

# La noción republicana de virtud: de la virtud moral a la virtud cívica\*

Luz MARGARITA CARDONA ZULETA\*\*

## Resumen

En la tradición republicana el concepto de virtud central (así como su opuesto, la corrupción) ha tenido distintos significados en la historia del pensamiento filosófico-político de Occidente. En este ensayo se examinarán las nociones clásica (en la versión aristotélica) y maquiavélica acerca de la virtud, para identificar las exigencias que se desprenden a partir de las mismas, hacia el ciudadano y el hombre de Estado, así como las formas de articulación entre lo público y lo privado que de allí se derivan.

El ensayo se divide en cuatro partes: en la primera se realiza una revisión de la ética aristotélica y de su relación (determinación) indisoluble con la política; en la segunda se muestra el giro dado a partir del Renacimiento

\* Artículo recibido marzo 20 de 2011 / Aceptado junio 05 de 2011.

\*\* Luz Margarita Cardona Zuleta. Profesora Asociada Departamento de Ciencia Política Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín. Miembro del Grupo de Investigación en Política y Guerra de la misma Universidad. Estudiante del Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

y luego por Maquiavelo, de la virtud moral a la virtud cívica, luego de una lectura de los clásicos griegos y romanos y de la crítica, por parte de los humanistas italianos a la idea de virtud que rigió durante buena parte de la Edad Media; en la tercera parte se explora el contexto histórico e intelectual que contribuyó al surgimiento del republicanismo florentino y el aporte que significó el pensamiento de Maquiavelo. En la cuarta parte se esbozan algunas conclusiones.

**Palabras clave:** republicanismo, virtud, ciudadano, derechos, humanismo, política.

### **Abstract**

The central concept of virtue in the republican tradition (and its opposite corruption) has had different meanings in the history of philosophical and political ideas of the West. This essay will examine the classical notions (in the Aristotelian version) and Machiavellian about virtue, to identify the requirements arising from it, the citizen and the statesman, and the forms of articulation between public and private that are derived from there.

The text is divided into four parts: the first is a review of Aristotelian ethics and its relationship (determination) indissoluble politics, the second shows the shift of the Renaissance from Machiavelli and then by virtue moral civic virtue, after a rereading of the Greek and Roman classics and criticism by the Italian humanists to the idea of virtue that prevailed for much of the Middle Ages, the third part explores the historical context and intellectual contribution to the rise of Florentine republicanism and the contribution that the thought of Machiavelli meant. The fourth section outlines conclusions.

**Key Words:** virtue, republican, tradition, moral, humanists, politics.

## Introducción

Los políticos griegos, que vivían en un Gobierno popular, no reconocían otra fuerza que pudiese sostenerlo más que la de la virtud. Los de hoy en día no nos hablan sino de fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas y aún de lujo. Cuando cesa esta virtud, entra la ambición en los corazones que puedan abrirla, y la avaricia en todos. Los deseos varían de objeto [...] Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos.

**Montesquieu.** *Del espíritu de las leyes.*

Para autores como Pettit, el republicanismo es una tradición de pensamiento que se originó en la Roma clásica,<sup>1</sup> revivió en el Renacimiento y ganó fuerza en el pensamiento constitucional de Maquiavelo, a tiempo que desempeñó un papel importante en el proyecto de las repúblicas del norte de Italia, aportó un lenguaje a la política moderna occidental, tuvo gran importancia en la república holandesa, en la guerra civil inglesa y durante el período que llevó a las revoluciones norteamericana y francesa. Según Pettit (2004) y Pinzani (2005), esta tradición pierde importancia en los siglos XIX y XX, siglos de hegemonía del pensamiento liberal.

No obstante, el republicanismo renace con fuerza en la discusión política de las dos últimas décadas, jalonada principalmente por la “historiografía de la revolución americana” donde se presenta un cambio en el paradigma hegemónico que describía dicha revolución “como la obra más acabada del liberalismo político lockeano” (Rivero, 2005: 5). Según Rivero, esta descripción se vio desafiada y luego sustituida por un nuevo relato que hacía del republicanismo la base ideológica que mejor daba cuenta de esos acontecimientos. En esta reinterpretación es clave la obra de Pocock *El momento Maquiavelo* (1975).

---

1 Es pertinente recordar que la Roma clásica retoma la cultura de la Grecia antigua; por lo tanto, hablar de Roma clásica remite, necesariamente, a Grecia.

Pero el interés renovado por el pensamiento republicano no proviene sólo de la historiografía, su centralidad en la discusión política contemporánea deriva de distintas circunstancias asociadas en su mayoría a la inconformidad con el diseño democrático liberal de nuestras sociedades y a la búsqueda de alternativas y correcciones (Peña, 2008), inconformidad que procede de la forma como los republicanos entienden la naturaleza del proceso político democrático (Habermas, 2004) y que bien expresa Quentin Skinner cuando afirma que el “liberalismo empobrece la ‘arena pública’” (Skinner, 2004).

