con el entramado intersubjetivo, ante “esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas” (Habermas, 1975, p. 207). La armonización entre los sentidos de libertad tensionados vendría a producirse no por las virtudes ínsitas de la autorrealización soberana o de la autonomía individual, sino por el ejercicio discursivo, comunicativo o deliberante de ambos principios en paralelo. Todo lo que vendría implicado en el despliegue de la soberanía, entonces, no estaría resuelto en la voluntad de una conciencia pública republicanamente entendida, pues “si se prescinde de las categorías típicas de la filosofía del sujeto, la soberanía no necesita ser concentrada de una manera concreta en el pueblo” (Habermas, 1999b, p. 245). Tanto la libertad soberana como las libertades individuales cobrarían su significación integral siempre que se asuman idénticas a la praxis discursiva por la cual una comunidad de individuos experimenta, individualmente, sus libertades genéricas

en un diálogo argumentado cuyo resultado es imbuido, colectivamente, con el sentido de su libertad política.

IV.

Resta preguntarnos si los efectos conciliadores de la inserción en el paradigma del procedimentalismo discursivo son irreplicables desde el ángulo del republicanismo maquiaveliano presentado por Skinner. Para descifrar este interrogante volvamos a Hobbes y recordemos que, mientras en la argumentación de Habermas el británico aparece como precursor de las tautológicas premisas que entran al paradigma de la conciencia alrededor de sí mismo, en la de Skinner interpreta el papel del mayor antagonista de la noción republicana de la libertad. Lo que sitúa al autor del *Leviatán* en esta odiosa posición es la desunión que habría promovido entre el espíritu “eficientista” con que la modernidad se consideró emancipada de la filosofía antigua y la pretérita noción de libertad basada en la virtuosa pertenencia a la comunidad política. Para probar la arbitrariedad hobbesiana y apreciar las verdaderas potencialidades de la libertad aun en su acepción negativa, Skinner nos remite justamente a Maquiavelo, en quien la “moralidad prudencial” anidada en el centro del “realismo político moderno” habría logrado coexistir, bajo un mismo entramado teórico-político de índole republicana, no solamente con un concepto negativo de la libertad, sino también con uno positivo. La clave de esta conjunción yacería precisamente en el tratamiento maquiaveliano del concepto de libertad y en la probabilidad de hacer de las preferencias subjetivas y los deberes comunitarios una y la misma cosa.

El primer reto para constatar dicha articulación es, en efecto, demostrar el desempeño de una noción negativa de la libertad en el tejido argumental de Maquiavelo. A este respecto, Skinner defiende la hipótesis de que ya en el capítulo primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de 1532, al introducir la clásica distinción republicana entre los hombres libres y los que nacen dependientes de otros, Maquiavelo habría concebido la ausencia de esta dependencia en el sentido de una libertad negativa a la manera de Hobbes, es decir, libertad “en el sentido ‘negativo’ ordinario de ser independiente de toda limitación impuesta por los demás agentes sociales” (Skinner, 1990, p. 242). El argumento del historiador parte de una compleja premisa según la cual, si bien en los *Discursos* opera una concepción de la libertad suficientemente compatible con la que

Berlin achaca a la tradición liberal, su desarrollo conceptual habría sido perpetrado por Maquiavelo sin apelar en modo alguno a una idea de “agentes individuales como portadores de *diritti* o derechos” subjetivamente considerados (Skinner, 1990, p. 256). Tendríamos, pues, con Maquiavelo una idea de libertad negativa incluso más escueta que la del propio Hobbes, pues a una definición que niega de suyo los impedimentos externos se le restaría también una apropiación positiva de los derechos personales. Esta proposición podría suponer un alejamiento o un acercamiento con el criterio de Habermas según cómo se resuelva: acercamiento porque una noción de autonomía que deja de tomar como pauta unívoca de su realización las inclinaciones particulares de las personas aún está en condiciones de promover su desarticulación con el paradigma de la conciencia; alejamiento precisamente porque a partir de aquí puede estar produciéndose la republicana subordinación de los derechos individuales a la autodeterminación colectiva.

