

AUTOGOBIERNO Y VIRTUD CÍVICA

SELF-GOVERNMENT AND CIVIC VIRTUE

Esteban Anchústegui Igartua*

Resumen

En el contexto del autogobierno y de la libertad como ausencia de interferencia arbitraria, se examina el concepto de esfera pública, que es el marco donde se instaura la ley como instrumento y garantía de civilidad, en consonancia con las tradiciones e instituciones políticas compartidas y reconocidas. Asimismo, partiendo de la noción de ciudadanía, elemento fundamental sobre el que el republicanismo vertebró su concepción de la política y de la comunidad, se analiza la virtud cívica, atributo republicano imprescindible que ha de poseer el ciudadano para comprometerse activamente con el interés general, para a continuación señalar diversos modos de entenderla a través del tiempo, indicando las aportaciones que sobre esta disposición política han realizado distintos pensadores republicanos.

Palabras clave: republicanismo, autogobierno, libertad, ciudadanía, ley, virtud cívica, *virtù*.

Abstract

I examine the concept of public sphere in connection to self-government and freedom understood as the absence of arbitrary interference. The public sphere is the framework where law functions to guarantee civility, and becomes articulated with shared and recognized political traditions and institutions.

*Esteban Anchústegui Igartua. Profesor Titular de Filosofía Moral y Política. Grupo Consolidado de Investigación tipo A del Gobierno Vasco *Biography & Parliament*. Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social. Facultad de Educación, Filosofía y Antropología. Universidad del País Vasco UPV/EHU. E-mail: esteban.antxustegi@ehu.eus. San Sebastián (España). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-7305>

Este trabajo ha sido financiado con el proyecto de investigación *Biografía colectiva y análisis prosopográfico más allá del Parlamento* del MICIU (PGC2018-095712-B-100) y por el Gobierno Vasco a través del Grupo de investigación *Biography & Parliament* (IT-1263-19)

Likewise, I examine civic virtue taking the concept of citizenship as starting point (which in turn lays as the basis of the republican conception of politics and community). Firstly, I theorize civic virtue as a republican attribute that citizens must possess in order to actively commit themselves to the general interest. Then, I discuss different ways of understanding civic virtue over time, and the contributions to the debate of key republican thinkers.

Keywords: republicanism, self-government, freedom, citizenship, law, civic virtue, *virtù*.

I. Introducción

El republicanismo es un antiguo modelo sobre la libertad y el autogobierno, que aboga por el ideal de la participación política en un proyecto compartido de comunidad de ciudadanos libres, y cuya garantía de libertad radicaría en el compromiso con las instituciones republicanas y el cumplimiento de los deberes hacia la comunidad. Filósofos e historiadores políticos de los noventa¹ han prestado atención a esta tradición, hasta el punto de considerar que puede ser una alternativa a los déficits que acarrear teorías políticas como el liberalismo o el comunitarismo, señalando que su lenguaje y práctica es perfectamente aplicable para encauzar los retos políticos de las sociedades modernas y pluralistas. Estos estudiosos, catalogados como neo-republicanos, enfatizan y reivindican conceptos de raigambre republicana agrupándolos alrededor de la noción de ciudadanía, estimando que su ejercicio –por medio de la participación democrática y el desempeño del deber cívico– asegura un sistema normativo equitativo que se establece y sustenta en instituciones políticas apreciadas y compartidas. Este deber cívico, como virtud política, constituiría el espíritu de los ciudadanos, esto es, la emoción que debe imperar entre los ciudadanos para preservar la república y que ésta florezca.

II. La libertad republicana y la esfera pública

¹ Los precursores fueron Pettit (1997), Skinner (1992) o el mismo Spitz (1995). Posteriormente se ha multiplicado la lista de seguidores y comentaristas.

El valor republicano más significativo es la libertad, vivida como no-dominación y entendida como ausencia de servidumbre (Philip Pettit, 1999, p. 40-41), y cuyo objetivo supremo es la erradicación de cualquier forma de vínculo donde se pueda reproducir algún atisbo de relación del tipo amo-esclavo o amo-siervo, abogando para ello por un ideal político y social que se compromete a poner límite a todo hábito o práctica donde “la parte dominante pueda interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada” (Pettit, 1999, 41).

La libertad republicana, por tanto, se define en oposición a la servidumbre. El siervo que se encuentra a merced de la voluntad de otro se encuentra atemorizado por su condición dependiente y está degradado moralmente, hasta el punto de que la ausencia de interferencia (característica de la libertad negativa liberal) no elude necesariamente esta condición de menoscabo, que solo puede erradicarse con la eliminación expresa de toda interferencia arbitraria (Pettit, 1999, p. 45).

Este aspecto es particularmente subrayado por Quentin Skinner, hasta el punto de advertir que, con la hegemonía de la teoría liberal en la filosofía política contemporánea y su concepción de la libertad como ausencia de interferencia², se ha perdido de vista la teoría neorromana³, la cual “pone en duda, precisamente, la suposición de que la libertad individual sea básicamente un asunto de no interferencia” (Skinner, 2004, p. 73) y vincula la falta de libertad a la ausencia de autogobierno. Por ello, considera que, “puesto que siempre será necesario que el Estado también garantice que sus ciudadanos no caerán en una situación de dependencia de la buena voluntad de otros” (Skinner, 2004, p. 75), la labor del gobierno democrático debe ser doble:

² Skinner cita aseveraciones de Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad* (Trad. Ángel Rivero Rodríguez), Madrid: Alianza Editorial, 2005 [1958]; señalando que la libertad negativa “no es incompatible con algunas clases de autogobierno o, por lo menos, con la ausencia de autogobierno” o que es un error suponer que “existe un vínculo necesario entre la libertad individual y el gobierno democrático” (Skinner, 2004, p. 73)

³ Estudiante del republicanismo clásico, Skinner (1992) considera que los valores encarnados por la virtud republicana emanan de la filosofía moral romana, en el que sobresalen figuras relevantes como Cicerón, Tito Livio o Salustio (en este orden); que su testigo fue recogido en las ciudades-estado italianas y particularmente por Maquiavelo; siendo posteriormente reivindicado por Harrington, Milton y otros republicanos ingleses de la revolución del diecisiete, para activarse finalmente en el siglo dieciocho en la disidencia y oposición a la monarquía absoluta francesa, donde destaca la figura de Montesquieu.

“tiene el deber no sólo de liberar a sus ciudadanos de esa explotación y dependencia, sino de evitar que sus propios representantes, investidos con un poco de autoridad, se comporten en forma arbitraria al imponer las reglas que rigen la vida común” (Skinner, 2004, p. 75)

Esta singularidad es fundamental para entender el pensamiento republicano. De hecho, los dos elementos imprescindibles para constituir esta comunidad autogobernada son la vinculación con los otros y la existencia de la esfera pública de semejantes. En opinión de Hannah Arendt, es en este contexto⁴ donde se constituye lo político, que “se centra en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueve entre iguales” (Arendt, 1997, pp. 69-70). Siguiendo patrones clásicos, Arendt considera que, en oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia, en la *polis* el hombre recibía una segunda vida, su *bios politikos* (Arendt, 2018, p. 39), lo que le capacitaba “para dedicar toda su vida a la esfera pública, a la acción y al discurso” (Arendt, 2018, p. 39). La política, por tanto, se constituye partir de “la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 2018, p. 39) y es el ámbito donde se ejerce la pluralidad, siendo ésta “la condición de la acción humana, debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2018, p. 22).