El éxito del republicanismo en el debate filosófico-político contemporáneo, afirma Javier Peña, obedece a varias circunstancias: a que se ofrece como vía intermedia en el debate entre comunitaristas y liberales, propio de los años ochenta; a que muchos teóricos de izquierda encuentran identidades entre sus valores y los de esta tradición. Postulados republicanos tales como el énfasis en lo público y la emancipación social, entre otros, serían la razón fundamental de esta identidad. Pero la razón de fondo, advierte Peña, se encuentra en las consecuencias negativas de la despolitización y privatización de la vida pública propiciada por el neoliberalismo (Peña, 2008).

El republicanismo ha sido definido de distintas maneras en la discusión política reciente. Así, siguiendo a Rodger, Ángel Rivero lo define como “la etiqueta con la que la historiografía americana denominó la ideología que sustentaba la revolución que dio lugar a la fundación de los Estados Unidos” (Rivero, 2005: 8). Así mismo, se ha presentado como una “tercera vía entre liberalismo y comunitarismo”, según lo afirmó Quentin Skinner (Pinzani, 2005: 78), como “una moda”, según sus críticos, en palabras de Javier Peña, o como “la etiqueta a la que se acogen a menudo quienes pretenden presentar una concepción de la política alternativa al liberalismo” (Peña, 2008: 35), y que explicaría para este autor la razón de su éxito.

De acuerdo con Gargarella (2005), son numerosas y diversas las caracterizaciones posibles de las teorías liberal y republicana. Ángel Rivero, cuando se refiere a los componentes básicos del republicanismo afirma:

Esta tradición tiene un canon más o menos difuso, y discutido, pero sus preocupaciones centrales fueron la república,

esto es, el Estado y lo referido a su mantenimiento y las causas de su corrupción. En referencia a su mantenimiento es típicamente republicana la propuesta de un Gobierno mixto y también, para las repúblicas populares, el enfatizar la importancia de que los ciudadanos posean virtudes cívicas. (2005: 8).

No obstante las distintas formulaciones que pueden hacerse del republicanismo y la diversidad de autores que integran esta tradición, autores como Pinzani (2005) sintetizan sus partes constitutivas en los siguientes elementos: el concepto de república, el papel central de las virtudes cívicas, la concepción republicana de libertad y el concepto de Gobierno de las leyes. Sin embargo, sostiene María de los Ángeles Yannuzzi, el liberalismo y el republicanismo no sólo se distinguen por la importancia que este último le asigna a la virtud, sino por el papel articulador que cumple esta noción para los demás componentes de la teoría (Yannuzzi, 2000). Así pues, de la manera como se defina la virtud se desprenderá un modelo de republicanismo y, por tanto, unas formas de articulación entre lo público y lo privado, que tienen relación con las exigencias de ciudadano y Estado virtuosos, provenientes de cada modelo (Yannuzzi, 2000: 53-54), y finalmente, con una forma de comprender el orden social y político.

La recuperación que el republicanismo hace de la noción clásica de virtud le ha valido a esta corriente de pensamiento político innumerables críticas por cuanto se le juzga como una tradición apegada a ideales premodernos de vida comunitaria y a nociones de vida buena compartida. Estas nociones son difíciles de encontrar en el mundo moderno, caracterizado por la fragmentación en distintas esferas (público-privado, religión-ciencia, economía-política) y por la existencia de tantas concepciones de vida buena como individuos integran la sociedad.<sup>2</sup>

La concepción aristotélica de la política no puede separarse de su visión sobre la virtud, el bien, la vida buena, la felicidad y, en últimas de su ética, a cuyos fines subordina la política, como se verá más adelante. Tanto

---

2 Como nos lo recuerda Botana, "El sujeto del mundo moderno es un habitante escindido entre la virtud y el interés, la participación pública y la vida privada". (Botana, 1984: 38).

en la *Moral a Nicómano* como en *La política*, Aristóteles insiste en que el bien es el “objeto de todas nuestras aspiraciones” (1984: 57), ya se trate del individuo o del Estado. En el Libro I de *La política* nos dice: “Todo Estado es, evidentemente una asociación, y toda asociación no se forma sino con vistas a un bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno” (Aristóteles, 2005: 9).

Pero ¿qué significan la virtud, el bien, la vida buena y la felicidad para el filósofo? El bien, nos dice, proviene de la ciencia “soberana”, la ciencia política. A ella se subordinan las otras ciencias, incluida la economía; su fin abarca el de todas las demás y en nombre de la ley señala lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, de donde concluye Aristóteles que “el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre”, que para el filósofo es “idéntico para el individuo y para el Estado”<sup>3</sup> (1984: 58).