Para aportar sentido práctico a su formulación “negativa” de la libertad, el florentino indaga por el tipo de entorno que agruparía las condiciones necesarias para que los hombres no sean interferidos en la persecución de sus fines autónomamente elegidos. Esta cuestión es encarada, tanto por Maquiavelo como por Hobbes, desde una perspectiva eficientista y, sin embargo, sus conclusiones son –al menos enunciativamente– adversas. Hobbes (2007, p. 175), recordemos, afirma que un concepto mecanicista de libertad es indiferente a las propiedades cualitativas de un orden político, pues su sensibilidad reside en las disposiciones efectivamente presentes de ese orden, de suerte que la intervención de una monarquía en nada se distingue de la intervención de una república desde la perspectiva del intervenido⁹. Maquiavelo, por su parte, considera otro ángulo de la correlación entre el individuo y el ordenamiento político que lo cobija, argumentando que el modo de vida libre que se recree en la comunidad política es condición de posibilidad de la propia libertad personal. El vínculo que quiere desempolvar Skinner, entre una libertad positiva, o política, y la moralidad de las causas eficientes, empieza a asomar cuando se considera que lo que entiende Maquiavelo al hablar de la libertad del cuerpo político “es exactamente lo mismo que quiere decir cuando habla de la libertad de los cuerpos naturales como opuestos a los cuerpos sociales. Es una ciudad libre la que ‘no está sujeta a la supervisión de ninguna otra’”

⁹ Véase Pettit, P., “Liberty and Leviathan”, 2005.

(Skinner, 1990, p. 243)¹⁰. Skinner acentúa que el concepto de libertad que subyace a la autarquía política en Maquiavelo tiene las mismas connotaciones que el naciente mecanicismo de la época imprime sobre el concepto de libertad individual de Hobbes. Así, la libertad que se procura a escala estructural un orden político, “en el sentido negativo corriente de hallarse libre de toda constrictión para actuar de acuerdo con la propia voluntad”, representa para la visión maquiaveliana un elemento connatural a la libertad pretendida por el individuo, “una vez más en el sentido negativo corriente de (...) perseguir los propios fines” (Skinner, 1990, p. 250). Un orden de esta naturaleza, por el cual las libertades particulares pasan a comportar un asunto de primer orden en la agenda de la razón de Estado, es el que recibe, tanto para Maquiavelo como para Skinner, el nombre de “república”.

Ante el cuestionamiento que orbita la lectura habermasiana de Rousseau, acerca de cómo mediar entre las dos nociones de libertad implicadas, Skinner insiste en remitir a la moralidad prudencial y las virtudes civiles que la acompañan en su articulación tanto con la autorrealización de la ciudad como con la autonomía de sus habitantes. El razonamiento que enseña la mediación consiste en sostener que la libertad negativa es un presupuesto del concepto de libertad positiva y, por extensión, también lo es la moralidad prudencial que honra la causa moderna en la observancia de las causalidades eficientes. “El ciudadano prudente”, nos explica Skinner intentando recomponer este vínculo que con Hobbes habría permanecido oculto, ejerce su prudencia justamente para advertir que “sea cual fuere el grado de libertad negativa de que pueda gozar, ello sólo puede ser el resultado (...) de su firme reconocimiento y de la prosecución del bien público a expensas de todo fin puramente individual y privado” (Skinner, 1990, p. 256). En efecto, el historiador confía a la virtud de la prudencia, de la que todo hombre es por naturaleza capaz y a la que todo ciudadano es por deber propenso, la coordinación entre el avance sin interferencias del individuo, de un lado, y la civilidad que auspicia la autarquía de la república, del otro. En dos palabras, lo que el hombre encuentra prudente, a efectos de ejercitar su libertad negativa, es participar de las obligaciones civiles que reproducen la libertad positiva. El punto de Skinner, en realidad, representa una idea de clara extracción hobbesiana –dicho sea de paso– que él reubica en Maquiavelo, a saber:

¹⁰ Para un estudio más completo sobre los usos del concepto de *libertà* en la obra de Maquiavelo, véase Colish, M., “The Idea of Liberty in Machiavelli”, 1971.

la razón que nos ofrece [Maquiavelo] para el cultivo de las virtudes y para servir al bien común, nunca es el de que éstos sean nuestros deberes. La razón es siempre que esas cosas representan, como en efecto lo son, el mejor e, incluso, el único medio para que “obremos bien” en nuestro propio beneficio, y, en particular, el único medio para asegurar un grado de libertad personal para perseguir los fines que hemos elegido (Skinner, 1990, p. 257).