La presencia en el espacio público, el ámbito donde se realiza la *vida activa*⁵, era fundamental en la antigüedad greco-romana, hasta el punto que, subraya Arendt, “el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos

⁴ El de la “esfera pública”. Este concepto, además de Arendt, es usado recurrentemente por Jürgen Habermas, quien lo introduce en los setenta como elemento sustancial para renovar la teoría democrática (*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Trad. Antoni Doménech. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1994 [1962]; *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I y II. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987 [1981]) También está presente en el libro *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, al que hago referencia en este artículo y donde Habermas, en el contexto de la reunificación alemana, propone un diseño de esfera pública capaz de ampliar el margen de actuación de la racionalidad práctica en el ámbito de la política y del derecho. A tal efecto, Habermas aboga por un modelo normativo de democracia que incluya un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones.

⁵ “La expresión misma –en la filosofía medieval, la traducción modelo de la aristotélica *bios politikos*– se encuentra ya en san Agustín, donde como *vita negotiosa o actiosa*, aún refleja su significado original: vida dedicada a los asuntos público-políticos” (Arendt, 2018, p. 26).

conocido, empleaba las expresiones «vivir» y «estar entre hombres» (*inter nomines esse*) o «morir» y «cesar de estar entre hombres (*inter nomines esse desinere*) como sinónimos.” (Arendt, 2018, p. 22).

Para Arendt, “históricamente es muy probable que el nacimiento de la ciudad-estado y la esfera pública ocurriera a expensas de la esfera privada familiar” (Arendt, 2018, p. 42) y, aunque convivieran y estuvieran relacionadas⁶, nunca se confundieron porque su naturaleza y su función eran distintas: “la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno. [...] La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad” (Arendt, 2018, p. 43). La libertad (republicana) y la *polis*, por tanto, van de la mano. Así, “lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su *polis* o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria, sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales” (Arendt, 1997, p. 70).

Es cierto que la libertad no es necesaria para la vida o el cuidado de la propia existencia, pero sin aquélla la misma condición humana queda devaluada. Los griegos ya habían experimentado esta evidencia, y eran muy conscientes que si bien un tirano razonable (equiparable a nuestro modelo de un déspota ilustrado) podía resultar una ventaja para la prosperidad material o el florecimiento artístico de la ciudad, sin embargo, con él se extinguía la libertad: “Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *agora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política” (Arendt, 1997, p. 71). A este respecto, la excelencia –*aretē* para los griegos y *virtus* para los romanos– se ha asignado desde siempre a la esfera pública, que es donde cabe diferenciarse y sobresalir de los demás. Como señala Arendt:

“toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición,

⁶ “La antigua santidad del hogar, aunque mucho menos pronunciada en la Grecia clásica que en la vieja Roma, nunca llegó a perderse por completo. Lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad tal y como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera” (Arendt, 2018, p. 42).

requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno”. (Arendt, 2018, 58).

III. La ley republicana y la “civilidad”

Y es precisamente en esta esfera pública donde surge la ley: el mayor garante y aliado del republicanismo, el instrumento imprescindible “para escapar de la situación de precariedad y servidumbre respecto a quienes tienen el poder de interferir arbitrariamente en nuestra existencia” (Javier Peña, 2000, p. 189-190). La ley garantiza nuestra libertad (*legum servi sumus ut liberi esse possimus*⁷) y nos defiende de la dominación, dotándonos “de un sistema jurídico e institucional que proteja la acción de los ciudadanos, confiriéndoles derechos mediante leyes y sanciones” (Peña, 2000, p.190). La concepción republicana, por tanto:

“interpreta la libertad, no como un dato de la naturaleza, sino como el estatuto de un ciudadano en un orden jurídico adecuado, y esto implica que la ley está ligada analíticamente al concepto de libertad, en lugar de estar subordinada a ella como un instrumento exterior y contingente” (Jean-Fabien Spitz, 1995, p. 208-209).

Las leyes, por tanto, constituyen la “civilidad republicana” (Pettit, 1999, p. 326), y deberán estar complementadas por normas cívicas:

“si el estado tiene que ser capaz de hacerse un sitio en los corazones de las gentes, y si sus leyes del estado tienen que ser verdaderamente efectivas, estas leyes tienen que trabajar sinérgicamente con las normas ya establecidas, o en vías de serlo en la sociedad civil” (Pettit, 1999, p. 314).

Esta necesidad de que las leyes y las normas cívicas vayan de la mano forma parte de la tradición republicana y es recordada por muchos defensores de esta

⁷ “Somos esclavos de las leyes para que podamos ser libres” (Cicerón). Esta frase forma parte del legado de los retóricos romanos, ciudadanos ejemplares que alegaban y asesoraban en los tribunales y participaban en las reuniones públicas y de gobierno. Tampoco puedo evitar reproducir, aunque formulada en la defensa de un concepto distinto de libertad (negativa), una frase semejante de John Locke para evitar la interferencia ajena: “Pues la libertad ha de ser el estar libre de las restricciones y la violencia de otros, lo cual no puede existir si no hay ley”.

corriente política. Maquiavelo, por ejemplo, considera que estas normas cívicas, buenas costumbres según su terminología, son imprescindibles para mantener un estado libre y frenar la corrupción: “así como las buenas costumbres, para conservarse, tienen necesidad de las leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres” (1987, I 18, p. 84). Porque sólo en estas condiciones es posible comprender, como señala Rafael del Águila, que frente al “sujeto indiferenciado, aislado, arbitrario y reversible [...] en su lugar empieza a hacerse explícita la aparición en la obra de Maquiavelo de un sujeto, disciplinado, normado y regulado capaz de acción política.” (del Águila, 1999, p. 223). Así, mientras que un sujeto “dominado por pasiones e impulsos que no disciplina ni controla, constantemente fracasa y es incapaz de llevar adelante sus propósitos, y termina siendo objeto inerte en manos de aquellos que lo manipulan” el sujeto republicano, contrariamente, se erige como “aquél que ha sido corregido por buenas leyes y buenas costumbres comunitarias y que, incardinado en ellas, es capaz de releer la realidad sin cegarse por sus deseos, pero también sin cegarse por sus ilusiones.” (del Águila, 1999, p. 224). Y este bagaje, considera Maquiavelo, es imprescindible para cimentar la *virtù*, noción que analizaré más adelante.