En su indagación sobre lo bueno y la felicidad, el filósofo distingue tres tipos de vida,<sup>4</sup> para mostrar cómo a cada una de ellas corresponde una idea particular del bien y la felicidad: la vida de los goces materiales, la vida política o pública y la vida contemplativa e intelectual. Mientras que las naturalezas “groseras” y “vulgares” creen que la felicidad es el placer, “los espíritus distinguidos y verdaderamente activos, por el contrario, ponen la felicidad en la gloria, porque es el fin más habitual de la vida política” (Aristóteles, 1984: 62). No obstante, nos advierte que la felicidad definida de esta manera es una cosa más superficial que lo que él se propone demostrar en su tratado de *Moral a Nicómaco*.

---

3 En el Libro IV de *La política*, Aristóteles vuelve a insistir en que el “fin esencial de la vida”, ya se trate del individuo aislado o de la asociación (es decir, el Estado), es alcanzar la virtud y actuar de acuerdo con sus designios (Aristóteles, 2005).

4 En el Libro IV de *La política*, Aristóteles retoma el tema de la vida buena, para ello divide los bienes de que puede gozar un hombre en tres: “[...] bienes que están fuera de su persona, bienes del cuerpo y bienes del alma; consistiendo la felicidad en la reunión de todos ellos”. (Aristóteles, 2005: 99). Esta definición se retoma en Harrington cuando define los principios del Gobierno (Harrington, 1996: 51).

El bien que buscamos, advierte el filósofo, es un bien supremo e independiente, un bien en sí mismo, y en ello reside el carácter de la felicidad: “[...] la buscamos siempre por ella y solo por ella, y nunca con la mira de otra cosa” (Aristóteles, 1984: 62). Para conocer la verdadera naturaleza de la felicidad, advierte, hay que saber cuál es la obra propia del hombre, así como para el músico, el estatuario, el artista, el bien y la perfección está en la obra especial que realizan: “[...] el bien propio del hombre es la actividad del alma dirigida por la virtud; y si hay muchas virtudes, dirigida por la más alta y la más perfecta de todas” (Aristóteles, 1984: 70). Estas condiciones, añade, deben ser realizadas durante una vida entera y completa, pues, así como una sola golondrina no hace verano, un solo día de felicidad no basta para hacer a un hombre dichoso y afortunado. Por tanto, según el filósofo se necesitan dos condiciones para la felicidad: virtud completa y una vida completamente desarrollada.

Si la felicidad es una cierta actividad del alma dirigida por la virtud, Aristóteles se propone estudiar a fondo la naturaleza de ésta para comprender mejor lo que es la felicidad. La virtud, nos dice, parece ser, “antes que nada, el objeto de los trabajos del verdadero político, puesto que lo que éste quiere es hacer a los ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes” (Aristóteles, 1984: 72). Esa virtud se divide en dos tipos: virtudes morales y virtudes intelectuales. Las primeras incluyen la sabiduría o la ciencia, el ingenio, la prudencia; las segundas la generosidad y la templanza. La virtud intelectual nace de la enseñanza, la virtud moral nace del hábito y de la costumbre. De aquí se desprende que ninguna de las virtudes morales existe naturalmente en nosotros, “sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros” (Aristóteles, 1984: 86).

Para Aristóteles, nos hacemos virtuosos practicando la virtud, igual que sucede con las demás artes, una vez aprendidas no las aprendemos sino practicándolas: “Lo que pasa con el Gobierno de los Estados lo prueba bien. Los legisladores solo hacen virtuosos a los ciudadanos habituándolos a serlo” (Aristóteles, 1984: 87). La virtud, dice, es aquello que debe prepararnos respecto a los dolores y los placeres, de tal manera que nuestra conducta sea lo mejor posible. Por tanto, “hay tres cosas que se deben buscar; hay igualmente tres cosas de las que debemos huir; debe buscarse

el bien, lo útil, lo agradable; debe huirse de sus tres contrarios: el mal, lo dañoso y lo desagradable” (Aristóteles, 1984: 91). El filósofo distingue en el alma tres elementos, “las pasiones y afecciones, las facultades y las cualidades adquiridas o hábitos, es preciso que la virtud sea una de estas tres cosas” (Aristóteles, 1984: 94). Aristóteles llama pasiones o afecciones al deseo, la cólera, el temor, el atrevimiento, en fin, a los sentimientos que llevan consigo dolor o placer y por cualidad adquirida o hábito “la disposición moral, buena o mala, en que estamos para sentir todas estas pasiones” (Aristóteles, 1984: 94). Esta cualidad adquirida, esta disposición moral no es otra cosa que la virtud.

