



Dossier “Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas”

Aristóteles, republicanismo y virtud cívica en las sociedades complejas contemporáneas ¹

Aristotle, Republicanism and Civic Virtue in Contemporary Complex Societies

MARCELO FERNÁNDEZ PAVLOVICH ²

Resumen: Si dejamos a un lado la teoría, son tiempos difíciles para el republicanismo y uno de sus conceptos centrales: la virtud cívica. A contramano de ello, cabe la pregunta respecto a las nociones aristotélicas que, en tal sentido, podrían pervivir en las sociedades complejas contemporáneas. Se repasarán algunos conceptos políticos clave del pensador estagirita y también de Marco Tulio Cicerón, autor romano que sigue sus pasos, para luego intentar actualizar aquellos elementos que, entendemos, aún pueden aplicarse a nuestras sociedades, mientras que otros deberán ser dejados a un lado. Asimismo, en un momento de alta apatía en relación a la democracia, y de cierta anomia provocada por un individualismo exacerbado, entendemos que es clave la pregunta por la existencia, actualidad y posibilidades de la virtud cívica en el siglo XXI. Y, en caso de respuesta afirmativa a dicha posibilidad, cabe preguntarnos cuánto de aristotélico tendría hoy esa virtud.

Palabras Clave: Republicanismo; Aristóteles; Virtud cívica; Cicerón.

Abstract: If we put theory aside, these are difficult times for republicanism and one of its central concepts: civic virtue. Contrary to this, there is a question regarding the Aristotelian notions related to it that could survive in contemporary complex societies. Some key political concepts of the Stagiritic thinker and also of Marco Tulio Cicero, a Roman author who follows in his footsteps, will be reviewed in order to update the elements that might still be applied to our societies, while others should be left aside. Hand in hand with this, at a time of high apathy in relation to democracy, and a certain anomie caused by an exacerbated individualism, we understand that the question of the existence, actuality and possibilities of civic virtue in the 21st century is a key issue. And, in the event of an affirmative answer to that possibility, it is worth asking ourselves how Aristotelian this virtue would be today.

Key words: Republicanism; Aristotle; Civic virtue; Cicero.

¹ Este trabajo tiene su base en la tesis de doctorado en curso del autor, “La virtud cívica republicana en las sociedades contemporáneas”.

2 Instituto de Profesores Artigas (Consejo de Formación en Educación, Montevideo, Uruguay).
marcelo.fernandez.pavlovich@gmail.com

Cómo citar: Fernández Pavlovich, M. (2023). Aristóteles, republicanismo y virtud cívica en las sociedades complejas contemporáneas. *Cuadernos Filosóficos*, 20.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 28/8/23

Fecha de aprobación: 2/12/23

1. Introducción

Entre finales del siglo XX y principios del XXI hemos asistido a un renacer del republicanismo que se ha mantenido en el tiempo, al que algunos autores han llamado “giro republicano” (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004: 14), “retorno del republicanismo” (Souroujón 2014: 94) o incluso “moda”, con la que “no estamos enteramente satisfechos” (Bertomeu, Domenech, De Francisco, 2004: 21). Este acontecer no tuvo como punto de partida la filosofía, sino que debemos agradecerlo a la historiografía, pues inició con la labor de intelectuales dedicados al estudio de las historias de las ideas y de las instituciones políticas, probablemente como reacción ante un sentimiento de incomodidad frente a las perspectivas liberales con las que se estaba afrontando la historia política. La Revolución Norteamericana, que siempre se había vinculado con la tradición liberal –fundamentalmente a partir de un discurso lockeano que podría ajustarse a la perfección a la estructura de reclamos y expectativas de esa naciente sociedad– pasó a ser identificada con raíces republicanas.³ A su vez, lo que hoy reconocemos como neo republicanismo puede dividirse en una vertiente aristotélica (MacIntyre, Sandel, Arendt en cierto punto) y una vertiente que se asume como continuidad romana (Pettit, Skinner). Una de las diferencias entre estas vertientes descansa en su concepción de la virtud cívica y en cuál debe ser el nivel de participación ciudadana en nuestras democracias.⁴

En este sentido, me parece sugerente bucear en las particularidades de aquellas primeras propuestas de la tradición republicana y preguntar por los elementos que podrían sobrevivir en nuestras sociedades, caracterizadas por su complejidad y sus intentos –mayor o menormente exitosos– de pluralidad. A su vez, un elemento por el cual la tradición republicana se ha

³ En este sentido, ha sido clave el trabajo de Quentin Skinner y John Pocock, pero no podemos dejar de lado los antecedentes que en esa misma dirección llevaron adelante Fink, Baylin, Wood y Rahe.

⁴ En nuestra tesis doctoral en curso analizamos qué republicanismo es posible en el momento histórico que nos ha tocado vivir, y cuál es el rol de la virtud cívica, si es que puede tener un rol relevante en sociedades complejas como las nuestras (Fernández Pavlovich, 2023).

diferenciado de otros movimientos, teorías y escuelas es el rol central que la virtud cívica tiene en su propuesta, de tal modo que este será un foco de atención particular en este trabajo. Así, habrá que detenerse en la que seguramente sea la primera propuesta republicana articulada, cuya formulación fue llevada adelante por Aristóteles. Y, seguidamente, aunque con menor desarrollo, en la de un continuador de la teoría aristotélica, como lo fue Cicerón. A partir de ello, el desafío será recuperar ciertos nodos conceptuales vinculados a la ciudadanía y a la virtud cívica en relación con una sociedad del siglo XXI, aun a riesgo de bordear lo que Rawls (1996) consideraba una utopía realista o, incluso, llevar ese límite un poco más allá. Igualmente, nuestro punto de partida será algo anterior a la propuesta del estagirita.

2. De la *politeía* a la *res publica*

El concepto *república* puede verse en la traducción de los libros de Platón al español, más precisamente en la obra que lo llevaría como título, donde analiza la ciudad ideal y describe los distintos y posibles sistemas de gobierno. También en los de Aristóteles, quien en su *Política* (1988) lo utilizaría en una doble acepción. Pero, en sentido estricto, el término utilizado por los griegos fue *politeía* y es relativo a las instituciones, formas de gobierno, organización e incluso constituciones de las *pólis* griegas. De hecho, la doble acepción utilizada por Aristóteles a la que hicimos referencia, nos muestra por un lado lo referido a los regímenes políticos adoptados por las distintas ciudades-estado y, por otro, lo referido a un régimen particular y que llega hasta nosotros habitualmente bajo el nombre de *república aristotélica* (Rossi y Lombardía, 2016) y tiene puntos de contacto directo con el concepto de *res publica* adoptado más adelante por Marco Tulio Cicerón (1988). Ahora bien, sin que se utilicen estos conceptos de forma explícita, ya podemos encontrar ciertos trazos que hacen a la tradición republicana en el *Discurso fúnebre* de Pericles que conocemos a través de Tucídides:

En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. (1983, p. 4)

Esta pequeña cita muestra la importancia que para la *pólis* ateniense tenía esta forma de democracia, en una llamativa definición que incluye una polémica respecto al uso de los vocablos griegos *oikeîn* y *hékein*, entendiendo que en el correr de la historia se cambió el primero por el segundo, lo cual ya no hablaría de una administración a favor de la mayoría, sino que simplemente estaría en manos de ella. Se entiende en nuestros días que un regreso a la supuesta versión original genera mayor satisfacción, ya que el énfasis puesto por quienes conducían una democracia que aún no tenía cincuenta años de vida, era afirmar la existencia de un gobierno que favorecía básicamente a quienes lo ejercían, que en este caso era el *démos* (Arbea, 1983).