Con todo, el historiador deduce de sus disquisiciones que lo que se ha percibido en el ambiente de debate contemporáneo, dominado por las premisas liberal-contractualistas, como una idea contradictoria, no es sino una verdad republicana de toda la vida, a saber: “nuestro deber y nuestros intereses son una y la misma cosa”, de lo cual se sigue la tan aludida reconciliación, según la cual “la libertad del Estado y la libertad de los particulares no pueden ser consideradas por separado” (Skinner, 1990, pp. 225, 257). Ahora, la moralidad prudencial no representa por sí misma la única dimensión que participa del conjunto de virtudes republicanas encargadas a atar el interés particular al interés general. A la par de esta “capacidad práctica para juzgar cuál es el mejor curso de acción y para seguirlo” a la que Maquiavelo llama *prudenza*, Skinner (1990, p. 248) pone de relieve el recurso discursivo que el propio Habermas habría identificado ya como distintivo de la tradición republicana, referido aquí con cierta sobriedad como *temperantia*. Si antes sugerimos que nuestros dos protagonistas coinciden en tender un vínculo entre un principio de racionalidad estratégica y la noción negativa de libertad, ahora también anotamos que ambos escritores ven confluír sus juicios en la asociación del sentido positivo de la libertad con cierto desempeño de una racionalidad comunicativa, retórica o discursiva. Este aspecto de nuestra disertación amerita ser tratado en un apartado propiamente dedicado a evaluar las proximidades y discontinuidades que, en torno a los alcances y proporciones políticas de un ámbito discursivo, se tejen entre la restitución republicana de Skinner y el ideario democrático de Habermas.

V.

La idea habermasiana de *acción comunicativa* deriva de una tipología de estirpe weberiana que distingue los modelos de acción *teleológica*, *normativa* y *dramatúrgica*. Cada una de estas nociones de acción adolece de cierta parcialidad por la cual su apelación al lenguaje se

subordina a la consecución de un fin particular que siempre es distinto al accionar comunicativo mismo: influir sobre las gentes para movilizar la eficiencia de intereses propios en el primer caso, consensuar la observancia de prescripciones normativas dadas en el segundo, y auto escenificar la especificidad de ciertas vivencias en el tercero. La parcialidad consiste en que “en cada uno de estos tres casos sólo se tematiza una función del lenguaje”, de modo que nuestras competencias comunicativas devienen instrumentalizadas para satisfacer finalidades unilateralmente referidas a uno solo de los tres ámbitos posibles del despliegue humano (Habermas, 1999a, p. 138). No obstante, esta arbitrariedad no desdice de la posibilidad de un paradigma de acción cuya apelación comunicativa entable una relación trilateral donde toda pretensión subjetiva, social u objetiva se desempeñe al servicio y bajo la coordinación de una de las funciones más sobrias del lenguaje, a saber: el *entendimiento mutuo*. Habermas distingue al menos tres pretensiones simultáneamente implicadas en los enunciados esgrimidos por los participantes de un intercambio comunicativamente tutelado, pretensiones sobre cuya *validez* se dispone cada cual a generar un acuerdo *intersubjetivo* con todos los demás. Esto es, la pretensión de que lo que se dice es *veraz* o coincide con lo que el enunciante subjetivamente piensa, la pretensión de que lo que se dice es *verdadero* o no subvierte las condiciones objetivas de existencia a las que se refiere, y la pretensión de que lo que se dice es *normativamente recto* o se adecúa a los parámetros sociales de legitimidad. En rigor, sin embargo, la pretensión de veracidad o sinceridad, según la cual el accionar del enunciante se corresponde honestamente con sus convicciones, no es un objeto pragmático del *discurso*, sino un presupuesto “ético” del mismo. Lo que hace a la validez dirimida en una negociación deliberativa es que sus agentes actúan auténtica y primordialmente orientados al entendimiento, lo cual supone al menos dos condiciones: de un lado, que cada quien reconoce que sus pretensiones son susceptibles a la crítica, por lo que anticipadamente acepta la posibilidad de que la falsedad o incorrección de sus enunciados sea argumentativamente demostrada. Del otro, que el intercambio discursivo se ocupa de poner en cuestión el anclaje objetivo e intersubjetivo de los enunciados, no así la transparencia, sinceridad o trazabilidad subjetiva de los enunciantes. En efecto, el preacuerdo sobre las pretensiones de veracidad es casi tan elemental como la disposición de articular un enunciado inteligible, dándose por sentado que los involucrados no procuran engañar estratégicamente a sus interlocutores mediante consignas sobre las que previamente saben que no están convencidos. Esta composición