Esas pasiones, repite Aristóteles, si las sentimos demasiado vivas o demasiado muertas, son disposiciones malas; si las sentimos en una debida proporción, son disposiciones que se tienen por buenas, el exceso y el defecto pertenecen al vicio. Así, “la virtud es una especie de medio, puesto que el medio es el fin que ella busca sin cesar” (Aristóteles, 1984: 97), medio entre dos extremos (o vicios), el uno peca por exceso y el otro por defecto<sup>5</sup> (Aristóteles, 1984).

La virtud privada para Aristóteles es idéntica a la virtud política, de ello da fe en el Libro III, Capítulo XII de *La política*, cuando afirma: “En el Gobierno perfecto la virtud privada era idéntica a la virtud política; siendo no menos evidente que con los mismos medios y las mismas virtudes que constituyen al hombre de bien se puede constituir igualmente un Estado, aristocrático o monárquico; de donde se sigue que la educación y las costumbres que forman al hombre son sobre poco más o menos las mismas que forman al ciudadano de una república o al jefe de un reinado” (Aristóteles, 2005: 98).

---

5 Para el filósofo la felicidad no puede ir unida al vicio. Esto es válido tanto para el Estado como para el hombre, los dos no progresan sino por ser virtuosos y prudentes, “y el valor, la prudencia y la virtud se producen en el Estado con la misma extensión y con las mismas formas que en el individuo” (Aristóteles, 2005: 101).



## De la virtud moral a la virtud cívica

El pensamiento de San Agustín dominó durante la Edad Media y fue difícil modificarlo, por tratarse de un pensamiento bien apuntalado por la fe religiosa y el poder político de la Iglesia católica y de Roma como centro de la cristiandad. No obstante, es necesario reconocer su lógica fundamentada en un gran conocimiento de ciertos textos canónicos y su interpretación, que buscaba no dar lugar a equívocos de ninguna naturaleza. Su gran obra *La ciudad de Dios*, en oposición al mundo secular y terrestre ocupado en otros asuntos, sentará cátedra en asuntos de ética y moral. Para San Agustín el hombre no podía aspirar a la virtud o excelencia humana total, pues ésta era sinónimo de pretensión y constituía un error puesto que sólo era propia de Dios. El grado de virtud que el hombre podía alcanzar únicamente era posible por “la gracia de Dios” (Skinner, 1993: 114)

A su vez, la crítica al pensamiento agustiniano por parte de los humanistas italianos y luego por Maquiavelo, en la época del Renacimiento en Italia, así como la recuperación del pensamiento de la Grecia clásica y de la república romana, fueron pilares centrales del nuevo paradigma que abrirá la obra de Maquiavelo, o “el momento maquiavélico” como acertadamente lo denominó Pocock en su valioso trabajo, y como lo han señalado también célebres autores como Skinner y Wolin.

El cambio operado en los conceptos de virtud, virtud cívica, virtudes particulares o virtudes públicas es importante, como lo han demostrado los historiadores de las ideas (entre los más destacados Pocock y Skinner) a los que se ha llamado la “Escuela de Cambridge”. Como recuerda Skinner, para San Agustín la naturaleza del hombre era “fundamentalmente corrompida” y, en consecuencia, en *La ciudad de Dios* se decía claramente que la idea de buscar la *virtud* o excelencia humana total, se basaba en un concepto presuntuoso y erróneo de lo que el hombre podía alcanzar por sus propios esfuerzos. Igualmente, sostuvo que cuando un gobernante lograba gobernar virtuosamente, tal triunfo nunca podría atribuirse a sus poderes, sino “tan solo a la gracia de Dios” (Skinner, 1993: 114).

Según Skinner, durante toda la larga Edad Media está ausente la capacidad del hombre, así como la posibilidad de alcanzar la virtud, al punto

que el estudioso del arte Panofsky destaca que en el arte medieval no se da la representación del concepto de virtud (Skinner, 1993). Por supuesto que se aceptaba que el hombre estaba en capacidad de alcanzar “cierto número de virtudes individuales” y en consecuencia era posible evitar las formas más extremas del vicio, pero la *virtu generalis* “solo es posesión de Dios y solo se ha personificado en Cristo” conforme a San Pablo, en Corintios (Skinner, 1993).

A partir de la lectura de Aristóteles y otros pensadores clásicos, los humanistas italianos rechazaron el negativo “cuadro agustiniano de la naturaleza humana” y de su visión lineal de la historia y así prepararon algunas de las ideas que utilizó Maquiavelo en *El príncipe* y en *Los discursos*. Pero también su crítica al humanismo le permitirá darle un giro político a su pensamiento, y de esta forma se va a abrir, de una parte, un nuevo campo del saber, el estudio de la política o del poder; y de otra, se va a centrar su reflexión moral acerca del contexto político que se vivía en las ciudades italianas, sobre bases diferentes a la moral cristiana.