Ahora bien, sabido es que esa democracia defendida por Pericles no recogió la unanimidad de posturas favorables, como podemos observar con claridad en *La República* platónica. En rigor, el desacuerdo de Platón no tiene como base lo concerniente a la igualdad respecto a quienes serían los destinatarios del bien, sino que habrá que buscarlo en otro lado ya que, en su búsqueda de la ciudad ideal, ésta es caracterizada como aquella en la que todos los hombres parecen estar animados por el deseo del bien común y no por apetitos particulares. Más allá de lo que hace al título de la que es probablemente la obra más conocida de Platón, su conexión con el republicanismo resulta sumamente problemática para un trabajo de esta magnitud, por lo que cabe notar solamente su oposición a la forma de gobierno defendida por Pericles en su célebre oración fúnebre. Distinto es el caso de Aristóteles, ya que buena parte de quienes llevan adelante este retorno del republicanismo en el siglo XX remiten a su teoría política y antropológica para desarrollar sus propios postulados.

Podríamos comenzar preguntándonos si este republicanismo coincidiría con una propuesta democrática, dado el momento histórico y también las críticas a la democracia formuladas por su maestro, Platón. Pero ello no es tarea sencilla, ya que su posición respecto a la democracia no se reduce a una aceptación o un rechazo a la misma, sino que se trata de una postura compleja y con matices. Al menos en parte, parece coincidir con el espíritu crítico platónico al régimen defendido por Pericles, “el modo que ahora tiene en vigor la última forma de democracia”, que entiende “análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía tiránica” (Aristóteles, 1988, 1298a), regímenes que el estagirita considera las peores desviaciones. Recordemos que, en ese momento, se había dado una amplia participación ciudadana, en un *démos* que incluía a los habitantes más pobres de la *pólis*,⁵ y en su condición urbana participaban activamente de la

⁵ Obviamente, eso se da más allá de las exclusiones que ya conocemos (mujeres, esclavos, metecos, etc.) y que hacen de la democracia ateniense un régimen restringido en cuanto al universo que compone el *démos*.

asamblea e incluso accedían a casi todos los cargos públicos gracias al *misthos*, un salario o dieta establecido para que quienes trabajaban pudieran apartarse momentáneamente de su labor y participar así de los asuntos públicos. De este modo, la pertenencia a un grupo social específico no se convertía en barrera que frenare el acceso a la actividad política, cumpliendo con la afirmación de Pericles respecto a que la pobreza no debía tener como efecto el alejamiento de los hombres de servicio a la *pólis* (Tucídides, 1983).

Dicho régimen fue combatido de forma directa por la oligarquía ateniense, que llevó adelante su supresión cada vez que tuvo oportunidad. Si bien la postura de Aristóteles no era en modo alguno radical como la de los oligarcas, sí podemos decir que tenía una postura conservadora hacia esa política pública, dado su temor a la corrupción. Entendía el estagirita que esta situación tentaba a personas ávidas del *misthos* –poseer un ingreso mensual–, pero desinteresadas en lo que hace a los asuntos públicos, lo que conllevaría el alejamiento del imperio de la ley, pasando a ser “la multitud de pobres el elemento soberano del régimen” (Aristóteles, 1988, 1293a). Allí se ve reflejada su desconfianza respecto a que todas las personas deliberen sobre todos los temas y no se limiten a las cuestiones más fundamentales y básicas. Por otra parte, entendía que la condición económica de esta porción de la ciudadanía era aún precaria, lo que se sumaba a la falta de educación y virtud, de modo que quedaban expuestos a la influencia de demagogos –análogos a los “aduladores en las tiranías” (Aristóteles, 1988, 1292a)–, dejando así una situación abierta a casos de corrupción. Esta situación conllevaría inestabilidad, ya que los ricos –y virtuosos– se sentirían excluidos del régimen, el pueblo gobernaría como si fuera un monarca y esto provocaría conflictos que terminarían “irremediablemente en la tiranía” (Aristóteles, 1988, 1298a), “el peor de los regímenes posibles” (Aristóteles, 1988, 1289b).

De todos modos, esto no afectaría a todos los tipos de democracia, ya que aquellas democracias conformadas fundamentalmente por campesinos en su base social, donde no todos deliberasen continuamente sobre la totalidad de los asuntos públicos sino solo sobre lo primordial harían más factible el “imperio de la ley” (Aristóteles, 1988, 1292a). Y ello, a su vez, daría paso a que hombres virtuosos ocupen las magistraturas relevantes. Será este el régimen más parecido al republicano, lo próximo a determinar en estas líneas. Si bien el estagirita utilizó *politeía* para referir a cualquier régimen de gobierno, existe cierto consenso en la traducción de ese vocablo griego como república (Rossi y Lombardía, 2016). Como fue mencionado, el concepto es utilizado en dos acepciones: por un lado, respecto a las ciudades y sus regímenes políticos en general y, por otro, como referencia a un régimen en particular, el de interés en

nuestro caso. Recordemos que para Aristóteles toda comunidad —y una *pólis* lo es, ya que no se trata de un mero agrupamiento geográfico, sino que debe haber cierta comunión entre sus miembros— es anterior a las aldeas, a las casas y a las personas, ya que el todo es anterior a la parte y, a su vez, si bien “nació a causa de las necesidades de la vida, subsiste para vivir bien” (Aristóteles, 1988, 1252b), que será la finalidad de la *pólis*, su *télos* en un sentido normativo.

Esto supone una antropología distinta a la ofrecida previamente por Platón. La concepción aristotélica ofrece una visión del ser humano básicamente como un *zoón politikón*, bajo el entendido de que “la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social” (Aristóteles, 1988, 1252b). Ello no significa que desee o deba dedicarse constantemente a la actividad política, ya que hay una inclinación de la mayoría de las personas por “atender sus asuntos privados” (Aristóteles, 1988, 1318b). Su carácter de animal político se da porque, al igual que otros grupos de animales, se congrega en grupos más numerosos que la unidad familiar y, fundamentalmente, porque una de sus características fundamentales es el *lógos*, siendo el único animal que lo posee. Si bien *lógos* tiene un múltiple significado en nuestro idioma y no alcanza un vocablo para lograr su traducción efectiva, ya que al nombrarlo hacemos referencia a razón, estudio, reunión, lenguaje y todavía más, la diferencia específica a la que hace referencia Aristóteles es el discurso:

...la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (Aristóteles, 1988, 1253a)

En su acepción de palabra y discurso, el *lógos* sería lo distintivo del ser humano respecto a los demás animales. Será éste el rasgo dominante de la política, ya que no refiere exclusivamente a un medio para comunicarse o a una mera técnica retórica: el *lógos* es utilizado en la asamblea para discutir y deliberar respecto a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. En este sentido, lejos de ser una cuestión de carácter instrumental, se convierte en condición de posibilidad de la existencia de la *pólis* —en tanto Ciudad-Estado unida en torno a una teleología que implica el vivir bien, en un sentido virtuoso—⁶ y por tanto es esencial al ciudadano, condición que no se adquiere por el hecho de haber nacido o habitar una ciudad, sino por participar de la actividad pública que hace al gobierno de la misma.

⁶ Referiremos a la concepción aristotélica de la virtud unos párrafos más adelante.