En definitiva, la experiencia histórica de los republicanos nos recuerda la necesaria ligazón de las leyes con las normas cívicas compartidas, esto es, “si las leyes dejan de estar activamente sostenidas por las normas, las oportunidades de realizar el ideario republicano amenguarán drásticamente” (Pettit, 1999, p. 317). En cambio, cuando las leyes y buenas costumbres adecuadas están asentadas en la república, ésta despunta y sobresale en ella el arte de la política, que es la que:

“enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante, *ta megala kai lampra*, en palabras de Demócrito; mientras está allí la *polis* para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario, todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido” (Arendt, 2018, 228)

Y en este contexto, estimulado por esta práctica e infundido de civilidad, el republicanismo reivindica y promueve la condición de ciudadano, hasta el punto

de erigirlo en el elemento fundamental sobre el que vertebra su concepción de la política y de la comunidad, donde “la autoorganización de la comunidad jurídica constituye el punto de referencia y, por tanto, los derechos de participación y comunicación políticas constituyen el núcleo de la ciudadanía” (Habermas, 1998, p. 625). Este aspecto de la participación política, aunque no forma parte esencial de la tradición republicana, es considerado por un apreciable número de autores neo-republicanos como uno de sus elementos sustanciales, hasta el punto de estimar que en “la democracia republicana” es esencial ejercitar la participación más amplia y directa de la ciudadanía en la organización política de la sociedad, llegando a describir a la propia democracia como una forma de vida que precisa de la total implicación de los ciudadanos (Félix Ovejero y otros, 2004, p. 73)

Además, desde esta posición democrático-republicana más radical, cobra todo el sentido plantearse la pregunta sobre cuáles son las condiciones indispensables para que la propia ciudadanía tenga contenido real: si basta la mera declaración formal para ejercer con plenitud la ciudadanía, o si para posibilitar el ejercicio efectivo de dicho estatus habrían de asegurarse igualmente determinadas condiciones materiales. Nos encontramos, por tanto, ante el debate sobre la ciudadanía social, y si su ejercicio factual implica garantizar a todos los ciudadanos de unas determinadas condiciones materiales.

Asimismo, en esta línea de una interpretación fuerte de la ciudadanía y frente a un liberalismo que subraya la individualidad y los derechos, en el republicanismo los individuos –lejos de permanecer externos al Estado y actuar como sujetos autointeresados que contribuyen a la reproducción de la organización estatal solamente en la medida en que puedan percibir determinados servicios de él– deberían concebirse a sí mismos como ciudadanos que “están integrados en la comunidad política como partes de un todo, de suerte que sólo pueden formar su identidad personal y social en el horizonte de tradiciones comunes y de instituciones políticas reconocidas” (Habermas, 1998, p. 626), de modo que “la ciudadanía sólo se actualiza en la práctica de la autodeterminación colectiva” (Habermas, 1998, p. 626). Este

modelo de republicanismo, por tanto, concibe la ciudadanía principalmente como *práctica política*, como forma de participación activa en la cosa pública.

Por otro lado, el modo de vida compartido es otro de los elementos que la tradición republicana siempre ha invocado. Desde este punto de vista, el republicanismo no se asienta sobre una estricta primacía ontológica del individuo, ni sobre la defensa de sus derechos naturales u originarios, sino sobre el estatuto del ciudadano vinculado a sus conciudadanos y que entiende que la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones republicanas y el cumplimiento de sus deberes para con la comunidad. De hecho, desde la óptica republicana no sería pertinente remitirse a los “derechos naturales”, sino que más bien habría que referirse a los derechos *ciudadanos*, es decir, a aquéllos que son derivados de acuerdos, normas y convenciones. En definitiva, no serían derechos preexistentes, sino el resultado de un proceso político⁸, “de la deliberación y de la codecisión política de los ciudadanos” (Peña, 2000, p. 192).

Así, frente a la naturalidad de los derechos liberales o ante el valor que el comunitarismo otorga a la tradición, el republicanismo se mueve en una perspectiva más constructivista, como se puede constatar si recurrimos a un ejemplo histórico relevante o haciendo alusión a algunos autores republicanos. Es significativo el caso de la primera República francesa (1792), que se erige a partir de un vínculo contractual y se expresa en términos de voluntad, lo que también acarrea para la ciudadanía compromisos y deberes⁹ en la defensa de la nación, concebida ésta como una República de iguales. Del mismo modo, en esta línea antiesencialista hay que constatar toda una línea del republicanismo que erigió sus principales argumentos en contra del valor de las tradiciones,

⁸ El propio derecho, como señala Bellamy, es “un artefacto humano, institucional [...] (y) las tentaciones de una inclinación naturalista o kantiana a otorgar primacía sobre la política a un derecho preexistente [...] sólo las podemos vencer si consideramos el derecho como resultado de algún tipo de política democrática” (Richard Bellamy, 2005, p. 80).

⁹ Desde este punto de vista, incluso más que en derechos, la ciudadanía republicana se basaría en deberes, que serían la base de los derechos: puesto que la libertad depende de la acción común, los ciudadanos tienen el deber de comprometerse con lo público. Aunque no participe de este modelo radical revolucionario, también Skinner (1984) estima que la libertad individual no puede percibirse sin una noción del bien común compartida, que se asegura en una comunidad libre y que solamente con la participación cívica y activa en la vida política de la comunidad puede alcanzarse.

caso de Thomas Jefferson cuando afirma que “la tierra pertenecía a los que estaban vivos” o de Thomas Paine, que escribió buena parte de sus trabajos en contra de Edmund Burke y el pensamiento conservador que reivindicaba las “buenas tradiciones inglesas”¹⁰. En este sentido, la supeditación a las tradiciones fue considerada por cierto republicanismo como contraria al ideal del autogobierno, en tanto aquéllas pudieran constituirse en obstáculo para alcanzar el ideal republicano¹¹.

IV. Republicanismo y virtud cívica

La disposición consciente de los ciudadanos para vincularse con un proyecto compartido de Estado fundado en la ley se denomina *virtud cívica*, y se podría explicitar como “la disposición a comprometerse y actuar al servicio del bien público” (Peña, 2000, p. 196). Por ello es tan recurrente en la tradición republicana la apelación al establecimiento de unos “hábitos de civilidad”, porque “la república requiere una base de civilidad generalizada; no puede nutrirse sólo de las leyes” (Pettit, 1999, p. 318).

Además, si bien las instituciones, reconocidas y apreciadas son un pilar fundamental del republicanismo y un instrumento necesario para el desarrollo de la virtud cívica, en el sentido de que las conductas cívicas son favorecidas y alentadas por pautas, actuaciones y procedimientos apropiados, no es menos cierto que, si el ordenamiento y la estructura institucional no está respaldada por una ciudadanía responsable y activa, el interés general puede quedar relegado por otros intereses y aprovechamientos más espurios, a la par que más alejados de las demandas y aspiraciones de la ciudadanía. Por ello, en la dirección opuesta al repliegue de la ciudadanía hacia el ámbito privado y en la

¹⁰ Las citas de de Thomas Jefferson y Thomas Paine están extraídas de Roberto Gargarella (1999, p.179).

¹¹ Con todo, el republicanismo fue plural con esta cuestión, y el rechazo republicano frente a las tradiciones tampoco implicó un rechazo indiscriminado frente a las mismas. Así, muchos autores republicanos invocaron ciertas tradiciones del pensamiento clásico –como también Paine pudo invocar “genuinas” tradiciones inglesas que consideraba igualitarias– en la línea anti-tiránica que encarnaba la práctica republicana romana, caso de Maquiavelo o Robespierre por citar dos autores de épocas y convicciones bien distintas. Pero, en todo caso, la defensa de las tradiciones fue siempre instrumental, estratégica, en tanto éstas tenían sentido en la medida en que estuvieran al servicio de la causa del autogobierno.

salvaguarda exclusiva de los intereses particulares, el republicanismo –sobre todo en su versión más fuerte– se basa en una ciudadanía activa, que considera que para ser libres frente a poderes ajenos y ser sujetos autónomos tanto individual como públicamente es importante desarrollar una cierta “disposición a participar [...] para decidir, del mejor modo, cómo vivir colectivamente” (Ovejero, 2008, p. 233). En definitiva, se alientará el reto de vivir en contacto con la actividad pública, “considerando necesario que los ciudadanos dediquen tiempo y esfuerzo a informarse de los asuntos públicos, a deliberar sobre ellos y a participar activamente en el espacio público” (Peña, 2008, p. 305). Estas prácticas y comportamientos favorecen sin duda alguna el desarrollo de la virtud cívica, al tiempo que aseguran a los ciudadanos “la posibilidad de gobernar sus destinos [...] (y) de experimentar la política como realización”. (Ovejero, 2008, p. 233).