La virtud (o *virtù*) como señala María de los Angeles Yannuzzi, constituye un concepto clave en la concepción republicana, que retorna con el Renacimiento italiano. El concepto remite a su forma antigua, es decir a Grecia y se liga a este modelo al hacer coincidir la virtud privada, refiriéndose, el hombre bueno o virtuoso, con el buen ciudadano. (Yannuzzi, 2000).

Una importante diferencia entre el liberalismo y el republicanismo la constituye, sin duda, el papel aglutinador que tiene en esta última la idea de virtud. En palabras de Yannuzzi, “se constituye en el concepto articulador más importante de la concepción republicana, ya que permite definir tanto al ciudadano como a las funciones propias del Estado” (Yannuzzi, 2000).

Según Wolin, Maquiavelo distingue claramente lo que es bueno para el ciudadano de lo que es bueno para el Estado, que no siempre coinciden. Mientras el ciudadano debe ser bueno, virtuoso, no así necesariamente el hombre de Estado o el Príncipe. La *virtù* del gobernante o Príncipe consiste ante todo en mantener el dominio político. Para Skinner también el tema central del Príncipe es la seguridad del Estado, mientras en *Los dis-*

*cursos*, sobre la primera década de Tito Livio, domina la idea de libertad. La nueva ciencia instaurada en la obra de Maquiavelo consiste en el arte de gobernar, y es hostil al mismo tiempo a la nobleza hereditaria y a todo tipo de distinciones. La popularidad del sistema republicano descansa, según Maquiavelo, en la fuerza del populacho, del cual es necesario buscar el apoyo como forma de economizar la violencia (Wolin, 1993).

La aplicación de la perspectiva al campo de la política constituye otro aporte bien importante de Maquiavelo a su estudio, la capacidad paisajista de situarse en cualquier posición: desde el valle (el pueblo) o desde la montaña (el Príncipe), resultan unas técnicas de gran utilidad que se pueden aplicar inclusive a la política internacional (Wolin, 1993). Si se entiende bien la importancia de poder cambiar de lente y de óptica al estudiar la política, no es difícil comprender el análisis realizado por Maquiavelo acerca de la *virtù*. En efecto, las lógicas del comportamiento privado no podían ser las mismas del Gobierno de lo público o de la política: “Una nación y un pueblo son gobernados de otro modo que un individuo privado”. (Pocock, 2002: 243).

La utilización de la perspectiva para analizar los diversos grupos en juego y los diversos intereses resulta privilegiada, como lo afirma Pocock para la teoría política, al inspirarse en una orientación para el estudio de problemas, es decir para el análisis de diversas facetas, en contraposición a la ideología, estrechamente centrada en “un foco central” (Wolin, 1993: 218). La perspectiva, tan importante en la historia del arte y surgida también durante el Renacimiento, transformó la forma de ver el espacio a través de la pintura; la aplicación de la misma ha sido objeto de estudio de la ciencia política. Por parte de Maquiavelo el poder fue, sin duda, uno de sus grandes aportes y tal vez sí sea necesario subrayar su importancia, pues al aplicarlo a la moral tendría también consecuencias innovadoras para el análisis de la política y para indicar “el curso de acción que satisfaría el interés en cuestión” (Wolin, 1993: 218). Al poderse colocar en diversas posiciones desde arriba, desde abajo, desde el punto de vista de “los enemigos de Italia”, se podía asemejar a algo así como un relativismo o teoría para el análisis de los diversos escenarios de la política, y así estar en posición para enunciar “las alternativas” y aconsejar “las mejores medidas” (Wolin, 1993: 218).

Para los clásicos, la *virtù* es la predisposición al bien; para Maquiavelo la acción política debe adecuarse a las condiciones. Cuando la situación es estable debe adecuarse a las virtudes aceptadas, respetar las convenciones admitidas, pero señala, igualmente, que por lo regular las situaciones políticas son inestables y propensas al cambio constante, así que, si es necesario, el gobernante debe actuar en el sentido contrario, es decir, si las virtudes convencionales lo perjudican para actuar, no debe regirse por ellas, puesto que su comportamiento nunca debe ser predecible. Finalmente debe aplicar una ética práctica, la ética del gobernante no debe ir en detrimento de la nación, en esto consiste la nueva ciencia, también en instruir al gobernante en las técnicas del mal (Wolin, 1993). Por esta razón es tan importante instruir al Príncipe en el arte de la simulación y de la apariencia de virtuoso con el objeto de que él aparente tener todas las buenas cualidades “pero estar dispuesto a ser un gran mentiroso y engañador” (Skinner, 1993: 156).