En el libro III de *Política*, Aristóteles refiere a la *politeía* como un régimen recto y puro: “Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: *politeía*”⁷ (Aristóteles, 1988, 1279a). Vale recordar que en un comienzo plantea un modelo teórico, un tipo ideal, para luego llevar su análisis a un ámbito concreto, como el de los gobiernos de la Hélade en ese momento específico de la historia. En este sentido encontramos una clara diferencia con Platón, preocupado exclusivamente por la ciudad ideal, mientras que el filósofo estagirita tiene interés también en el mejor régimen posible en función de las circunstancias y, a su vez, en el régimen que mejor se adapte a una *pólis* determinada. De este modo, se enfoca en los regímenes efectivamente existentes y acude al conocimiento empírico para clasificarlos. Y, en principio, plantea seis tipos básicos de régimen de gobierno, en función del número de gobernantes y del objetivo que esta *pólis* posea: el bien común o el bien privado de los gobernantes, que hace a su rectitud o desviación, en ese orden. Así, tenemos que la monarquía se corresponde con el gobierno recto de un solo hombre, en tanto la tiranía es su desviación; la aristocracia es el recto gobierno de unos pocos, siendo la oligarquía su forma desviada; y al referirnos al gobierno de multitudes, su desviación sería la democracia, en tanto su forma correcta sería la *politeía* o república. Ahora bien, respecto a oligarquía y democracia, las diferencias no son simplemente de carácter cuantitativo en cuanto a quienes gobiernan, sino que allí interviene, como elemento fundamental, la riqueza o su ausencia. De este modo, la oligarquía es el gobierno de unos pocos ricos, y la democracia el gobierno de una mayoría de pobres. Este conflicto entre ricos y pobres es tenido en cuenta por estagirita, que no teme que ello genere inestabilidad per sé, en la medida que ninguno de estos dos grupos sociales sea excluido.

Bajo el entendido de que la mayor parte de las *póleis* fluctúan entre democracia y oligarquía, es allí donde depositará su mayor interés. Y si bien cada una de ellas conoce distintas formas en lo empírico, la república es, en efecto y para mencionarlo en forma simple, una mezcla de oligarquía y democracia (Aristóteles, 1988, 1293b). De este modo, vemos que Aristóteles aplica a la política el mismo criterio que ya ha utilizado en otras áreas de conocimiento. Recordemos que la virtud, “como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio” (Aristóteles, 1985, 1106b), pues siempre está entre dos vicios que pecan, el primero por exceso y el segundo por defecto. Y este justo medio se expresa en la *politeía*,

⁷ Cabe consignar que la traducción que ofrece la editorial Gredos, a cargo de Manuela García Valdés, asume la equivalencia entre los términos *politeía* y república, y directamente utiliza este vocablo en su traducción, lo cual se aclara en la nota 440 (1988, p. 172).

ofreciendo una mezcla exitosa cuando “se puede decir de un mismo régimen que es democracia y oligarquía” (Aristóteles, 1988, 1294b). Así, el autor da piedra de toque a una forma de organización que posteriormente será defendida incluso por Nicolás Maquiavelo en su análisis sobre los comienzos de la república romana: una república mixta que no teme a la contraposición, ya que, de los argumentos esgrimidos por las distintas facciones existentes en una comunidad para defender sus intereses, lo que ganará es el bien común y la solidez de la república (Maquiavelo, 2004).

Esa mezcla de distintos grupos sociales debe conservarse y, en tal sentido, Aristóteles entiende que las democracias son más firmes y duraderas que las oligarquías, debido a una mayor presencia de las clases medias, que son más numerosas y con mayor participación en las primeras que en las últimas (Aristóteles, 1988, 1296a). En tanto, el estagirita había observado previamente que, en términos éticos, la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud -un término medio, como se ha mencionado ya-, por lo cual “necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término medio al alcance de cada individuo” (Aristóteles, 1988, 1295a). Esta apuesta a la presencia de una clase media fuerte descansa en el reconocimiento dos elementos que coadyuvan y hablan de la complejidad del análisis aristotélico en cuanto a la relación entre el orden político, la división social y los atributos económicos: en la escala gradual propuesta por Aristóteles, lo mejor en cuanto a la posesión de bienes “será la moderación” (Aristóteles, 1988, 1295b) y, a su vez, la robustez de la clase media será lo que produzca el equilibrio en la república. Respecto a esto último, entiende que ese es el modo de evitar que el régimen se convierta en una “democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía debido al exceso de una o de otra” (Aristóteles, 1988, 1296a), pues será menor la discordia y la posibilidad de sedición en la *pólis*. Y ello se encuentra fuertemente ligado al punto anterior, ya que la desigualdad es principio y fuente de las sediciones, “la causa por la que se sublevan” (Aristóteles, 1988, 1301b).

Los extremos que se alejan de la clase media los encontramos en aquellos que poseen un exceso de bienes y, en función de ello, “no tienen la costumbre de obedecer” (Aristóteles, 1988, 1296a). También en quienes se encuentran del lado opuesto pues, dadas sus necesidades, suelen llevar adelante un comportamiento demasiado servil. La presencia numerosa de estos extremos redundaría en una sociedad desigual, de amos y esclavos, y no una sociedad de hombres libres. En este sentido, Aristóteles, admirador de la *pólis* espartana en cierto sentido, formula críticas a dicho régimen en función de la estructura de la propiedad allí establecida, que a través de la

donación de tierras y de la acumulación por herencia, es generadora de desigualdad social. Dicha crítica hacia las diferencias materiales -y lo que éstas generan- se ve ampliada hacia el orden político: la institución del *eforado* genera una excesiva concentración de poder respecto a las demás magistraturas. A su vez, se incluye en ello a generales elegidos con carácter vitalicio, lo que genera disparidades excesivas. En este sentido, es menester “intentar precisar por medio de leyes hasta el punto de que nadie llegue a sobrepasar mucho en poder, ya por los amigos, ya por las riquezas” (Aristóteles, 1988, 1308b). Que nadie crezca excesiva y desproporcionadamente debería ser una medida común a todo régimen, por lo cual hay que llevar adelante todos los intentos posibles “para que el pueblo no sea demasiado pobre” (Aristóteles, 1988, 1320a) y que una prosperidad duradera se focalice justamente en las capas más pobres de la ciudad a través de políticas distributivas.⁸ Los males generados por la riqueza pueden atenuarse a través del apartado de tierras para el tesoro público, así como un uso común de parte de la producción de alimentos y una educación en las virtudes de la moderación y la generosidad (Lord, 2009). En el orden político, la mejor solución es que se confíen los asuntos públicos y las magistraturas a grupos o partidos contrarios, mezclando el grupo de pobres con el de los ricos como medida y evitar así la desigualdad extrema, de allí su defensa de un régimen mixto.

Recordemos que, para Aristóteles, la ciudad es una asociación de personas que se caracterizan por ser libres e iguales, y que “difieren en especie” (Aristóteles, 1988, 1261a). Tanto la libertad como la igualdad pueden desarrollarse exclusivamente en la *pólis* y a través de la participación política, de la toma de decisiones por parte del *démos*. Es decir, son condiciones que permanecen ligadas al desarrollo de la ciudadanía. El poder político difiere del poder del amo precisamente en función de su ámbito de aplicación: en tanto el del amo se ejerce sobre esclavos y en el ámbito doméstico, “el gobierno político es sobre hombres libres e iguales” (Aristóteles, 1988, 1255b). En tanto los oligarcas creen que la desigualdad de riqueza justifica un trato desigual, los demócratas entienden que la igual libertad requiere un igual tratamiento en todos los aspectos (he allí el conflicto de intereses que Aristóteles no teme y que, en la medida que exista una fuerte clase media, como hemos mencionado, tenderá a la estabilidad de la *politeía*).

⁸ El horizonte de estas políticas estaba constituido por la posibilidad de adquirir un terreno o, de no llegar a ello, que se puedan proveer fondos para emprender el comercio o la agricultura. Notamos aquí, nuevamente, la preferencia de Aristóteles por el campesinado y por la agricultura como actividad.