sinóptica de lo que Habermas entiende por acción comunicativa es la que se halla a la base de la política deliberativa a la que su modelo de democracia aspira.

Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común. El (...) modelo de democracia que yo quisiera proponer se apoya precisamente en las *condiciones comunicativas* bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo (Habermas, 1999b, p. 239).

Bien que, a diferencia de Habermas, el aporte de Skinner al “giro lingüístico” no fundamenta su propia agenda filosófico-política, el historiador no es en absoluto indiferente a la íntima conexión que sus fuentes predicán entre la tradición republicana y un abanderamiento discursivo de los principios políticos. En la segunda sección de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, de 1978, titulada *Retórica y libertad*, nuestro historiador relata que la sedimentación de la ideología política republicana, auspiciada por los humanistas cívicos del *quattrocento*, tendría como antecedente directo la conjunción prerrenacentista entre el estudio de la disciplina *retórica* del *Ars dictaminis*, un arte epistolar que consistía en emplear un repertorio de recetas teórico-argumentativas para la redacción de “cartas oficiales y otros documentos semejantes con un máximo de claridad y fuerza de persuasión”, y las reglas práctico-deliberativas del llamado “*Ars arengendi*, el arte de hacer discursos públicos” (Skinner, 2014, pp. 50 y 52). Dado que “el punto de partida de todos estos escritores es el ideal de libertad, tomado en su sentido tradicional, para significar independencia y autogobierno republicano”, sus tratados nos plantean nuevamente el interrogante sobre ¿cómo debe una ciudadanía republicanamente organizada salir en defensa de su libertad política cuando ésta es amenazada por la *ambizione* de las facciones internas o de los déspotas externos? (Skinner, 2014, p. 60). En contestación a quienes sortearían el dilema sosteniendo, junto a David Hume y acaso también junto a Habermas, que “el gobierno es eficaz siempre que sus instituciones sean fuertes; y corrompido cuando su maquinaria no funciona de la manera adecuada”, los escritores retóricos y sus herederos renacentistas objetarían, con Maquiavelo y Montesquieu, que, “si los hombres son virtuosos, la salud de las instituciones será cuestión de importancia secundaria” (Skinner, 2014, pp. 63, 64). En efecto, los argumentos de esta

escuela retórica anteceden a los de Maquiavelo en lo que se refiere a la importancia de que cada ciudadano adopte y practique un conjunto de virtudes republicanas, entre las cuales se reitera la *prudencia*, o “virtud primera”, seguida de la *templanza*, el *vigor* y el sentido de la *justicia*.

No es un asunto menor el que, al enlistar en su artículo sobre Maquiavelo los atributos que una república espera de sus conciudadanos, Skinner se refiera a la virtud de la *temperantia* como la disposición de asegurar que “las cuestiones cívicas sean debatidas y decididas en un estilo ordenado, bien temperado” (Skinner, 1990, p. 249). Lo que tiene en mente el historiador, de conformidad con su reconstrucción de las raíces republicanas en la tradición retórico-política y sus estatutos de oratoria, no es el diálogo argumentativo sin más, sino los métodos o protocolos formales que median en un intercambio deliberativo de tenor político y que permiten a los oradores ejercitar una interlocución con vistas a que el más convincente de los argumentos oriente el accionar común. A este respecto, Maquiavelo habría seguido juiciosamente el criterio de sus fuentes clásicas, como Tito Livio y Cicerón, abreviando el estilo de argumentación que favorecería a la república en “el ideal romano de la *temperantia*” y, particularmente, en la *modestia* o *moderatio* como “el conjunto de cualidades que un ciudadano debe adquirir para deliberar y actuar verdaderamente a la manera de un hombre de Estado” (Skinner, 1990, p. 249). El estilo discursivo del espíritu republicano, entonces, supone desembarazarse de la intensidad y desmesura que las pasiones subjetivas suscitan en el diálogo, condición tendiente a sobreponer el bien común de la república y una defensa retóricamente satisfactoria de su libertad a la vehemencia de las opiniones facciosas.