Al respecto, Maquiavelo no deja dudas en *El príncipe* sobre cómo debe actuar el gobernante: “Es necesario, en consecuencia, que tenga una mente capaz de volverse en cualquier dirección que impongan los vientos de la fortuna y las variaciones de los asuntos, y [...] que no se aparte de lo moralmente correcto, cuando pueda acatarlo, pero que sepa adoptar lo malo cuando se ve obligado a ello” (Wolin, 1993: 244). Como afirma Wolin, ocurría en el plano político tal como lo analizó Maquiavelo, una “especie de alquimia” a partir de la cual el bien se trasmutaba en mal y viceversa (Wolin, 1993).

En resumen, para Maquiavelo las virtudes perjudican a un príncipe para actuar si las acata siempre, pero son útiles si aparenta poseerlas, y si es necesario debe también actuar en sentido contrario (Wolin, 1993). Para Yannuzzi, la ética de Maquiavelo no corresponde a la ética cristiana del “no matar, de dar la otra mejilla, etcétera”. Ésta sería la que corresponde al ámbito privado, con la que se aspira a ganar la salvación del alma, mientras que la ética del Príncipe busca conservar el poder y obtener la gloria (Yannuzzi, 2000).

No obstante, mientras en el *El príncipe* el gobernante no debía ser religioso, el pueblo sí, puesto que así sería obediente y respetuoso de la auto-

ridad. (Yannuzzi, 2000). En esto debía residir la religión cívica que, conjuntamente con el ejército y la experiencia militar que traía consigo venía a cumplir el papel que la educación tenía en el sistema de Platón (Wolin, 1993). La disciplina militar domesticaría las pasiones y tendría como objetivo fundamental “disciplinar esas mismas pasiones cuya existencia el actor político hábil presuponía, y que era su oficio alentar.” (Wolin, 1993: 255) Maquiavelo reivindica al cristianismo primitivo que según él era una religión cívica, a diferencia del cristianismo posterior que luego enseñaría virtudes como la abnegación, la humildad y la ultramundanía (Wolin, 1993).

Maquiavelo refuerza como parte de la *virtù* la cualidad militar y dedica tres capítulos de *El príncipe* a analizar este tema, afirmando, aunque de manera exagerada según Skinner, que el Príncipe “no debe tener otro objeto ni pensamiento, ni adquirir capacidad en nada salvo en la guerra, su organización y su disciplina” (Skinner, 1993: 55). El gobernante debe ser una combinación de león y de zorro, es decir de fuerza y astucia, una combinación de “bestia y hombre”, pero siempre debe simular ser virtuoso. A partir de Maquiavelo, la política debe pasar por la prueba de la eficacia, no de aquella de lo bueno y lo malo, conforme al legado del cristianismo. (Yannuzzi, 2000: 54).

Pero de acuerdo con Skinner, Maquiavelo realizó una ruptura importante al problematizar las relaciones y la incompatibilidad frecuente que se presentaba “entre la búsqueda de la *virtù* y los requerimientos de la fe cristiana” (Skinner, 1993: 208), pues no siempre es posible evitar los métodos crueles e injustos que “repugnan a toda comunidad, no solo cristiana, sino a cualquier comunidad compuesta por hombres” (Skinner, 1993, p.209).

Según Maquiavelo, el bien supremo lo constituye la conservación de la seguridad y el mantenimiento de la libertad de una república: “Por tanto, no vacila en concluir que todo intento de aplicar la escala cristiana de valores al juzgar los asuntos políticos debe ser totalmente abandonado” (Skinner, 1993: 209). Un ejemplo de esto sería el comentario de Maquiavelo acerca de la fundación de Roma por Rómulo y Remo, y la muerte de este último por su hermano. A su juicio, estos crímenes “merecen ex-

casas” por buscar la consolidación de la seguridad en la fundación de la nueva ciudad. En síntesis, “los actos reprobables pueden justificarse por sus efectos, y cuando el efecto es bueno, como lo fue en el caso de Rómulo, siempre justifica la acción” (Skinner, 1993: 210). Esta idea se aproxima bien a lo que más tarde se llamó *realpolitik* o “razón de Estado”.

Para Maquiavelo, el mal estaba inmerso en la naturaleza misma de la creatividad política (Wolin, 1993). El poder político consiste en “la capacidad de controlar y manipular las acciones de otros y hacer con ello que los acontecimientos se adaptaran a los propios deseos” (Wolin, 1993). Pero tampoco se puede afirmar, como sostienen algunas interpretaciones de Maquiavelo, que su posición frente a la “moral tradicional” fuera simplemente “el cinismo” o “la amoralidad” (Wolin, 1993).