2.1. Ciudadanía y virtud

La virtud aristotélica puede ser traducida como aquello que algo o alguien debe poseer para funcionar adecuadamente y, de ese modo, cumplir con la finalidad a la que estaba dispuesto previamente. Puede entonces pensarse a la virtud como excelencia, la que, en el caso de la virtud cívica, coincide con la buena ciudadanía. Cada elemento posee, entonces, su virtud asociada: el caballo en sus carreras, el arpa para ser tocada, la ciudadanía para ser ejercida: el ser virtuoso consiste en ese saber hacer que se corresponde con las posibilidades de un arte o área de acción concreta. Así, la virtud cívica será la que tiene que ver con la excelencia en el campo de la ciudadanía, puesta en relación con el desarrollo del *télos* de la comunidad, que en este caso podemos identificar con la *eudaimonía*.

Ahora bien, dada esa relación entre el *télos* de la comunidad y el buen ciudadano, existe una gran afinidad entre virtud cívica y virtud ética (que además comparten a la prudencia –*phrónesis*– como fundamento). La vida buena es, como vimos y en términos aristotélicos, un objetivo colectivo que se ejercita de modo individual y, por tanto, mi bien no debe oponerse al de la *pólis* a la que pertenezco. Ésta tendrá mucho que ver con el logro de la vida buena, la *pólis* es más que un lugar para el intercambio comercial o una alianza defensiva para dar seguridad a los ciudadanos, sino que propicia el alcance de una vida buena y satisfactoria. No hay separación total entre la vida privada y la vida política y, de tal modo, el ejercicio de la virtud cívica es condición y parte de esta vida buena.⁹ Por otra parte, el hecho de que sea la prudencia lo específico del buen gobernante es un indicador de que, a diferencia del modelo espartano, no se trata de una entrega ciega al bien colectivo o una devoción irreflexiva a la comunidad a la que se pertenece, sino que la virtud cívica implica la deliberación –interna o externa– sobre el *telos* de la comunidad, sobre esa vida buena que se pone como objetivo.

Ahora bien, ¿quiénes son los ciudadanos? En términos aristotélicos, lo son aquellos a quienes les “está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida autosuficiente” (Aristóteles, 1988, 1275b). Así como queda establecido el *télos* de la *pólis*, a lo que ya hemos referido, también podemos notar que se pierde la diferencia entre gobernantes y gobernados, ya que pueden acceder a esas magistraturas quienes tengan la capacidad natural

⁹ “Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes” (Aristóteles, 1985, 1140b), aquel que es capaz de reflexionar no solo sobre su propia vida, sino también sobre la del conjunto de los ciudadanos

para hacerlo (en función de la virtud que se posea, que no será el caso de los esclavos). Podemos diferenciar, en este sentido, dos ámbitos o momentos: el del buen hombre, que refiere a lo privado, en cuanto a su relacionamiento con su esposa, hijos, esclavos, y lo relativo al buen ciudadano, que conectamos en forma directa con el ámbito público. Si bien no tendría por qué haber mayor conflicto entre estas dos facetas, “si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser ambas elogiadas en la misma medida” (Aristóteles, 1988, 1277a) y “es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno” (Aristóteles, 1988, 1276b).

La tarea del ciudadano está vinculada a la seguridad de la comunidad –y todo lo que ello representa–, por lo que la virtud del ciudadano, entonces, “está necesariamente referida al régimen político” (Aristóteles, 1988, 1276b). No debemos entender el concepto de seguridad tal cual lo discutimos hoy en día, sino que está referido a la salvación y conservación del régimen, lo que está en estrecha relación con la justicia: el régimen y las leyes deben mantenerse en la medida de lo posible para que se realice la justicia en la *pólis*. La primera condición que debe cumplir el ciudadano es la de ser justo en sus relaciones con los demás, pues la finalidad de la *pólis* no es la mera supervivencia sino la vida buena (Aristóteles, 1988, 1252b). En tanto al ciudadano le define su *pólis*, será un buen ciudadano en cuanto contribuya al bien de esa *pólis*. Es decir, en tanto posea la virtud que le permite participar de la misma. Ahora bien, esta participación puede limitarse a la obediencia o deliberación, cuando referimos al ciudadano en tanto gobernado, o también desde el mando, para lo cual es necesaria la virtud de la prudencia. El gobernante necesariamente debe poseer esta virtud de manera propia y en acto, ya que debe elegir los medios adecuados para lograr encausar su *pólis* hacia el bien común.

Es cierto que el ciudadano, en tanto gobernado, participa en algún modo de dicha virtud –a través de la cual el ser humano llega a ser bueno– pero no es estrictamente coincidente con la del gobernante. Aunque hace cierto ejercicio del poder y, debemos recordar, se trata de un gobernante en potencia, no tiene el mismo grado de responsabilidad ni asiduidad en las tareas de gobierno. Su característica más estricta será la obediencia y, también, “la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta, y el gobernante como el flautista que la usa” (Aristóteles, 1988, 1277b). Es necesaria, entonces, la deliberación y, para ello, es preciso tener opiniones rectas y verdaderas. En tal sentido, podemos afirmar que puede darse el ejercicio de la buena ciudadanía aunque no todos los ciudadanos sean buenos hombres. A su vez, si bien los gobernantes, dada la necesidad de la prudencia, deben ser buenos seres humanos, no es

correlativo su inverso, ya que habrá buenos hombres que no sean gobernantes en acto (en ese caso, serán en ese momento simplemente buenos ciudadanos).

3. La cosa pública

Mientras Aristóteles escribía su *Política* en momentos de crisis de las *póleis* de la Hélade, la republicana romana se solidificaba desde el punto de vista político y se expandía por la península italiana. La elaboración teórica más sofisticada del significado político de ese momento histórico se la debemos a Marco Tulio Cicerón, aunque de su obra fundamental, *Sobre la república*, solamente quedaron fragmentos que se conocieron recién el siglo XIX. De forma coincidente con el estagirita, Cicerón escribió esta obra en tiempos de crisis (a mitad del siglo I a.C.), signados por intentos de revolución civil que generaron, por primera vez, el sentimiento de que la república romana podía perecer (Moatti, 2007). La discontinuidad política aparecía como tema urgente de reflexión y, de este modo, la duración y estabilidad de este régimen aparecían tanto objetivo y horizonte de sentido en los escritos Cicerón. Ello debía tener una respuesta filosófica en primera instancia, aunque desligada de grandes desarrollos metafísicos u ontológicos, ya que se trata de una filosofía de la práctica, una filosofía puesta al servicio de la praxis política.

Sobre la república, por otra parte, nos hace llegar de forma directa el concepto de *res publica*, sin depender en este caso de las traducciones del concepto griego *politeía*:

Así pues, la cosa pública [*res publica*] es lo que pertenece al pueblo [*res populus*]; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho [*consensu iuris sociatus*], que sirve a todos por igual [*utilitas comunis*]. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la inteligencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios... (Cicerón, 1988, p. 47)

Una de las disputas teóricas respecto al concepto de *res publica* radica en la extensión del concepto cosa, ¿de qué cosa se está hablando allí? Siguiendo el planteo de López Barja (2007), entendemos que no solamente refiere a lo abstracto, en el sentido de ser, entre otras, la forma en que se gobierna una ciudad y las instituciones relacionadas a ello, sino también a cuestiones concretas que hacen a lo público, sea en materia de hacienda y de espacios. Es decir, todo lo relacionado con los bienes públicos, materiales e inmateriales. La cosa pública hace entonces a una distinción entre lo público y lo privado que llega hasta nuestros días, poniendo lo personal en un nivel menor que aquello que pertenece al todo (que está por encima de las partes que lo

componen).¹⁰ Lo público sería, de este modo, lo relativo a lo que nos pertenece a todos en cuanto pueblo. Cicerón se encarga de delimitar rápidamente el concepto de *populum*, de forma similar a la que lo hace Aristóteles con el de ciudadano, ya que no se trata de una mera conjunción de seres humanos. El pueblo es un concepto abstracto, que se ubica en el centro mismo de la institución *res publica* y que incluye el reconocimiento de los asociados a someterse al mismo derecho, lo que además implica un importante sentido de la igualdad, ya que la *utilitas* debe ser común a todos los integrantes. La *res publica*, entonces, agrupa a “hombres unidos por el vínculo del derecho” (Cicerón, 1988, p. 13) y consiste en la igual posesión de derechos y deberes, por encima de consideraciones sobre un modo común de concebir la vida y el bien. Sin esta igualdad jurídica no hay libertad, en tanto facultad para participar en la esfera política.