No obstante, todavía es preciso profundizar en la torsión que, con respecto a la invocación de las virtudes cardinales, ejercería el influyente Maquiavelo, pues en este punto se hace valer la brecha entre una argumentación retórica a la manera del florentino y una discursiva bajo el rigor habermasiano. Al continuar con el inventario de axiomas políticos y morales que los escritores retóricos les habrían legado a los humanistas cívicos, Skinner se referencia en Brunetto Latini para recordar los vicios que falsearían el desempeño de la *prudenza* al gobernar y de la *temperantia* al declamar. El primero y principal de ellos sería nada menos que la propensión a aparentar la ostentación de *virtù*, pues según sostiene Latini, citado por Skinner (2014, p. 66), la probidad de la que deben ser ejemplo los

gobernantes y conciudadanos de una república dicta que cada quien “debe ser realmente como quiere parecer”, pues ‘se engañará burdamente’ si ‘intenta obtener la gloria mediante métodos falsos o palabras fingidas’”. Ciertamente, este criterio se hace extensivo al quehacer discursivo de aquellos que intervienen en la deliberación pública, a quienes corresponde pronunciarse “evitando a toda costa las tentaciones del engaño y la mentira” o no contentándose con asegurar las dignidades persuasivas de sus alegatos allende si con ellos incurren en sofismas o auspician injusticias (Skinner, 2014, p. 66). Aquí subyace una premisa elemental de la tradición republicana premaquiaveliana, y es la correspondencia de observancia inviolable entre la idea de *virtù* y la de rectitud moral, de acuerdo con la cual atributos como la prudencia y la templanza, cuando se los ejerce adecuadamente, nunca se enseñan adversos al cumplimiento de ciertos preceptos éticos, a la base de los cuales se hallan condiciones análogas a la verdad, veracidad y rectitud normativa con que Habermas insufla el ejercicio político de la acción comunicativa. Skinner, que tras publicar los dos volúmenes de *Los fundamentos* pergeñó, en 1981, su trabajo homónimo sobre la filosofía política de *Maquiavelo*, sabe bastante bien que el florentino perpetra una rotunda ruptura con respecto a su maestros clásicos, prerrenacentistas y coetáneos, originando, por idéntica vía, un distanciamiento cerval entre su visión republicana y lo más básico de la ética discursiva habermasiana.

El viraje consiste en que, “mientras Latini y sus predecesores insisten en que los dictados de la prudencia y la virtud siempre resultarán gemelos, (...) Maquiavelo introduce su vital distinción entre la búsqueda de la virtud y el triunfo en asuntos políticos”, acentuando con ello su famosa separación entre las proyecciones aspiracionales de la moral y las cuestiones eficientes de la política (Skinner, 2014, pp. 66-67). En su prolija reseña de la obra intelectual y política del florentino, Skinner dispone un intertítulo rotulado La nueva moralidad, sección que dedica justamente a explicar la idea de que, a juicio de Maquiavelo, todo gobernante se ve frecuentemente enfrentado al dilema de que, mientras de un lado está llamado a desprenderse de las desventajas de la bondad como criterio de conducta, del otro procura ser percibido como una persona confiable y bondadosa en términos de su reputación; “el problema consiste, por tanto, en evitar aparecer como perverso aun cuando no se pueda impedir comportarse perversamente” (1998, p. 57). La razón de esto es que, por contraste con la tradición clásica y sus recuperadores prerrenacentistas, en Maquiavelo

avizoramos ya las bases de una concepción pesimista de la condición humana, de acuerdo con la cual “todos los hombres en todos los tiempos ‘son desagradecidos, cambiantes, simuladores y disimuladores, huidizos en los peligros, ávidos de privilegios’”, de lo cual se sigue que aquel que pretenda desempeñar una acción con arreglo a los más altos estándares de la moralidad no encontrará otro destino que el de caer presa de la traición y el engaño de una mayoría indispuesta a privilegiar una vetusta noción de deber cívico-moral por sobre la moderna eficiencia de la necesidad (Skinner, 1998, p. 57). La síntesis del dilema, en efecto, es una necesaria y “antihabermasiana” capacidad de simulación fundada en la idea de que, “aunque no es necesario poseer todas las cualidades generalmente consideradas como buenas, es ‘muy necesario aparentar tenerlas’”, por lo que un buen hombre de Estado no tiene otra alternativa más que instruirse en el arte del engaño y cultivar la destreza de “confundir las cabezas de los hombres con patrañas” (Skinner, 1998, p. 58).