En todas estas manifestaciones se evidencia la importancia del ámbito público, así como la convicción y asunción por parte del ciudadano de que “su libertad depende del mantenimiento de la independencia y prosperidad de la ciudad” (Peña, 2000, 196). No obstante, la adquisición de semejante conducta por parte de los ciudadanos seguramente no puede ser adquirida sin el apoyo de la educación, como bien advirtió Montesquieu:

“En el gobierno republicano se necesita de todo el poder de la educación [...] La virtud política es la renuncia de uno mismo, cosa que siempre resulta penosa. Se puede definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual” (Montesquieu, 1995, IV, V, pp. 28-29).

Este párrafo de Montesquieu es un compendio de la conducta, valores y aspiraciones que debe regir el proyecto republicano, donde podemos encontrar los diferentes elementos que, con matizaciones y especificidades, describen y caracterizan a la virtud cívica. A continuación señalaré algunos aportes y contribuciones que significados pensadores de la historia del republicanismo han realizado sobre la relevancia de esta virtud.

V. *Vivere civile* y *virtù* en Maquiavelo

Para Maquiavelo, republicano convencido, la República¹² es el régimen virtuoso que permite la realización del *vivere civile* –el ideal de ciudadanía activa en la república– donde, a través de la acción política y del compromiso cívico, el ciudadano puede alcanzar los más altos valores a los que puede aspirar. Pero más allá del relato habitual de que la república “brinda el marco para el ejercicio del *vivere civile*, de la virtud cívica, que es a la vez expresión suprema de la virtud y condición de las virtudes particulares” (Claudia Hilb, 2000, p. 130), no debemos olvidar que Maquiavelo “establece un punto de ruptura central con las tesis clásicas del humanismo cívico a través de la introducción de una noción de *virtù* desligada de las connotaciones morales de la virtud clásica.” (Hilb, 2000, p. 129).

Como apunta Pocock, para Maquiavelo la noción de virtud cívica adquiere una significación todavía más profunda:

“el de la virtud del hombre como animal político, fin hacia el que, por lo demás, tiende naturalmente el hombre. La república equilibrada (*polity*) era la forma en que la materia humana desarrollaba su propia virtud y la función de la virtud era imponer una forma a la materia de la fortuna” (Pocock, 2017, p. 272).

Si algo está claro en la obra de Maquiavelo, en lo que respecta a las enseñanzas que debemos extraer de los romanos, es que para entender el éxito y la grandeza política de Roma es absolutamente imprescindible que debamos reparar en su virtud específicamente política –la *virtù*–, esto es, en su disposición y destreza para enfrentarse a la fortuna, que, para Maquiavelo, “la tendrán todos los príncipes que procedan como los romanos y sean tan virtuosos como ellos”. (Maquiavelo, 1987, II 1, p. 183-184)

La cuestión, por tanto, es compatibilizar la forma de vida de la república (el *vivere civile*) con la estabilidad y permanencia de aquélla. Hild describe este dilema de una manera magistral:

“Pero si sólo en la República hay virtud, el problema de la virtud deviene inmediatamente en el problema de la estabilidad política de

¹² “Una estructura de virtud”, en términos de John G. A. Pocock (2017, p. 272).

la república, de su capacidad de hacer frente a los golpes de la Fortuna: para que la virtud pueda desplegarse es preciso que la República perdure. Partiendo de la doble premisa de que toda forma terrenal está sometida a la corrupción del tiempo, y de que la República debe hacer frente en sus relaciones territoriales a otras unidades políticas con quienes no comparte el *vivere civile*" (Hilb, 2000, p. 130)

Así, como señala Pocock, si bien era cierto que la "república intentaba realizar una realidad plena de virtud en las relaciones recíprocas de los ciudadanos sobre una base temporal y especialmente limitada", no por ello compartía necesariamente esos valores con los regímenes políticos adyacentes, esto es, la república "estaba localizada en un determinado espacio geográfico, estaba rodeada de vecinos con los que no mantenía relaciones presididas por la virtud como las que mediaban entre ciudadanos", por lo que "la república se enfrentaba a problemas que procedían del hecho de que [...] se encontraba envuelta en un mundo de relaciones basadas en la fuerza" (Pocock, 2017, p. 273). En esta coyuntura, por tanto, y condicionado por la necesidad, se necesitaba reformular el ideal de virtud y adecuarse a la *verità effettuale*, a la realidad de las cosas:

"En suma, la estructura de la virtud habitaba en los dominios de la *fortuna*, y ello, al menos en parte, era debido a que la virtud de la república resultaba, en sí misma, una innovación y en consecuencia debía poseer el tipo de *virtù* capaz de imponer una forma a la *fortuna*" (Pocock, 2017, p. 273).

Por ello, una constante fundamental en los escritos de Maquiavelo (como se puede constatar en *El Príncipe* y en los *Discursos*) es la cuestión de la perdurabilidad de los regímenes políticos, que sólo puede encauzarse a través del ejercicio de la *virtù*, entendida como la capacidad para hacer frente a los golpes de la Fortuna:

"Pues donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder, y como ella es variable, así mudan las repúblicas y los estados a menudo, y cambiarán siempre hasta que no surja alguien

tan amante de la antigüedad¹³ que regule las cosas de modo que la fortuna no tenga motivos para mostrar su poder a cada momento”. (Maquiavelo, 1987, II 30, p. 281).

Como consecuencia de todo ello, Maquiavelo amplía el ámbito originario del fundamento y razón de ser de la república, que “no sólo es la ciudad virtuosa en el sentido en que lo entiende el humanismo cívico, sino que es también la forma política más propicia para hacer frente a los golpes de la Fortuna, más apta para hacer gala de *virtù*” (Hilb, 2000, p. 130), esto es, que la república, además de ser la estructura más apropiada para desempeñar la naturaleza moral del hombre, sería también la más acorde a la naturaleza de la cosa política. Pocock señala estos dos aspectos de la república equilibrada (*polity*), que si por una parte representaba “la forma en que la materia humana desarrollaba su propia virtud” (señalado anteriormente), también constituía:

“una estructura en la que la disposición de cada ciudadano a anteponer el bien común al suyo propio era condición previa a todo lo demás, de manera que la virtud de cada ciudadano salvaba a todos los otros hombres de aquella corrupción cuya dimensión temporal era la fortuna.” (Pocock, 2017, pp. 272-273).

Por tanto, como indica Hilb, la república “habita un mundo dominado por la fortuna. Sumida en el orden temporal, ninguna estructura de virtud está a salvo de la corrosión del tiempo, de los acontecimientos imprevisibles”, motivo por lo que “su *virtù* debe ser leída en su capacidad de hacer frente de la mejor manera al cambio, al tiempo, a lo inesperado.” (Hilb, 2000, p. 130).

Además, la división social es consustancial a la república: “En toda república hay dos espíritus contrapuestos, el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión de ambos”. (Maquiavelo, 1987, I 4, p. 39). Y es en esta tesitura, en el contexto del conflicto externo y la división interna, donde habrá que cimentar la república, el régimen más capaz de *virtù*, buscando el bien común: “Lo que hace grande a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este común no se logra más que en las repúblicas” (Maquiavelo, 1987, II 2, p. 186).