Esta concepción de lo común, en el caso de Cicerón, está atada a la noción de derecho natural (*ius naturae*) como previo a toda actividad (Rossi y Lombardía, 2016) y, por ello, lo que sostiene la unión del pueblo es la voluntad de actuar de acuerdo a esa ley natural. Ésta se basa en dos principios: por un lado, una sociabilidad natural, a la usanza de la antropología propuesta por Aristóteles; por otro, en el principio de justicia natural, que se relaciona de forma más estrecha con el planteo platónico, pues refiere a que cada grupo social lleve adelante lo que le corresponde en función de un supuesto orden natural. Este segundo punto pone en jaque la noción de igualdad, no ante la ley sino en lo que refiere a lo social y económico. De aquí que, el interés común de los integrantes del pueblo –al que han dado su consentimiento, según la definición de Cicerón– refiere a lo necesario para la conservación y defensa de la ciudad. Uniendo este interés al primero de los principios naturales mencionados, la sociabilidad natural, puede notarse que lo racional es que los seres humanos se unan en una *res publica* y que la finalidad sea la estabilidad del régimen. De este modo, en un mismo movimiento, harían un bien a sí mismos y a sus semejantes; su naturaleza racional les hace anteponer el bien común, ya que es la forma lógica y razonable de dirigir un bien hacia sí.

¹⁰ Es una distinción que llega hasta nuestros días pero que hoy se asume con una valoración diferente. En tanto para Cicerón –y, entendemos, también para los romanos de su tiempo– la cosa pública tenía el valor más alto posible en una comunidad republicana, en las sociedades complejas contemporáneas del cono sur, parecemos habernos desentendido de la cosa pública como aquello que, al ser de todos, es de nadie. Es decir, en tanto lo nuestro –en un sentido propietario– es aquello que merece ser cuidado, lo que es de nadie es lo que puede ser agredido, pisoteado, un lugar donde en el que parecería no haber que rendir cuentas por lo que allí se haga. Obviamente, eso se relaciona de forma directamente con el funcionamiento de la virtud pública –o su ausencia– en los tiempos que corren, problema a enfrentar en el capítulo dedicado a la virtud en nuestros días.

Del mismo modo que Platón y Aristóteles, Cicerón recorre las distintas formas de gobierno. El arpinate entiende que hay formas puras: monarquía, aristocracia y democracia; y sus correspondientes desviaciones: tiranía, oligarquía y la corrupción de la democracia. A excepción de la pureza respecto a la democracia, Cicerón no se distancia demasiado del estagirita, pero sí resulta novedosa la introducción de principios en los que se basa cada una de las formas puras de gobierno. Si bien los párrafos correspondientes a la monarquía se perdieron casi por completo, podemos afirmar que el principio asociado a esta forma es la “*caritas*: el amor que siente el rey por sus súbditos” (Cicerón 1988, p. 56), un amor distinto y más elevado que el que puede sentirse por hijos, hermanos o pareja. En tanto, la aristocracia se apoya en la *virtus*, relacionada a una forma de conocimiento superior, ejemplificada de modo platónico con la nave que debe ser manejada por quienes sepan hacerlo. En este sentido, la elección de quien maneje la nave no debería quedar librada a un sorteo, sino ejecutarse en función de quien sea el más apto para la tarea (de esta forma, Cicerón recupera el criterio de justicia natural como uno de los principios fundamentales para organizar una comunidad). La democracia, por otro lado, se apoya en la *libertas*, que debemos tomar en un sentido “más aristotélico que romano” (Rossi y Lombardía, 2016, p. 72), ya que en este caso implica la toma de decisiones por parte del pueblo, es decir la participación política directa. De hecho, entiende que sobre aquellas ciudades en las que solamente algunos ciudadanos pueden tomar las decisiones de la comunidad -por su linaje o fortuna- no podemos decir que sean libres, aunque formalmente se haya declarado como tales.

Cicerón recoge enseñanzas aristotélicas para afirmar que la mejor forma de gobierno será una cuarta, “aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres tipos de república” (Cicerón 1988, p. 69). El régimen mixto es la *res publica* perfecta, por ser la que mejor se ha adecuado a la república romana. Por lo tanto, esta elección se apoya en la adecuación a las circunstancias, lo que solamente puede observarse a través de la historia. El arpinate toma como base para su propuesta al exitoso ejemplo histórico de la constitución romana.¹¹ En el intento de superar el carácter ideal de ciertas propuestas –como la realizada por Platón– se preocupa por un modelo válido para todas las repúblicas. En su repaso por la elaboración de la constitución romana, la encuentra superior a las de las *pólis* griegas, en su mayoría producto de un solo legislador, siendo la romana un fruto colectivo. El jurista romano no refiere aquí a la participación

¹¹“No hay ninguna que, por su constitución, por su estructura o por su régimen, sea comparable con aquella que nuestros padres recibieron de los antepasados” (Cicerón, 1988, p. 70)

del pueblo, que no la tenía aún en la ciudad de Roma,¹² sino a que dicha constitución fue elaborada por varios monarcas, como Rómulo, Numa y Tarquinio el Antiguo. No será hasta que Bruto asuma el consulado que el pueblo entrará a tallar en las discusiones; y será recién con la creación del tribunado de la plebe que este estamento pasa a tomar parte de las decisiones de la ciudad en la que vive, lo que, a su vez, lo pone como fuente de legitimidad de una república mixta.

Cicerón, propone entonces una constitución mixta, basada en la combinación de la potestad consular, la autoridad senatorial y la libertad del pueblo. Es notoria la influencia de Polibio, quien al comentar la constitución romana sostiene que había llegado a una perfección tal que ni siquiera los romanos podían afirmar si su régimen era monárquico, aristocrático o democrático (Polibio, 2000). A su vez, para el historiador griego, el régimen mixto debe sostenerse en un juego de contrapesos en el que el temor juegue un rol esencial –la realeza no caería en la arrogancia por temor al pueblo, en tanto el temor al pueblo hacia los aristócratas evitaría su desprecio hacia el rey (Rivera García, 2006)–. De este modo, la constitución propuesta por Cicerón tiende a limitar poderes: los tribunos de la plebe aparecen como un freno al *imperium* de los cónsules, quienes, a su vez, deben encargarse de domesticar al pueblo y evitar revoluciones: “La fuerza bruta del pueblo es mucho más cruel y violenta; y si tiene quien la dirija, es a veces más suave que si no la tuviera” (Cicerón 1988, p. 237).