VI. Reflexiones finales

Creemos posible abreviar las líneas de discusión que hemos transitado a lo largo de este ensayo en al menos dos frentes que coinciden con los reparos de Habermas al modelo republicano. El primero de estos frentes, derivado de la cuestión sobre las proporciones modernas de la antropología humana, tiene que ver con la desestimación del republicanismo por su orientación sobradamente “idealista” o, en palabras de la crítica que proyecta Habermas (1975, p. 221) sobre la apuesta republicana de Arendt, el despropósito de “un concepto tan exigente de espacio público” que no estaría al alcance de las posibilidades reales de una especie a la que, a partir de las manifestaciones más tempranas del pensamiento moderno y en oposición a la tradición clásica, dejó de concebírsele por lo que “debería ser” para empezar a considerarla por lo que verdaderamente “es”. Creemos que a partir de la lectura de Skinner es posible afirmar que en la crítica “realista” al republicanismo se reproduce al menos un prejuicio, consistente en la cuestionable escisión entre un concepto positivo o político de libertad y una antropología modernamente devaluada o con estándares modernos de plenitud, prejuicio que en la lectura de Maquiavelo y su reinterpretación protomoderna del paradigma republicano tendría ocasión de empezar a despejarse. Con la restitución de la moralidad estratégica y eficientista, por la cual el ideario

republicano concluye que la defensa civil de la común autarquía ética y política es el curso de acción más *prudente* para salvaguardar la persecución de todo fin particular, quedarían en entredicho las premisas de este reproche “antidealista”, que representa la versión más rudimentaria y superficial de la postura antirepublicana. Lo cierto es que una vez se han sabido distinguir los anclajes moderno-cartesianos que sujetan al republicanismo desde su viraje maquiaveliano, el terreno de discusión se torna tanto más fecundo para la agudeza crítica del pensador alemán.

La arista más elaborada de la crítica antirepublicana, y nuestro segundo frente de discusión, es sucedánea a la crítica que Habermas dirigió famosamente a sus maestros de la primera generación de Frankfurt, según la cual sus ideas yacerían entrampadas en el infecundo circuito del paradigma de la “conciencia”, incapaces de dar cuenta de los fundamentos de su propia crítica a la moderna racionalidad instrumental. El interrogante sobre cómo lidia la versión maquiaveliana del republicanismo con la dualidad sujeto-objeto, a raíz de la cual, alega Habermas, se frustra todo intento de conciliación entre la autonomía moral de los ciudadanos y la autorrealización soberana del Estado, ha de responderse en una perspectiva bifurcada por la *prudenza* y la *temperantia* como banderas axiológicas del modelo. Con respecto a lo primero, si bien es cierto que el situarse al amparo del principio prudencial es provechoso para ensayar un desarme de la sindicación “idealista” con que se ha pretendido denostar tan habitualmente al republicanismo, el mismo gesto, dada la acarreada filiación con los principios antropocéntricos de la filosofía política hobbesiana, puede resultar desventajoso para afrontar lo que Habermas identifica como una tarea filosófica fundamental contemporáneamente hablando, esto es, reflexionar al margen de las coordenadas del paradigma de la conciencia. Ciertamente, en éste como en otros tantos aspectos Skinner se expone a los cuestionamientos con que Habermas fustiga al modelo republicano y, en particular, al planteamiento rousseauiano, que hace depender la identificación entre autonomía y autoridad de la coincidencia entre sus contenidos normativos, un fenómeno tan circunstancial o accidental como las tradiciones que lo aportan y, provisoriamente, lo soportan. La virtud de la *prudenza*, en principio, no parece salir bien librada de esta crítica, pues puede acabar arrastrando los defectos de no ser sino un rasgo antropocéntricamente predicado de una conciencia que decide autoconscientemente sobre el estado de la armonía entre las dos libertades con arreglo