¹³ Maquiavelo insiste reiteradamente que la razón de la grandeza de Roma estuvo en su virtud y en la obstinación por la defensa de su libertad, y enumera un sinfín de acontecimientos de la historia de Roma en el capítulo 2 del libro II de los *Discursos* para avalar esta posición.

Si en lo que a la existencia y estabilidad de la república se refiere es fundamental este alegato, en lo que concierne a su defensa, Maquiavelo propugna que ésta también debe ser asunto de la república¹⁴ y precisa basarse en la autosuficiencia, en el sentido de que la república estará más asegurada si cuenta con fuerzas propias, esto es, con un ejército popular que defienda lo que considera propio: “porque en aquellos ejércitos donde no hay una adhesión a aquello por lo que combaten que los convierta en sus partidarios, nunca podrá existir tanta virtud que les permita resistir a un enemigo poco valeroso”. (Maquiavelo, 1987: I 43, p. 136). Hilb señala que:

“Esta postura está sustentada en dos tipos de argumentos; un primer argumento de carácter republicano clásico, que destaca que la defensa de la libertad de la ciudad es un componente irrenunciable de una vida virtuosa –un ciudadano que entregaría la defensa de la ciudad a terceros no sería digno de ese nombre–, y un segundo argumento, que es el que nos interesa aquí, que pone el acento en las condiciones de la defensa *más eficaz* de la ciudad. En este segundo sentido, Maquiavelo señala en diferentes ocasiones que quien hace de la guerra su profesión tiene sobre todo interés en la existencia de la guerra, mientras que el soldado de la milicia popular, si ésta se halla bien ordenada, tendrá ante todo interés en la paz, y en la defensa de su ciudad.” (Hilb, 2000, p. 135).

Por el contrario, recalca Maquiavelo, la decisión de depositar la defensa de la república y su libertad en manos ajenas a sus ciudadanos puede acarrear serios problemas, más aún cuando estos valedores son foráneos y disponen del poder militar: “si ponemos al pueblo como guardián de la libertad, nos veremos razonablemente libres de cuidados, pues, no pudiéndola tomar, no permitirá que otro la tome.” (Maquiavelo, 1987, I 5, p. 45).

Esta implicación de la ciudadanía en todos los asuntos de la ciudad tiene una importancia decisiva en el modelo político maquiaveliano, porque, como apunta Hilb, muestra “la expresión de la multiplicidad, al no estar atada su *virtù* a la acción de uno solo, sino contenida en la pluralidad de actores y en el entramado de su vida política” (Hilb, 2000, p. 135), y esta cita de Maquiavelo es absolutamente elocuente en esta dirección:

¹⁴ En una organización política bien establecida la guerra debe ser un asunto de los gobiernos, jamás de los particulares. A este respecto, ver Maquiavelo, 1987, I 2-3, pp. 31-38.

“la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de acomodar su proceder a los tiempos, [...] por eso que una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto es imposible en un príncipe, porque un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conformes con su modo de actuar.” (Maquiavelo, 1987: III 9, pp. 330-331).

En definitiva, la buena política exige multilateralidad¹⁵, como lo fundamenta este contundente argumento:

“Al dar lugar a la expresión de la multiplicidad, al no estar atada su *virtù* a la acción de uno solo sino contenida en la pluralidad de actores y en el entramado de su vida política, la república aparece nuevamente como el régimen más conforme a la naturaleza temporal, cambiante, de la cosa política [...] el régimen más capaz de hacer gala de *virtù*, de encontrar la mejor respuesta, en su ordenamiento, para la *verità effettuale* de los asuntos humanos. (Hilb, 2000, p. 138).

Con todo, debe hacerse una importante aclaración. Si a menudo Maquiavelo, condicionado por la necesidad y la *verità effettuale*, debe optar por la *virtù*, lo hace por patriotismo y por la defensa de Florencia; pero eso no quiere decir de ninguna de las maneras que renuncie a la genuina virtud republicana (el *vivere civile*), ya que ésta constituye la esencia de la república y del modo de vida que ésta propone.

En adelante, el pensamiento republicano de Maquiavelo será recogido y comentado con profusión; y si en el siglo XVII encontramos su huella, por ejemplo, en el *Tratado Político* de Spinoza, a lo largo del siglo XVIII su influencia está presente en numerosos autores, como Montesquieu –cuya obra está imbuida de la autoridad y ascendiente de los *Discursi*– o el mismo

¹⁵ Maquiavelo extrae de la historia de Roma antecedentes para apelar a la diversidad de actores para el adecuado desarrollo de la vida pública virtuosa: “Y si Fabio hubiera sido rey de Roma fácilmente hubiera podido perder la guerra, porque no hubiese sabido cambiar su proceder según la variación de los tiempos; pero como había nacido en una república donde había diversos ciudadanos y distintos modos de ser, todo fue bien, porque existía un Fabio, inmejorable para sostener la guerra a su debido tiempo, y un Escipión, tan excelente como él en los tiempos adecuados para la victoria.” (Maquiavelo, 1987: III 9, p. 331),

Rousseau, que le recuerda expresamente en el *Contrato Social*. Y a esta época me voy a referir a continuación, aunque alterando la cronología, esto es, refiriéndome primero a los autores más vinculados (directa o indirectamente) a la Revolución francesa, para retomar luego la aportación de Montesquieu.

VI. La virtud cívica y el discurso igualitario: El momento revolucionario (Emmanuel Sièyes, Jean-Jacques Rousseau y Maximilien Robespierre)

Para situarnos en este momento histórico, voy a comenzar reproduciendo una cita anterior de Montesquieu, donde consideraba que la virtud política exigía renuncia de uno mismo, y señalaba a este respecto que “se puede definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual” (1995, IV, V, pp. 28-29). Con todo, si para Montesquieu la virtud política nos lleva a preferir el interés público sobre el particular, esta defensa por el interés público aún se acentúa más en la posición defendida por Sièyes en *¿Qué es el Tercer Estado?*, cuando marca una distinción cualitativa entre el interés privado y el público. Para Sièyes, apelando a la igualdad entre ciudadanos, se puede someter el interés particular al primado del interés ciudadano o general, situando al ciudadano por encima del individuo u hombre privado: “Las ventajas por las que los ciudadanos se diferencian entre sí se sitúan *por encima* del carácter de ciudadano. Las desigualdades de propiedad y de ingenio son como las de edad, sexo, estatura, etc. No modifican la *igualdad* del civismo” (Sièyes, 1994, p. 175).

La actividad del legislador, por tanto, debe estar guiada por la igualdad y el interés general, que, llegado el caso, puede limitar la libertad individual:

“Indudablemente, esas ventajas particulares están bajo la protección de la ley; pero el legislador no tiene que crearlas, ni otorgar privilegios a los unos y rechazarlos a los otros. La ley no acuerda nada; protege lo que existe, hasta el momento en que comienza a perjudicar el interés común. Esos son los únicos límites de la libertad individual” (Sièyes, 1994, p. 175).