Resulta visible la preferencia de Cicerón por la aristocracia, ya que el momento de mayor esplendor de la república coincide con “el dominio de los hombres principales, esto es, de los nobles o senadores” (Cicerón 1988, p. 56). Pero esto cambiaba las reglas de una autoridad que basaba su poder en el prestigio y legitimidad que le daba la *auctoritas*, sin que mediara la coerción. Era necesario que el orden senatorial fuese modelo para los otros órdenes, cosa que había acontecido en el pasado gracias a la prudencia de su consejo, a su dignidad, austeridad y el recelo y valentía con que defendieron la ciudad (Cicerón 1988, p. 56). Sin embargo, en el momento histórico que le tocó vivir a Cicerón, estas virtudes ya no parecían acompañar a las clases dirigentes, de modo tal que, con el objeto de devolver el prestigio al Senado, Cicerón reservó un lugar especial para la institución de la censura. Los censores, además de controlar las costumbres populares, debían también excluir del Senado al ciudadano indigno y ser, a la vez, guardianes de las leyes vigentes.

¹² Que todavía no se había constituido aún como república.

La perspectiva aristotélica de la virtud, mencionada anteriormente, fue tomada por republicanos romanos posteriores, y entre ellos, Cicerón. Dicha perspectiva constituye el llamado *vivere civile*, que transita desde el final de la Antigüedad hasta la Edad Media y el Renacimiento. Ahora bien, ese tránsito estuvo marcado –como señalan Pocock (2008) y Arendt (2005)– por un debate dado de manera intermitente desde los tiempos de Platón y Aristóteles respecto a las diferencias y méritos que les correspondían a las llamadas *vita activa* y *vita contemplativa*. De este modo, la vida dedicada a la actividad pública es la reconocida como *vita activa*, en tanto una vida consagrada a la búsqueda del conocimiento puro se reconoce como *vita contemplativa*, lo que genera, a su vez, una antítesis entre política y filosofía. Los pensadores medievales, en líneas generales y siguiendo el espíritu platónico, decantaron en favor de la contemplación, bajo el entendido de que las preocupaciones de los filósofos –en tanto se correspondían con los intereses cristianos– no pertenecían a este mundo. Es por ello que Petrarca se sentía legitimado para poder reprocharle a Cicerón “que se hubiera inmiscuido en una política deshonrosa y se hubiera expuesta a una muerte indigna cuando habría debido ocuparse de su propio cometido como filósofo” (Pocock, 2008: 144), dado su fundamental interés por la *vita activa*.

En tanto para Aristóteles el éxito de un régimen mixto se relaciona estrechamente con la virtud ciudadana, Cicerón toma mayormente en cuenta el talento de algunas personalidades que han sido, según su lectura, fundamentales para la existencia de la república romana. Mientras que el estagirita entiende que la experiencia fundamental de la *politeía* tiene su centro en la asamblea, foco del espacio público, Cicerón posee una visión con tendencia elitista, dando suma importancia a la figura del consulado y del senado. Aun así, en cualquiera de estas formulaciones, ambos autores se encuentran preocupados por la praxis política y en ellos vemos el rasgo común de la antigüedad: la política no se desvincula de lo ético ni de lo económico, sino que existe un continuo entre las áreas de conocimiento que hacen a lo social, recogiendo siempre como elemento vital la moderación.

4. Distinciones, ¿qué puede sobrevivir hoy?

Para Aristóteles, la condición de ciudadano no tenía únicamente que ver con la *poleis* de nacimiento, como se ha mencionado. A su vez, y en un sentido similar, el *populum* al que refiere Cicerón no es una mera agregación de seres humanos, y que la pertenencia a la *res publica* hace también a un fuerte sentido de la igualdad. ¿Pueden verse estas condiciones reflejadas –o ser

propuestas con algún sentido de viabilidad— en las sociedades en que vivimos actualmente? Para responder con mayor propiedad deberíamos realizar un análisis de tipo sociológico más fino. Asumimos la imposibilidad a ese respecto, dadas las características de este trabajo. A la vez, tomamos el pluralismo de las sociedades complejas contemporáneas como un *factum*, al que se suma el mayor peso que la Modernidad otorgó a la figura del individuo y a sus intereses, y, a su vez, surgió el lenguaje de los derechos como forma de proteger a los individuos, dejando a la virtud en un tercer o cuarto plano de importancia, si es que la tiene. Asimismo, el aceleramiento de la impronta mencionada del autointerés, característica de la Posmodernidad —o Modernidad tardía, como se la prefiera nombrar—, atenta contra la igualdad mencionada al comienzo del párrafo, contra la posibilidad de pensar en un *télos* compartido por la ciudadanía, y también contra la idea de la existencia de un bien común. De este modo, podemos notar rápidamente ciertas dificultades con las que nos topamos para establecer una respuesta afirmativa.

Aun así, se realizará el intento de generar alguna respuesta con esa impronta, sea como parte de aquello que tal vez podamos llamar o real, sea a modo de propuesta que puede tener un viso de utopía en un sentido ricoeuriano (1997). La tradición republicana puede ser ligada al imperio de la ley y no de un *dominus*. En este sentido, la igualdad ante la ley aparece como un elemento clave en nuestras sociedades¹³. El hecho de someternos al mismo derecho no solo es una muestra de igualdad, sino que además muestra pertenencia al mismo espacio público, que necesita de leyes para subsistir (Arendt, 1997), motivo que entendemos suficiente para pensar que al menos en un sentido mínimo y formal, la ciudadanía no es una mera cuestión de agregación de individuos nacidos en una misma situación geográfica. En las democracias occidentales —al menos aquellas que están ubicadas más cercanas a lo óptimo en las estadísticas— hay otro sentido de la igualdad, que se ve reflejada electoralmente, ya que cada voluntad tendría el mismo valor dentro de las urnas: todos los votos valen uno. Se trata de un tipo de igualdad que, por cierto, no es meramente formal en el nivel de influencia que cada ciudadano posee, ya que en ese sentido es el mismo en cada caso. Pero ello no nos habla de otro tipo de influencia, que es la que se da a nivel discursivo, a través del *logos*, en el que existe una clara desigualdad. En ese sentido, estaríamos autorizados a hablar de cierto elitismo respecto a quienes tienen acceso a los mayores canales para ejercer influencia en el resto de la ciudadanía. Sin embargo, no parece el elitismo sostenido por Cicerón, quien esperaba una mayor influencia de los más virtuosos de la sociedad. Sea cierta o errada dicha apariencia, ciertamente es algo que nos aleja de Aristóteles,

¹³ Elemento que suele ser defendido, al menos discursivamente, por todas las posiciones políticas relevantes.

quien pretendía que las discusiones fundamentales –no todas, claro está– fueran llevadas adelante por el *démos* y no solamente por una parte del mismo.

Ciertamente, desde la actualidad hay objeciones¹⁴ que podemos formular a la composición del *démos* de la antigüedad griega, ya que hoy abogamos por un *démos* que aspire a la universalidad. Recordemos que uno de los temores frecuentes de estos republicanos antiguos tiene que ver con la corrupción (de allí el alejamiento del estagirita del *misthos*). A ese respecto, hay que recordar que hoy la función pública posee una retribución salarial y, de hecho y al contrario del temor aristotélico, suele pensarse que dichas retribuciones deben ser altas en el intento de evitar la corrupción. Intento que, dado lo que podemos leer habitualmente en los periódicos, dista bastante de resultar exitoso. A su vez, existía en Aristóteles el temor de que las capas económicamente más desfavorecidas se acercaran a los demagogos. ¿Estamos tan lejos de ello? El manejo de los medios de comunicación –desde los *mass media* hasta las contemporáneas redes sociales– y el desarrollo discursivo en las campañas electorales parecen demostrarnos lo contrario.