estratégico a la más beneficiosa de las alternativas eventualmente disponibles. La apelación de Skinner a la moralidad pesimista permanece dependiente de la variable de la circunstancialidad que rige sobre el juicio del ciudadano prudente, de modo que, al igual que en Rousseau, las dos libertades armonizan cuando ocasionalmente empatan sus contenidos, y rivalizan a todos los efectos cuando éstos se dislocan como consecuencia del volátil orden de las circunstancias. La *prudenza*, imbricada en la conciencia del sujeto civil o del macrosujeto político, no parecería estar habilitada, al menos bajo los estándares habermasianos, para mediar en una relación de la que ella misma, a través de la conciencia que la ejerce, es parte; no sin acabar, eventualmente, reclamando para sí misma el fruto entero de la dialéctica entre las dos libertades en el momento que resulte prudente hacerlo. Empieza así a tejerse la conclusión de que la apropiación de la antropología moderna que salva al republicanismo de su reducción idealista es también lo que le hace proclive a las deficiencias “sujetocéntricas” de las que tan decididamente adolece el liberalismo político. Esta consideración no parece desmentirse en las alternativas abiertas por virtud de la templanza deliberativa en su variante maquiaveliana.

Con respecto a esta segunda dimensión de la mediación republicana, al menos en lo concerniente a la tradición prerrenacentista de los escritores escolásticos, es justo admitir que el papel asignado al recurso discursivo como capital integrador del orden republicano comporta una apuesta por extender una plataforma intersubjetiva por la cual arbitrar deliberativamente la tensión entre la libertad del ciudadano y la soberanía de la república. Después de todo, Habermas es el primero en reconocer que este es un elemento distintivamente republicano, dicho lo cual es menester advertir que esta cuestión adopta, a partir de Maquiavelo, una parábola diametralmente distinta. En principio, bien que Habermas celebra que mentes republicanas como la de Arendt principien en un paradigma de acción de acuerdo con el cual, en disonancia con la mentalidad teleológico-instrumental que va de Hobbes a Weber, se admite que “el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (1975, p. 206, 220), lo cierto es que el alemán también apunta que esta fundamentación no debería desplazar hasta la nulidad una visión estratégica por la cual también quepa concebir el sistema político como un instrumento institucional para la consecución de ciertos fines democrática y

deliberativamente concebidos. Luego, es merced a Maquiavelo que la tradición republicana ensaya su adecuación a la irrenunciable demanda de racionalidad estratégica con que habría de comprometerse todo esquema de pensamiento político que aspire a permanecer vigente bajo el yugo moderno. Mas esta “modernización” del republicanismo se prolonga, en su presentación maquiaveliana, en una conversión que parece comprometer ciertos parámetros de su médula doctrinal original.

En efecto, la democracia habermasiana se sirve de las funciones del paradigma estratégico siempre que éstas se rindan a la legitimidad de ciertas ideas y argumentos cuya veracidad, verdad y rectitud normativa están garantizadas por su ascendencia deliberativo-procedimental y, en tal sentido, deben su poder a la “coacción no coactiva” de las convicciones colectivas, que no precisamente a su consignación iuspositivista en un “contrato social” ni a su emanación introspectiva de las “virtudes subjetivas”. El criterio de Habermas, entonces, sentencia que el usufructo de toda razón instrumental en su modelo democrático halla su límite tan pronto como se reconoce que “el acuerdo, cuando se lo busca en serio, es un fin en sí mismo, y no puede ser instrumentalizado para otros fines” (1975, p. 207) por axiológicamente admirables o eficientemente necesarios que estos insinúen ser. Así, lo que en definitiva le aparta de la noción moderno-maquiaveliana de retórica, en cuanto argumentación meramente orientada a la persuasión indistintamente de la verdad, veracidad o rectitud normativa del enunciado, es que el desempeño democrático del discurso supone que incluso las tentativas de “manipulación” deben fundarse en un accionar orientado al entendimiento, de tal suerte que, más que “persuadir” estratégicamente, lo que persiguen es el convencimiento racional. El presupuesto del alemán es que “sólo nos dejamos convencer por la verdad de un enunciado, por la rectitud de una norma, por la veracidad de una manifestación expresiva”, pretensiones, éstas, de las que puede llegar a prescindir un orador cuando su accionar teleológico subroga el entendimiento por la “necesidad”, tal y como se nos enseña en la formulación maquiaveliana de la *prudenza* (Habermas, 1975, p. 207). Para Maquiavelo, citado por Skinner, el criterio de conducción definitivo de los asuntos políticos, allende la rectitud moral, la verdad o la sinceridad, lo comportan “los dictados de la necesidad”, en el sentido de que todo aquel que pretenda salir políticamente avante “debe conseguir el poder de no ser bueno, y aprender cuándo usarlo y cuándo no’, según que las circunstancias lo indiquen”,