Con todo, este discurso igualitario aún se radicaliza más en la “República de la virtud”, el periodo revolucionario que trató de construir ciudadanos que, inexorable y lógicamente, como consecuencia de su proceso de liberación, no debían ni podían practicar sino la virtud de la igualdad. Y en este sentido es inexcusable referirnos a Rousseau, cuyos escritos preceden a la Revolución francesa y sus ideas aprovisionaron conceptos y discursos que tuvieron destacado protagonismo en momentos decisivos de la Revolución. Así, el jacobino Robespierre no tiene duda sobre el papel preponderante de Rousseau como inspirador del proceso liberador del género humano que esta revolución había iniciado, y lo ilustra de la siguiente manera: “Entre aquellos que, en la época a que me refiero, destacaron en la carrera de las letras y de la filosofía, un hombre se demostró digno, por lo elevado de su alma y por la grandeza de su carácter, del ministerio de preceptor del género humano”¹⁶.

El panegírico que Robespierre hace del maestro, de quien se considera discípulo, es absoluto, majestuoso:

“Atacó la tiranía con franqueza, [...] su elocuencia enérgica y proba describió con ardor los encantos de la virtud [...]. ¡Ah, si hubiese sido testigo de esta Revolución de la que fue el precursor y que le ha llevado al Panteón! ¿Quién podría dudar que su alma generosa hubiera abrazado con entusiasmo la causa de la justicia y de la igualdad?” (Robespierre, 1992, p. 179).

Con sus ideas, ahora ejecutadas por su discípulo, Rousseau pretendía que ciudadanos educados en la honradez y aversión a la corrupción construyeran una asociación civil de iguales regida por la voluntad general. Esta forma de asociación, además, “implicará la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (Rousseau, 1964, I 6, p. 360). Además, “en cuanto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman más en concreto *Ciudadanos*, en tanto son partícipes de la autoridad soberana, y *Súbditos*, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado” (Rousseau, 1964, I 6, p. 360).

¹⁶ M. Robespierre, “Elogio de Rousseau ante la Convención Nacional”, del discurso pronunciado en la Convención del 18 florial, año II (7 de mayo de 1794) titulado “Sobre las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales” (1992, p. 179).

Si bien la libertad está presente en los discursos de los jacobinos, y aunque la República y el pueblo francés habían restablecido su potestad, “¡Tú, a la que el pueblo francés ha restituido su dominio, y al que le das una patria y buenas costumbres, tú, oh augusta Libertad!” (Robespierre, 1992, p. 184), lamentablemente, como señalaba su preceptor,” el pueblo siempre quiere el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido” (Rousseau, 1964, II 6, p. 380), por lo que se hace indispensable tutorizar y conducir al pueblo desorientado:

“Es necesario hacerle ver los objetos tal y como son, y algunas veces tal y como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca, librarle de las seducciones particulares [...] Todos necesitan guías. Es preciso obligar a los unos a conformar sus voluntades a su razón, y enseñar al otro a conocer lo que quiere” (Rousseau, 1964, II 6, p. 380).

Y, para ello, Rousseau apela a la indispensable presencia de un pedagogo, esto es, requiere urgentemente de un tutor que sea capaz de estimular la conciencia de lo político que se aloja en la razón humana. Porque la apelación a la conciencia¹⁷ forma parte de la biografía que Rousseau se hace de sí mismo¹⁸. El ginebrino se sentía injustamente relegado, aunque fiel a su conciencia considera que debe expresarse con autenticidad, y propone un modelo de comunidad política donde impere la virtud que erradique definitivamente el padecimiento de los oprimidos. Y aunque pareciera que en su discurso hay un alegato por la democracia directa, “la soberanía no puede ser representada, por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa: es una o es otra; no hay término medio” (Rousseau, 1964, III 15, p. 429), en realidad, recela absolutamente de esta forma de gobierno:

¹⁷ “¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace del hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la mortalidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales...” (Rousseau, 1978, p. 26).

¹⁸ Sus últimos libros (*Confesiones*, *Diálogos*. *Rousseau juez de Jean-Jacques* o *Ensoñaciones de un paseante solitario*) publicados después de su muerte, marcan esta línea auto-justificativa.

“Jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. [...] Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (Rousseau, 1964, III 4, pp. 404-406).

Con semejante fundamento, la “República de la virtud” jacobino-rousseauiana y su concepción de la libertad y el autogobierno serían difícilmente encuadrables en el modelo republicano, aunque no por ello dejara de ser un proyecto practicable y hasta exitoso. De hecho, la Revolución y los jacobinos, de la mano de Robespierre, entendieron pronto la potencialidad de la propuesta rousseauiana, asentada en dos pilares. Por una parte, la guía de la conciencia, que no puede ser juzgada sino por sí misma¹⁹; y, por otro lado, la asociación civil de iguales presidida por la voluntad general, auspiciando que “el pacto social no sea un vano formulario, (lo que) implica [...] que quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre” (Rousseau, 1964, I 7, p. 380)

VII. Montesquieu y la república democrática. El debate sobre el republicanismo cívico.

Evidentemente, Montesquieu no iba tan lejos, y su pretensión era más humilde, y cuando se refiere al interés público (o general) lo hace tras el empeño de alcanzar la virtud republicana, constituido por una especie de conglomerado de todas las virtudes particulares, como el patriotismo, honestidad, austeridad, integridad etc., frente a su opuesto, la corrupción, que adopta vicios como el egoísmo, orgullo, cobardía, avaricia o la ambición, por citar algunos. En definitiva, Montesquieu propone fomentar el amor a la cosa pública, porque, al contrario de Rousseau, concibe que “este amor afecta especialmente a la democracias. Sólo en ellas se confía el Gobierno a cada ciudadano. Ahora bien, el Gobierno es como todo el mundo: para conservarlo hay que amarlo” (Montesquieu, 1995, IV, V, p. 29).

¹⁹ “Qué se le puede objetar a aquél que quiere decir la verdad y que está dispuesto a morir por ella” (Robespierre, 1992, p. 201) dice Robespierre en su último discurso en la Convención Nacional, el 9 de termidor del año III (26 de julio de 1794).

También frente a la pasión y primacía que por la igualdad manifestaba el proyecto jacobino-rousseauiano, Montesquieu señala claramente cuál es el rango de sus afectos republicanos, “el amor a la República en la democracia es amor a la democracia, y éste es amor a la igualdad” (Montesquieu, 1995, V, III, p. 33), de donde se deduce que la igualdad es consecuencia, pero nunca origen del orden republicano. Por ello, insiste Montesquieu, “todo depende, pues, de instaurar ese amor en la República, y precisamente la educación debe atender a inspirarlo” (Montesquieu, 1995, IV, V, p. 29), y finaliza con una sentencia inapelable que apela a la responsabilidad de los progenitores: “Hay un medio seguro para que los niños puedan adquirirlo y es que sus propios padres lo posean” (1995, IV, V, p. 29).

Con todo, Montesquieu ya advertía, como recuerda Maurizio Viroli, que “la virtud política es el espíritu de los ciudadanos, es decir, el sentimiento que debe dominar entre los ciudadanos para que la república se conserve y prospere, [...] una virtud que resulta extremadamente difícil de instalar en el corazón de los ciudadanos” (Viroli, 2014, 109); y esto era debido a que su práctica exigía a los ciudadanos “renuncia de uno mismo” (Montesquieu, 1995, IV, V, p. 28), porque “en la medida en que podemos satisfacer nuestras pasiones particulares, nos entregamos a las generales” (Montesquieu, 1995, V, II, p. 33). A este respecto es significativa la equiparación que Montesquieu realiza entre el amor que profesan los monjes hacia su orden y la que debería cultivarse hacia la república: “¿Por qué los monjes tienen tanto cariño a su Orden? Precisamente por lo que tiene de insoportable. Su regla les priva de todo aquello en que se apoyan las pasiones comunes; [...] cuantas más inclinaciones cercena, con más fuerza crecerán las restantes” (1995, V, II, p. 33). En consecuencia, al igual que la sobriedad hace más fuerte y querida una orden religiosa, cuanto más se aplaquen los impulsos privativos y se genere una forma de vida más austera y frugal, tanto más unida y amada será la república.