Hay otro sentido de la igualdad al que se puede apelar, y tiene relación con una autopercepción, claramente mayoritaria en nuestras sociedades,¹⁵ de pertenencia a las clases medias (Jacquet y Clemenceau, 2013). Este elemento, imaginario o real, habla de la igualdad en un sentido social y relacional (no meramente formal) y, en tal sentido, dicho valor es propuesto también por republicanos contemporáneos como Pettit (1999), quien defiende una igualdad estructural como necesaria para la no dominación. Asimismo, es también claro que, en muchos casos, dicha autopercepción está acompañada también de un deseo de movilidad ascendente, que se ve reflejada en la admiración que produce en nuestras sociedades las acciones de megamillonarios como Elon Musk o Jeff Bezos. En tal sentido, recordemos que las clases medias representan también un grado de moderación adecuado en la propuesta del estagirita, que se rompe con los ejemplos mencionados por exceso, en tanto podemos encontrar muchos casos de personas que, en términos de riqueza, se alejan de la virtud como justo medio desde el otro extremo, es decir, por defecto. Ese término medio previene, además, del alejamiento de la moderación del ciudadano entre la obediencia y lo servil: sostiene Aristóteles que quienes se

¹⁴ Y ni hablar de las que pueden formularse a la justificación aristotélica de la esclavitud.

¹⁵ Por lo menos, se trata de una cuestión notoria en las sociedades del Río de la Plata.

encuentran en un extremo superior suelen no obedecer¹⁶, en tanto quienes están en el inferior suelen tener un comportamiento servil. De allí la importancia que el estagirita da a las políticas distributivas, importancia que, al menos, ciertos sectores políticos hoy reivindican en pos de cierta concepción de la justicia social.

En nuestros tiempos y en un sentido coloquial, la virtud parece haber quedado atrapada en un sentido moralizante, ligado a concepciones sustantivas del bien basadas en lo religioso, como resabios del teocentrismo e incluso como residuo de épocas dictatoriales no tan lejanas en nuestros países. “Nadie habla de ‘virtudes’, sino, en todo caso, de ‘valores’, palabra que la religión no hizo suya con el fervor con el que se apropió de otras” (Camps, 1990, p. 15) nos recuerda Victoria Camps, hablando de su país, una España en la que es muy difícil desligar lo dictatorial de lo religioso. Por otra parte, en el terreno de la teoría política nos encontramos con autores temerosos de que el discurso de la virtud someta las libertades privadas y constituyan un ataque al pluralismo: “si promoviera como valores dominantes la virtud cívica y la excelencia personal, nuestra política anulará las libertades que tenemos buenas razones para apreciar” (Macedo, 2000, p. 10). Atendiendo a esos temores, debemos precisar en qué sentido podría resultar posible hablar de virtudes cívicas en nuestro momento histórico, para lo cual habrá que realizar distinciones, de forma que la virtud republicana no quede representada solamente por lo que podría denominarse *civismo duro* (Peña, 2009), que se alejaría de las características provistas por la Modernidad, mencionadas previamente.

La caracterización del republicanismo centrado en una virtud cívica que se asocia a una naturaleza humana a ser realizada en forma plena a través de la partición política, se le ha atribuido a ciertos autores liberales (Ovejero, 2005), pero la podemos notar también en el planteo de Wood –a quien le debemos un gran trabajo de reconstrucción de la tradición republicana– cuando afirma que “el sacrificio de los intereses individuales al bien superior del conjunto era lo esencial del republicanismo” (1969, p. 53). A su vez, también la podemos encontrar en el trabajo de Montesquieu, responsable de casi todas las referencias coloquiales al concepto de república, cuando se la recuerda a través de la separación de los poderes del Estado. Menos recordado, en cambio, es su esfuerzo por integrar las perspectivas personal y política,

¹⁶ A modo de ejemplo: recientemente en mi país, en medio de una discusión respecto a las multas por alta velocidad y su rol en los accidentes automovilísticos, un senador se jactó públicamente de ser un automovilista experimentado que pasa muchas horas al volante y, por ello, viola repetidas veces los límites de velocidad. Ver <https://www.elobservador.com.uy/nota/soy-un-chofer-experimentado-senador-sebastian-da-silva-confeso-que-no-respeto-los-limites-de-velocidad-en-las-rutas-20238716917>

del que extrae su concepción de la virtud, vinculada a la comprensión de las instituciones políticas como un logro compartido de la dignidad humana. En sus términos, la virtud supone la renuncia a la perspectiva privada para adoptar la de la comunidad, que es la mejor expresión de la ciudadanía, canalizándose a través de las instituciones.

Si bien compartimos la integridad entre la perspectiva personal y política, entendemos que en estos tiempos¹⁷ no puede ser presentada en los términos de Montesquieu, dado que hay derechos básicos que debemos proteger contra la posibilidad de los riesgos autoritarios que pueden provenir de la identificación entre ciudadano y comunidad. Si no tenemos en cuenta esos derechos individuales, estaríamos ante el tipo de participación política que Rawls (1996) calificó como *locus privilegiado* de la vida buena. Así podemos notar cómo Rawls se aleja del humanismo cívico, en tanto sus representantes¹⁸ detentarían el civismo duro mencionado unos párrafos atrás. Este alejamiento se sostiene en temores, fundados, respecto a la perspectiva de que una visión sustantiva se imponga por encima de otras, anulándolas o persiguiéndolas, constituyéndose en una amenaza para el pluralismo. Dichos temores son descriptos adecuadamente por Will Kymlicka, quien recurre a un ejemplo histórico, como lo fue la expansión estadounidense hacia el oeste –con la conquista de las tierras y el consiguiente desplazamiento de los indígenas norteamericanos– que habría permitido conservar la participación política republicana como un valor intrínseco. Al respecto, sostiene:

De manera similar, imaginemos que el modo más efectivo de movilizar a las personas para que participen en la política y piensen en el bien colectivo sea crear una cierta percepción de amenaza para la supervivencia nacional, ya venga del interior del país (por ejemplo, de los inmigrantes ilegales, de los homosexuales, de los comunistas o de los drogadictos) o del exterior (por ejemplo, de la Unión Soviética, de los terroristas islámicos). (Kymlicka, 2004, pp. 222-223)

No hay que realizar un gran esfuerzo de imaginación para poder pensar ejemplos concretos y reales, análogos a lo que se describe en la cita. Es decir, no se trata de un temor imperceptible en nuestra vida política, y tampoco infundado teóricamente, ya que el humanismo cívico debería dar una respuesta adecuada al cuestionamiento respecto a qué ocurre si la promoción de las

¹⁷ Como tal vez sí podría haber sido presentada de esa forma en la Atenas de Pericles o en la Roma de Tito Livio, lo cual tenía costos asociados que hoy no estamos dispuestos a aceptar, como la exclusión del *démos* de buena parte de la población.

¹⁸ Encontramos entre sus principales referentes en la teoría política reciente a Hannah Arendt y, de forma aún más cercana en el tiempo, a Michael Sandel.

virtudes cívicas, en un sentido sustantivo, reduce el descontento de una mayoría, aunque sea a expensas de la opresión de una minoría (Kymlicka, 2004). Aun así, ello no significa que la continuidad entre las perspectivas personal y política no sea posible.