## **El republicanismo florentino y la vuelta al modelo romano de Maquiavelo**

La ciudad de Florencia, aislada por el gran poder de la familia Visconti de Milán y amenazada por Giangaleazzo Visconti, así como la recuperación, a partir del Renacimiento, de la doctrina aristotélica de la asociación política y del *zoon politikon* como la característica fundamental del hombre, provocó, como afirma Pocock, “El redescubrimiento de la ciudadanía y la revaluación de la historia, fue el resultado de una repentina intensificación de la autoconciencia republicana en medio de la traumática confrontación con Giangaleazzo Visconti” (Pocock, 2002: 141).

El temor despertado por Milán llevó a los florentinos a realizar una lectura diferente de la historia de Roma. “Y en su réplica los humanistas florentinos [...] tomaron la decisión revolucionaria de repudiar a la vez, el simbolismo cesarista y la tradición imperial, identificando a Florencia con el principio republicano, y polarizando un pasado que fundamentaba su legitimidad en momentos republicanos e interludios de tinieblas” (Pocock, 2002: 140).

El pensamiento humanista que retoma Maquiavelo era ambivalente y oscilaba entre los valores cívicos que provenían de sus tradiciones urbanas republicanas —*vita activa*— y los valores contemplativos propios de la

filosofía (Pocock, 2002). Entonces, para sus polis o ciudades-Estado, se requería una doctrina constitucional que fuera a su vez una filosofía, y los humanistas italianos encontraron ésta en la obra de Aristóteles, en particular en su idea del Gobierno mixto (Pocock, 2002).

La república, para Maquiavelo, entendida según el modelo romano, constituye “el régimen más dotado de *virtù*, el régimen conforme a la naturaleza de la cosa política” (Hilb, 2000: 139). El énfasis de *El príncipe* estuvo centrado en la persona del gobernante, en el Príncipe nuevo o redentor que habría de llegar para redimir a Italia y del cual Maquiavelo esperaba ser su consejero, Lorenzo de Médicis, a quien dedica su obra, pero éste siguió otros rumbos, y el mismo consejero estuvo encarcelado un tiempo al ser considerado traidor o aliado de sus enemigos florentinos. En contraste, en su siguiente obra, *Los discursos*, “se concentra en ofrecer su consejo a todo el cuerpo de ciudadanos” (Skinner, 1993).

Se podría afirmar que la mala experiencia tenida con los Médici o, como señala Skinner, que el hecho de no conseguir empleo como consejero, lo llevó a escribir *Los discursos* y a reafirmarse en su idea anterior de la república, cuyo paradigma para él no era Venecia, la referencia de los humanistas italianos, la serena Venecia y su larga estabilidad en el tiempo, sino Roma, la republicana y no la imperial. Los humanistas italianos reivindicaron la figura de Bruto frente a César, considerado un dictador y amigo de extender su imperio.

Para Maquiavelo, la clave de la República romana residía en su *virtù*: “Si pretendemos entender las razones de la grandeza de una ciudad” – sostenía – “debemos detenernos en su virtud propiamente política, en su *virtù*, en la capacidad que ella muestra de hacer frente a la fortuna” (Hilb, 2000: 129). La pregunta que Maquiavelo realiza a partir de la constatación de que “en toda República hay dos espíritus contrapuestos, el de los grandes y el del pueblo, y [que] todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la división de ambos”, consiste en cuál de los bandos salvaguardará mejor la libertad. Según él, algunas repúblicas en el pasado y los venecianos de su tiempo “la ponen en manos de los nobles; en cambio los romanos la confiaron a la plebe”. Mientras los nobles desean siempre dominar, el pueblo sólo aspira a no ser dominado, es decir, a la



libertad, luego es más confiable que la libertad descansa en el pueblo, pues no cabe duda que es quien tiene “mayor voluntad de vivir libre” (Hilb, 2000: 132-133).

Es esta lucha la que genera un equilibrio y hace del conflicto entre los dos bandos una piedra angular de la estabilidad de la República romana. La conclusión no deja lugar a dudas: es mejor un Gobierno sostenido por el pueblo que el Gobierno de los príncipes. Montesquieu retomará la idea de *virtú* de Maquiavelo y en su “Advertencia” a su magna obra, *El espíritu de las leyes*, destacará aún mejor el concepto que él llamará la virtud política, dejando, claro una vez más – y en esto seguirá fiel a la dirección trazada por Maquiavelo –, que no se trata de la virtud cristiana y se refiere más bien al “sometimiento igual de todos a las leyes de la república y en la devoción hacia el bien público” (Pocock, 2002: 591-592). En palabras de Montesquieu: “*En fin, l’homme de bien [...] n’est pas l’homme de bien chrétien mais l’homme de bien politique, qui a la vertu politique dont j’ai parlé. C’est l’homme qui aime les lois de son pays, et qui agit pour l’amour des lois de son pays [...]*” (Pocock, 2002: 592).