Para Montesquieu “la virtud en una República es sencillamente el amor a la República. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado como el primero” (Montesquieu,

1995, V, II, p. 33), lo que implica unir nuestro destino a su bienestar general: “no todos pueden prestarle servicios iguales, pero todos deben prestárselos (1995, V, III, 33). Habrá que desterrar, por tanto, cualquier impulso egoísta de “pensar que se puede ser feliz, grande, glorioso, sin su patria” (1995, VIII, XVI, p. 87), porque nos puede conducir a la aberración de “ser el único grande sobre las ruinas de la patria” (1995, VIII, XVI, p. 87).

Sin embargo, la virtud cívica, pongamos por caso, de los florentinos republicanos del siglo XV no era tan exigente, y en modo alguno implicaba “el sacrificio de la vida privada” (Viroli, 2014, p. 112). Sólo los que asumen la dirección de la cosa pública tendrían que estar dispuestos a “afrontar la enemistad «de los que son malos e inicuos ciudadanos» [...] (y) ser capaces de emplear «alguna *medida* extremadamente severa»” (Viroli, 2014, pp. 112-113).

Y esta interpretación humanista de la virtud cívica se expresa con nitidez en Maquiavelo, para quien –en opinión de Viroli– los ciudadanos virtuosos no son los que “aniquilan las pasiones con la razón [...] (sino los que) hacen que prevalezca una pasión específica –la caridad civil– [...] intentando equilibrar la virtud cívica y el servicio a la república con la vida privada” (Viroli, 2014, p. 113).

Es evidente que la pretensión estoica que enaltece una virtud autosuficiente y que no necesita de muchos bienes materiales está muy presente en Montesquieu. Tanto el entusiasmo por la sobriedad, “lo mismo ocurre con la frugalidad: para amarla hay que disfrutar de ella” (Montesquieu, 1995, V, IV, p. 34) como la exigencia de moderación en las riquezas, “en una buena democracia no basta que las porciones de tierra sean iguales, sino que han de ser pequeñas” (Montesquieu, 1995, V, VI, p. 36), son ingredientes redundantes de su republicanismo. En cambio, para los republicanos florentinos, la virtud cívica era completamente compatible con la riqueza, que “no había de ser recriminada cuando no perjudicara a nadie. Al contrario, en la riqueza podían sostenerse virtudes como la magnanimidad y la liberalidad: virtudes que no dejaban de ser útiles a la república” (Viroli, 2014, p. 113). Igualmente Maquiavelo, cuando exhibe a los antiguos romanos como ejemplos de virtud, los describe como amantes de la libertad y prosperidad, “se ve por experiencia

que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad” (Maquiavelo, 1987, II 2, 185), así como adversarios de la tiranía: “Pero lo más maravilloso de todo es contemplar cuánta grandeza alcanzó Roma después de liberarse de los reyes” (Maquiavelo, 1987, II 2, pp. 185-186).

En opinión de Maquiavelo, los ciudadanos virtuosos no renuncian a lo que es privativo, “pues cada uno se afana gustosamente y trata de adquirir bienes que, una vez logrados, está seguro de poder gozar” (1987, II 2, p. 190), lo que sigue siendo compatible con el interés por lo público, como lo señala a continuación: “De aquí nace que los hombres se preocupen a porfía de los progresos públicos y privados” (Maquiavelo, 1987, II 2, p. 190); porque de este modo, además, “unos y otros se multiplican asombrosamente. Lo contrario sucede en los países que viven siervos” (Maquiavelo, 1987, II 2, p. 190).

En la línea de esta perspectiva maquiaveliana, un autor liberal contemporáneo como John Rawls también hace suya la posición del republicanismo clásico²⁰, reivindicando la necesidad de ciudadanos virtuosos:

“el republicanismo clásico, en mi opinión, es el punto de vista de que, si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, también deben tener en grado suficiente las «virtudes políticas» y estar dispuestos a participar en la vida pública” (Rawls, 2006, p. 198).

Desde este punto de vista, adoptar la virtud cívica no es algo impuesto, sino que “requiere contar con la posibilidad de ciertas disposiciones individuales como una conciencia reflexiva, la capacidad de deliberar sobre las propias metas y valores, de gobernar las preferencias” (Peña, 2008, p. 309). Por tanto, para hacer un lugar a la virtud cívica, incluso en un contexto bastante

²⁰ En múltiples ocasiones se señala al Maquiavelo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* como el exponente más destacado de este republicanismo clásico. Skinner es uno de los representantes más destacados de esta posición, como se puede comprobar en *Maquiavelo* (1984, pp. 64–98). Otro autor más reciente que también responde a este modelo lo tendríamos en Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Introd. y Trad. Eduardo Nolla), 2 vols. Madrid: Aguilar, 1990 [1835-1840]. Con todo, quiero subrayar un aspecto señalado por Tocqueville (vol. I, capítulo IX), que es la referencia que realiza al gran número de confesiones religiosas reconocidas en Estados Unidos y a las que atribuye un destacado rol en el establecimiento y articulación del espacio y sentido de lo público. En su opinión, la sociedad civil norteamericana, en el contexto de la aceptación y el valor de la pluralidad y la tolerancia religiosa, e impulsando a partir de cada credo una ética privada en sus seguidores, habría puesto las bases de una ética pública al conjunto de los ciudadanos.

generalizado donde el interés propio es un estímulo muy relevante, no deberíamos dudar que “la preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener vigente un régimen constitucional” (Rawls, 2006, p. 198) al tiempo que podemos ir ejercitando actividades autorrealizadoras, en la línea de considerar que la virtud cívica no es inalcanzable y que comportamientos como el altruismo o el talante para la colaboración son posibles y susceptibles de ser incorporados a nuestra conducta: “Quien quiere y puede gobernarse a sí mismo puede concebirse y actuar públicamente como buen ciudadano, entender que el interés general pueda anteponerse al interés particular inmediato o rechazar la corrupción por su indignidad” (Peña, 2008, p. 309).

Pero si Rawls acepta sin reparo esta práctica de la virtud en el republicanismo que llama clásico, sin embargo, acto seguido recela y desconfía de lo que denomina republicanismo cívico, al que considera “una forma del aristotelismo, [...] como el punto de vista de que el hombre es un animal social, incluso político, cuya naturaleza esencial se realiza más plenamente en una sociedad democrática en que hay amplia y vigorosa participación en la vida política.” (Rawls, 2006, p. 198). En definitiva, que del mismo modo que apreciaba que el republicanismo clásico impulsara la participación para salvaguardar las libertades democráticas y no suponía una doctrina comprensiva religiosa, política o moral, en el republicanismo cívico Rawls desapueba que:

“no se alienta la participación como necesaria para proteger las libertades básicas de los ciudadanos democráticos, ni en sí misma como una forma del bien, entre otras formas, por importante que sea este bien para muchas personas. Más bien, participar en la política democrática se considera la situación privilegiada de la vida buena²¹” (Rawls, 2006, pp. 198-199).