Con esa tensión presente, es posible observar la importancia que la virtud aristotélica puede tener en nuestros días, aunque debemos tener ciertos cuidados. Recordemos que las virtudes éticas son disposiciones del carácter y que logramos adquirirlas a través de actividades anteriores, producto de la costumbre, como lo indica el vocablo *éthos* (Aristóteles, 1985). Estas disposiciones se adquieren de forma activa y tienen un carácter adverbial, en tanto es un modo de hacer bien las cosas, en términos de excelencia. Ello se conecta con la finalidad del objeto en cuestión, ya que es una noción posicional, relativa a cierta tarea o función. En el caso de la buena ciudadanía, que es lo que nos atañe, su ejercicio tiene que estar orientado al *télos* de la comunidad a la que se pertenece. Al referir a las sociedades complejas contemporáneas, ese *télos* no resulta claro ni homogéneo, aunque puede pensarse en términos del bien común, sin que ello se dé en función de un contenido sustancial específico. En cuanto a la *virtus* que compone el *vivere civile*, los valores universales e inmutables que en algún caso la integraron, se alejan de una virtud cívica para nuestras sociedades. Aun así, es posible rescatar tanto la renuncia a la existencia de una *pólis* perfecta como el alejamiento de la contemplación en favor de la acción, donde los ciudadanos pueden encontrar la realización de los valores en la vida práctica. El llamado a la participación y al diálogo será un componente clave y necesario de una virtud cívica en la actualidad, así como la posibilidad de eludir un destino escrito previamente. En las sociedades actuales atravesamos momentos en los que el sentido de inmovilidad nos agobia. La sensación de no poder cambiar el estado de cosas, con información y decisiones que nos pasan por encima, domina frecuentemente nuestra vida política, y nos lleva a un escenario de parálisis en el que no habría nada para hacer. Pero este estado de cosas no se produjo fortuitamente, no fue un designio del destino ni de la fortuna, y aquello que han hecho los seres humanos puede ser resuelto o deshecho por los mismos seres humanos.

En este sentido, estas disposiciones a las que referimos tienen un carácter minimalista: son requerimientos mínimos para que el ciudadano desempeñe correctamente su función, que van más allá de las actividades que desarrollamos en los referente a lo político partidario y lo político-electoral: en acuerdo con Kymlicka, entendemos que es aplicable también “a las acciones que realizamos en la vida cotidiana, en la calle, en las tiendas del barrio y en las diferentes instituciones y foros de la sociedad civil” (Kymlicka, 2001, p. 348). Son las que caracterizarían al buen

ciudadano, que es capaz de conectar su sensibilidad, su signo reflexivo y sus capacidades de aprendizaje en función del bien común, que nunca está escrito en forma pétrea. No estamos frente a una metafísica del bien común ni un ideal a ser descubierto o develado, sino que el bien común puede hallarse a través de procedimientos dialógicos, que deben reflejarse en el diseño institucional de esa sociedad. Este diálogo implica respeto y escucha a todas las voces, y también un sentido crítico que no reniegue del pensamiento estratégico a la hora de enfrentar discursos y acciones que persiguen el beneficio particular. Al no tratarse de un bien sustancial ni fijo, su caracterización no puede tomar la forma de definición precisa. Coincidimos con Pettit (2005) en que se llega a él a partir del debate público y de evaluaciones políticas compartidas, para lo que debe llevarse adelante un proceso deliberativo. Estas evaluaciones están situadas en términos espacio-temporales, la deliberación podrá construir los fines comunes en función de la dinámica de la sociedad específica a la que nos estemos refiriendo y son los gobiernos los que deben seguir sus dictados, ya que “indica una senda genuina que el gobierno tiene que recorrer y todo sistema que obligue al gobierno a recorrerla puede ciertamente ser descrito como democrático” (Pettit, 2005, p. 55).

En tanto pretendamos lograr sociedades democráticas y con cierto sentido de la igualdad, la virtud cívica es indispensable, sea para la sanción de buenas leyes (y también para su aplicación, ya que la fiscalización y punición no bastan para ello, como puede verse de forma clara en cualquier sociedad occidental),¹⁹ así como para disputar y denunciar las orientaciones de las políticas públicas y las acciones de gobierno cuando estas no respetan lo acordado como bien común y/o cuando se vulneran los derechos de las personas. Y recordemos que Aristóteles entendía que la *politeía* es el régimen en el que se gobierna atendiendo el interés común. A su vez, entendemos que la presencia de la virtud no se trata de algo meramente instrumental: la virtud jamás será simplemente un medio, ya que quien devuelve una billetera cuando la encuentra o quien ayuda a una persona ciega a cruzar la calle no lo hace persiguiendo un fin ulterior, lo hace sencillamente por considerar que es la acción debida y lo que corresponde.²⁰ Y, aunque

¹⁹ La referencia a la occidentalidad no se da por haber descartado que ello no acontezca en sociedades orientales. Simplemente, nuestro desconocimiento de ellas hace que no podamos expresar un juicio al respecto.

²⁰ Esto no significa que no esperemos algo a partir de este tipo de acciones. Pero no se trata de una recompensa o de obtener algún beneficio particular, sino del reconocimiento de la acción ejercida o, por qué no, del agradecimiento que correspondería. A su vez, es natural que se mantenga la expectativa de que se obre del mismo modo con nosotros, como lo marca el sentido de la reciprocidad fuerte a la que aluden Samuel Bowles y Herbert Gintis (2014).

cada vez la lógica de los hechos parece alejar a las perspectivas personal y política como espacios estancos, aún hoy reivindicamos que esa virtud a la que aludimos posee mucho de aristotélico.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bertomeu, M., Domenech, A., De Francisco, A. (2004). *Republicanismo y Democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bowles, S. y Gintis, H. (2014). ¿Ha pasado de moda la igualdad? En Ovejero, F. y Gargarella, R. (Eds.), *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cicerón, M. T. (1988). *Sobre la República*. Madrid: Gredos.
- Jacquet, M. y Clemenceau, L. (2013). *Movilidad social y autopercepción de clase en Argentina*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Kymlicka, W. (2001). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2004). Igualitarismo liberal y republicanismo cívico, ¿amigos o enemigos? En *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (pp. 207-234). Barcelona: Paidós.
- López Barja, P. (2007). *Imperio legítimo. El pensamiento político romano en tiempos de Cicerón*. Madrid: Machado Libros.
- Lord, C. (2009). Aristóteles. En Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la Filosofía Política* (pp. 123-157). México: Fondo de Cultura Económica.
- Macedo, S. (2000). *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maquiavelo, N. (2004). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Moatti, C. (2007). Legitimidad política y construcción del estado en *De Republica* y *De Legibus* de Cicerón. En Rossi, M. (comp.), *Ecos del pensamiento político clásico* (pp. 193-210). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Ovejero, F. (2005). Republicanismo: el lugar de la virtud. *Isegoría*, No. 33, pp. 99-125.
- Ovejero, F., Martí, J. L. y Gargarella, R. (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Paidós: Barcelona.
- Pettit, Ph. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pettit, Ph. (2005). Rawls's Political Ontology. *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, pp. 157-174.
- Pocock, J. (2008). *El Momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Polibio (2000). *Historias*. Madrid: Gredos.

MARCELO FERNÁNDEZ PAVLOVICH
Aristóteles, republicanism y virtud cívica en las sociedades complejas contemporáneas

Dossier Perspectivas Aristotélicas Contemporáneas

- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rivera García, A. (2006). *El republicanism de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica*. DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 29, pp. 367-386.
- Rossi, M y Lombardía, F. (2016). De Aristóteles a Cicerón: el devenir del concepto de república desde la *polis* ateniense hasta la *civitas* romana. En Rodríguez Rial, G. (edit), *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna* (53-78). Buenos Aires: Miño & Dávila.
- Souroujón, G. (2014). El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanism contemporáneo. *Revista Argentina de Ciencia Política*, vol. 1, No. 22, pp. 36-50.
- Tucídides (1983). Discurso fúnebre de Pericles. *Estudios Públicos*, No. 11, pp. 1-10.
- Wood, G. (1969). *The Creation of the American Republic*. Chapel Hill: University of Nort Carolina Press.