y por esa vía se verá en la necesidad, lo mismo en su actuación gubernamental que en su entonación discursiva, de pronunciarse “en contra de la verdad, en contra de la caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión” (1998, pp. 52-53).

Acaso este desprecio o desconfianza por las propiedades políticamente legitimadoras de la comunicación sin abreviaturas subjetivistas u objetivistas sea el rasgo que Habermas identifica cuando nos advierte, a propósito del republicanismo arendtiano, que la fundamentación de su noción de espacio público no se condice con su original predilección por la acción orientada al entendimiento. Esto es, dado que la filósofa alemana considera, situándose junto a Rousseau y Maquiavelo en las coordenadas del paradigma de la conciencia, que “el poder surge cuando los hombres se reúnen y actúan en común y (...) desaparece cuando otra vez se dispersan”, es harto consecuente que concluya que “la fuerza que da cohesión a los congregados es la fuerza vinculante de las promesas mutuas que acaba condensándose en el contrato” (Arendt citada por Habermas, 1975, p. 222)¹¹. Y acaso el republicanismo moderno, distanciándose de sus fuentes clásicas, desconfíe tanto como Maquiavelo y Hobbes de la condición humana y de “la palabra sin la espada” que se vea, junto a Arendt, empujado a vindicar la necesidad de una fundación contractualista para recrear condiciones valederas de legitimidad política, con lo cual “acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio concepto de praxis comunicativa” (Habermas, 1975, p. 222). De este modo, si la tradición republicana no consigue reclamar para sí la cosecha moderna sin dejar de alimentarse de sus más “nocivos” frutos, se proyecta nuevamente la idea de que lo que salva al republicanismo de su deriva idealista es lo mismo que le precipita al centro de la diana en la que Habermas clava sus dardos más cáusticos.

¹¹ Véase la cita original en Arendt, H., *La condición humana*, 2003, pp. 263-264.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, Isaiah (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Editorial Alianza.
- Colish, Marcia (1971). The Idea of Liberty in Machiavelli. *Journal of the History of Ideas*, 32(3), 323-350.
- Constant, Benjamin (1988). *Del espíritu de conquista*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Habermas, Jürgen (1999a). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Habermas, Jürgen (1999b). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Habermas, Jürgen (2004). Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana. En Gargarella, R., Martí, J. y Ovejero, F. (eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad* (pp. 191-206). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Habermas, Jürgen (2005). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John (2001). *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harrington, James (2008). *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, Nicolás (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, Nicolás (2001). *El príncipe*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Pettit, Philip (2005). Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy and Economics*, (4), 131-151.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato social*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (2016). *¿Qué es el Tercer Estado?* Madrid: Alianza Editorial.
- Skinner, Quentin (1985). La reforma de Habermas (trad. de M. Holguín). *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, 1(1), 7-12.
- Skinner, Quentin (1990). La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas. En Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (comp.). *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 227-259). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Skinner, Quentin (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Skinner, Quentin (2004). Las paradojas de la libertad política. En Gargarella, R., Martí, J. y Ovejero, F. (eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad* (pp. 93-114). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Skinner, Quentin (2005). La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? *Isegoría*, (33), 19-49.
- Skinner, Quentin (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Buenos Aires: Prometeo.
- Skinner, Quentin (2014). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I: el Renacimiento*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Leo (2000). *Derecho natural e historia*. Barcelona: Círculo de lectores.