²¹ Rawls considera que este republicanismo “es un retorno a atribuir un lugar central a lo que Benjamín Constant llamó «las libertades de los antiguos», y que tiene de todos los defectos de ese concepto”. El discurso de Constant “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” está disponible en: <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/discurso-de-la-libertad-de-los-antiguos-comparada-con-la-de-los-modernos.pdf>.

Rawls también realiza una velada crítica a Hannah Arendt por el pensamiento que refleja en su obra *La condición humana* (utilizado en este artículo) catalogándolo como una forma de humanismo cívico pesimista (y que, según ella, también lo expresaron los griegos antiguos), al considerar que son la libertad y la mundanidad, vividos en la política, los únicos valores que

Con todo, cualquiera que sea la posición originaria de la que se parte, todo republicanismo comparte que sólo ejercitando el compromiso cívico y el desempeño de nuestros deberes como ciudadanos, podemos tener derechos en la práctica. Porque si, lamentablemente, los ciudadanos se distancian o desvinculan de la cosa pública, las leyes y las instituciones acabarán sometidas permanecerían al influjo de los poderosos, que las emplearán para perpetuar su dominación. Si se produce esta circunstancia se habrá consumado el vicio de la corrupción, el uso de lo público en provecho de los intereses privados. El republicanismo siempre ha alertado de los efectos letales de esta lacra, y si la democracia republicana puede desarrollarse y evitar su degeneración sólo lo puede hacer combatiendo este mal. La querencia voluntaria por asunción de los deberes será, por tanto, el termómetro de la salud republicana: “cuando la coerción se ha convertido en el único medio posible de determinar a los ciudadanos al cumplimiento de sus deberes, eso significa que la ruina de la libertad se ha consumado ya y que ya no hay deberes”. (Spitz, 1995, 174).

En definitiva, como señala un autor republicano actual como Salvador Giner, la clave para ejercer la virtud cívica estaría en considerar también como propio e interesarse por lo que sucede y se decide en el ámbito compartido: “pide solamente una medida módica de buena conducta pública, de obediencia a leyes legítimas, y sobre todo una capacidad de participación activa mínima, por costoso que sea” (Giner, 1998, p. 7). Pero además de la actitud que nos exige, la virtud cívica contemporánea también tiene un contenido que, para Giner, reside en que:

“esencialmente, la virtud republicana está compuesta de tolerancia, espíritu público, exigencia de información; es decir, una cierta sed de saber qué pasa en la esfera pública. Está compuesta, también, por una medida de *confianza* en la capacidad propia y la de la ciudadanía para intervenir y modificar –siquiera marginalmente– para mejorar las condiciones de la vida compartida”. (Giner, 1998, p. 7).

VIII. Conclusión

redimen la vida humana en el transcurrir de la naturaleza y hacen la vida digna de ser vivida (Rawls, 2006, pp. 199).

El integrante de la comunidad republicana, el *ciudadano*, es concebido y se percibe a sí mismo como vinculado a su ciudad, a su patria o a su comunidad, esto es, como un sujeto político comprometido que considera que la garantía de su libertad sólo es posible en una comunidad que no se subordina a poder ajeno alguno, sino que es un poder soberano sujeto a su autogobierno, por lo que la igualdad y los derechos que protege la ley requieren de la participación activa de la comunidad política, el compromiso con lo público, así como respetar la esfera de acción libre que corresponde legítimamente a sus conciudadanos.

El republicanismo, por tanto, como orden político necesita de la *responsabilidad* de los ciudadanos. La práctica de la virtud cívica es fundamental para mantener una actitud vigilante con la corrupción y la transgresión de las leyes y normas que nos hemos dado para vivir juntos y mantener el espacio compartido del que nos hemos dotado.

La virtud cívica no dicta cómo deban vivir los ciudadanos sus vidas privadas, pero, en tanto se refiere a la actividad en el espacio público, se expresa en un modelo de ciudadanía donde el desarrollo personal está comprometido con el interés general de la comunidad. Sin embargo, asumir deberes hacia la colectividad no supone otorgarle a ésta un valor superior al propio individuo, sino que, al actuar como ciudadano, el individuo acepta que su proceder está condicionado por el ordenamiento y el destino de la comunidad.

Referencias bibliográficas

ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* (Textos compilados por Ursula Ludz). (Trad. Rosa Sala Carbó). Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1997 [1993].

—. *La condición humana* (Trad. Ramón Gil Novales). Barcelona: Paidós, 2018 [1958].

BELLAMY, Richard. "Norberto Bobbio: Estado de derecho y Democracia". *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 28, p. 73-80, 2005.

DEL ÁGUILA, Rafael. "Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo." En Roberto R. Aramayo y José Luis Villacañas (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, pp. 209–239. México D.F.-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.

GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, México, Paidós, 1999.

GINER, Salvador. "Las razones del republicanismo", *Claves de razón práctica*, nº 81, pp. 2-13, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Introd. y Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Trotta, 1998 [1992-1994].

HILB, Claudia. "Maquiavelo, la república y la *virtù*". En Tomás Várnagy (comp.). *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, pp. 127-147. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100603023959/fortuna.pdf>
Consultado el 23 febrero de 2020.

MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Trad. Ana Martínez Arancón). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

— *El príncipe* (Trad. y estudios preliminares de Antonio Hermosa Andújar). Buenos Aires: Prometeo libros, 2006.

MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes* (Introd. Enrique Tierno Galván, Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de la Vega). Madrid: Tecnos, 1995.

OVEJERO, Félix, MARTÍ, José Luis, GARGARELLA, Roberto (comp.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós, 2004.

OVEJERO, Félix. *Incluso un pueblo de demonios*. Buenos Aires: Katz editores, 2008.

PEÑA, Javier. *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*. Valladolid: Publicaciones Universidad de Valladolid, 2000.

— "El ideal de la democracia republicana". En Aurelio Arteta (ed.). *El saber*

del ciudadano, *Las nociones capitales de la democracia*, pp. 291–316. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

POCOCK, John Greville Agard. *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica* (Estudio Preliminar y notas de Eloy García, y Trad. de Marta Vázquez-Pimental y Eloy García). Madrid: Tecnos, 2017 [1975].

PETTIT, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Trad. Antoni Domènech). Barcelona: Paidós, 1999 [1997].

RAWLS, John. *Liberalismo político* (Trad. Sergio Rene Madero Báez). México: FCE, 2006 [1993].

ROBESPIERRE, Maximilien. *La Revolución jacobina* (Trad. y prólogo de Jaume Fuster). Barcelona: Nexos, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes. Volume III (Du Contrat Social. Écrits politiques)*. Paris: Gallimard, 1964.

— *Profession de foi du vicaire savoyard*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1978.

SIÈYES, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios* (Trad. María Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez). Madrid: Alianza Editorial, 1994.

SKINNER, Quentin. Skinner, Quentin. *Maquiavelo* (Trad. Manuel Benavides). Madrid: Alianza, 1984 [1981].

“On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty”. In Chantal Mouffe (ed.). *Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, pp. 211–224. Londres: Verso, 1992.

— *La libertad antes del liberalismo* (Trad. Fernando Escalante). México: Taurus-CIDE, 2004 [1998].

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. París: P.U.F., 1995.

VIROLI, Maurizio. *Republicanism* (Trad. Romina di Carli y Marina López). Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014 [1999].