Para Montesquieu<sup>6</sup> la virtud política es el resorte que mueve al gobierno republicano, así como el honor es el que mueve al Gobierno monárquico, y así, para expresar sus nuevas ideas, afirma la necesidad de utilizar nuevas palabras o dar un giro diferente a las antiguas y, en consecuencia, corregirá el texto inicial, colocando virtud política en la mayor parte de lugares donde había escrito virtud, para fijar mejor sus ideas, según él lo afirma en su “Advertencia” (Pocock, 2002).

---

6 Montesquieu distingue entre la naturaleza del Gobierno y su principio, y establece la siguiente diferencia: “Su naturaleza es la que le hace ser tal; y su principio el que le hace obrar. La una es su estructura particular y el otro las pasiones humanas que lo hacen mover” (Montesquieu, 1821: 29). En un “Estado popular” el móvil es la virtud.



## Conclusiones

Maquiavelo marca una distancia sustancial con los postulados principales del humanismo cívico al instaurar una concepción de *virtú* desvinculada de nociones religiosas o morales. Al mismo tiempo, rompe con la identidad (unidad) entre las normas de comportamiento (virtudes) que rigen al hombre privado y al hombre público, identidad que es defendida por Aristóteles tanto en *La ética* como en *La política*. Como consecuencia de dicha ruptura, las virtudes ciudadanas, así como las del gobernante no tendrán que coincidir necesariamente, y en adelante, el gobernante quedará liberado de las ataduras de la moral y de la religión. A partir de este momento, el hombre político obedecerá a sus propias circunstancias, actuando incluso cuando las condiciones de inestabilidad o la fortuna lo ameriten, contra los mandatos de la moral privada, y así antepondrá ante todo la unidad y la estabilidad de la república, cualidades que resultan claves en el pensamiento republicano. Por tanto, de ellas deriva la libertad del ciudadano y la posibilidad del cultivo de las virtudes cívicas. Al introducir Maquiavelo conceptos tales como flexibilidad, oportunidad, conflicto, inestabilidad; se sitúa como un pensador moderno y de paso sienta los cimientos de la “nueva ciencia”, la ciencia política.

Al incorporar la perspectiva al estudio de los fenómenos políticos, la nueva técnica le permitirá diferenciar los problemas y las decisiones, a que se enfrenta el hombre político, en relación al hombre privado. Así mismo, la perspectiva le permitirá observar la política tanto desde la óptica del gobernante como desde la de los gobernados, para concluir que tanto el diagnóstico, como las acciones y las decisiones son diferentes cuando el punto de mira del analista se sitúa en la lógica de cada uno de los actores involucrados.

## Bibliografía

- Aristóteles (1984). *Moral a Nicómaco*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2005). *La Política*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Botana R. N. (1984). *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gargarella, R. (2005). "El carácter igualitario del republicanismo". En *Isegoría*, 33. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/27>
- Habermas, Jürgen. "Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana". En: Ovejero, Félix, Martí, José Luis y Gargarella, Roberto, compiladores. (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Harrington, J. (1996). *La república de Oceana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, C. (2000). "Maquiavelo, la república y la virtud". En: Varnagy, Tomás (compilador). *Fortuna y virtud en la república democrática. Escritos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: FLACSO. En: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/maquiavelo/maquiavelo.html>.
- Montesquieu. (1821). *Del espíritu de las leyes*. Tomo I. Madrid: Imprenta de Demonville.
- Peña, J. (2008). "La consistencia del republicanismo". En *Claves de la razón práctica*, 187. <http://www.elboomeran.com/upload/ficheros/noticias/jpea.pdf>
- Pettit, Philip. (2004). "Liberalismo y republicanismo". En Ovejero, Félix, Martí, José Luis y Gargarella, Roberto, compiladores. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- PinzanI, A. (2005). "Gobierno de las leyes y/o Gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?". En: *Isegoría*, 33. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/27>
- Pocock, J. G. A. (1975). *El momento Maquiavelo. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Rivero, Á. (2005). "Republicanismo y neo-republicanismo". En: *Isegoría*, 33. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/view/27>
- Skinner, Q. (2005). "La libertad de las repúblicas: ¿Un tercer concepto de libertad?". En *Isegoría*, 33.
- (2004). "Las paradojas de la libertad política". En Ovejero, Félix, Martí, José Luis y Gargarella, Roberto, compiladores. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, S. S. (1993). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Yannuzzi, M de los A. (2000). "La virtud republicana". En *Postdata*, 6. Buenos Aires.